REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

IN VERBINDUNG MIT CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN,

ALBRECHT DIHLE, BERNHARD KÖTTING,

WOLFGANG SPEYER UND JAN HENDRIK WASZINK

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

BAND IX:

Gebet II - Generatianismus



1976

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

REDAKTIONSSCHLUSS DER LIEFERUNGEN VON BAND IX

Lieferung 65	Bogen 1–5	(Gebet II – Geburt II):	30. September 1972
Lieferung 66	Bogen 6–10	(Geburt II – Gefangenschaft):	31. Dezember 1972
Lieferung 67	Bogen 11–15	(Gefangenschaft – Geißelung):	31. März 1973
Lieferung 68	Bogen 16–20	(Geißelung – Geister):	30. Dezember 1973
Lieferung 69	Bogen 21–25	(Geister – Geld):	30. April 1974
Lieferung 70	Bogen 26–30	(Geld – Geleit):	30. August 1974
Lieferung 71	Bogen 31–35	(Geleit – Gemeinschaft):	30. Dezember 1974
Lieferung 72	Bogen 36–40	(Gemeinschaft – Generatianismus):	29. Februar 1976

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk)
ISBN 3-7772-7608-1 (Bd. 9)

Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten
Einband: Großbuchbinderei Ernst Riethmüller, Stuttgart
Printed in Germany

VORWORT

Welchen Umfang müssen die einzelnen Artikel des Reallexikons haben, wenn sie die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum auf den vom jeweiligen Stichwort bezeichneten Gebieten so knapp, wie es der Lexikonstil verlangt, und doch vollständig und gründlich darstellen sollen? Diese Frage hat Herausgeber und Mitarbeiter fast von Anfang an immer wieder beschäftigt. Solange das Lexikon nur sechs oder gar noch weniger Bände umfassen sollte, war die Antwort auf die eingangs gestellte Frage nicht schwer zu finden; man brauchte nur die Gesamtzahl der vorgesehenen Lexikonspalten durch die Zahl der geplanten Artikel zu dividieren. Aufgrund einer solchen Rechnung ergab sich, daß die Artikel durchschnittlich nur anderthalb Spalten füllen durften. Daß mit so wenig Raum das Ziel des Lexikons, wie es oben umschrieben wurde, nicht erreicht werden konnte, ist uns schon bei der Arbeit am ersten Band deutlich geworden. Wir glaubten schließlich, die Entscheidung über den Umfang der einzelnen Artikel ihren Verfassern überlassen zu dürfen; in ihnen durften wir ja die jeweils besten Sachkenner sehen. Das Ergebnis dieses Verfahrens war bestürzend: peripherische Stichwörter wurden mit überlangen Ausführungen bedacht, im Lexikon schon früher gedruckte Materialsammlungen wurden in extenso wiederholt, man vergaß auf langen Strecken das vom Stichwort bezeichnete Spezialthema. Diese Erfahrung zwang uns zu einer kühnen Entscheidung: die von der Redaktion für angemessen erachtete Länge des jeweiligen Artikels wird dem vorgesehenen Bearbeiter schon bei der Einladung mitgeteilt; glaubt er, damit nicht auszukommen, so muß er die Redaktion davon unterrichten und die Gründe für eine Änderung des Umfangs darlegen. Ob dies Verfahren sich auf die Dauer bewährt, wissen wir noch nicht. Wir wollten aber nicht zögern, die Benutzer des Lexikons über den Wechsel in unserem Verfahren zu unterrichten. Nur so werden sie begreifen, warum vorerst noch öfter überlange Artikel neben sehr knappen stehen.

Bonn-Ippendorf, den 29. März 1976 THEODOR KLAUSER

INHALT

CONTENTS

TABLE DE MATIÈRES

INDICE

Gebet II (Fürbitte).

Fürbitte im weitesten Sinn ist jedes G., das auf ein Handeln (eines) Gottes an einem anderen als dem Beter selbst hinauswill. Dabei ist natürlich der Beter aus irgendeinem Grund an der Erhörung der Bitte selbst interessiert u. in irgendeiner Weise von der etwaigen Erhörung mitbetroffen. – Zorn schlägt vor, innerhalb der Bedeutungsbreite des Wortes ‚Fürbitte' zwei Bereiche zu unterscheiden: den des Segens u. den der Rettung (insbesondere vor dem Gericht Gottes). Er definiert ‚Fürbitte' als den Begriff für den ersten Bereich u. wählt als den Begriff für den zweiten ‚Interzession'. ‚Fürbitte' kann jeder tun; zur ‚Interzession' bedarf es der herausgehobenen Stellung des ‚Fürsprechers' (vgl. bes. Zorn 34). Diese Unterscheidung wird im folgenden übernommen, jedoch für ‚Interzession' das Wort ‚Fürsprache' eingesetzt.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten. In den Zeugnissen der Ägypter nimmt die Fürbitte für den Herrscher einen breiten Raum ein. Schon von ältester Zeit an werden die verschiedenen Kronen des Königs, die als Göttinnen gelten, regelmäßig angerufen, dem Pharao beizustehen (Sethe, Pyr. 221). Da nach der Auffassung des Volkes das Wohl der Untertanen vom Wohlergehen des Herrschers abhängt, wird die Fürbitte für den König zu einer wichtigen kultischen, offiziellen u. persönlichen Gewohnheit. In Texten des Neuen Reiches (ab 1600 vC.) findet sich mit geringen Abweichungen öfter die folgende Formel: ‚Ich sage zu Re Harachte: erhalte den Pharao, unseren guten Herrn, gesund! Lasse ihn Millionen von Jubiläen feiern, indem wir täglich in seiner Gunst sind.' Besonders anschaulich ist ein G. für den König (wahrscheinlich Amenophis IV) an die Sonne: ‚... gib ihm sehr viele Jubiläen mit Jahren des Friedens! Gib ihm, was du gern hast, soviel wie Sand am Ufer ist, wie die Fische im Fluß Schuppen haben u. wie die Rinder Haare haben ...' (vgl. Erman, Lit. 362: G. für den König in Tell Amarna). In ähnlicher Weise wurde auch für Freunde u. Verwandte Fürbitte geleistet, um ihr Wohlergehen zu erhalten oder eine Not von ihnen abzuwenden. So schließt die Sonnenhymne des Amenophis IV mit einer Fürbitte für seine Gemahlin Nofretete, u. der Maler Neb-re, der unter Ramses II (1292/1225 vC.) in der Gräberstadt von Theben angestellt war, wendet sich an Amon u. bittet für seinen kranken Sohn Necht-amon: ‚... Ich werde diesen Denkstein auf deinen Namen machen u. setze diese Verehrung schriftlich auf ihn hin, wenn du mir den Schreiber Necht-amon rettest ...' (Erman, Lit. 383f). – Die Fürsorge für die

Toten ist eine besondere Seite der ägyptischen Religion. Die Fürbitte für Tote ist wohl ägyptischen Ursprungs. In der reichen Totenliteratur (Pyramidentexte, Sargtexte, Totenbuch) sind zahlreiche Zeugnisse enthalten, die den Verstorbenen dem Schutze der Götter anempfehlen, dem Anubis, dem Osiris, der Isis u. Nephtys u. vor allem den vier Horuskindern. Sie sollen den toten Menschen vor gefährlichen Tieren, vor Hunger u. Durst schützen u. ihm im Totenreich Beistand gewähren. ‚Ihr beiden Männer, die ihr über den Himmel fahrt, Re u. Thoth, nehmt ihn mit euch, damit er esse, wovon ihr eßt; damit er trinke, wovon ihr trinkt; damit er lebe, wovon ihr lebt; damit er wohne, worin ihr wohnt; damit er stark sei, worin ihr stark seid; damit er fahre, worin ihr fahrt' (Sethe, Pyr. 210). Desgleichen werden Tote um Fürsprache für die Lebenden angerufen (vgl. Roeder 66: Ramses II bittet seinen toten Vater um Fürbitte bei Re).

b. Mesopotamien. Da die Fürbitte für den König auch für das Zweistromland konstitutiv ist, hat man auch hier schon in der sumerischen u. akkadischen Literatur reiches Material (vgl. A. Falkenstein - W. v. Soden, Sumerische u. akkadische Hymnen u. G. [1953] 85/114). Da der Herrscher im göttlichen Auftrag für das Wohlergehen der Untertanen zu sorgen hat u. Witwen u. Waisen seinem besonderen Schutz anvertraut sind, ist es verständlich, daß an den Königsheiligtümern kultische Fürbitten geleistet werden, die einem gewissen Formular folgen. So heißt es in einem G. an Ischtar: ‚Ischtar, schenke dem Ammiditana, dem König, der dich liebt, langes, dauerndes Leben! Er möge leben!' (ebd. 237). In einem altbabylonischen Lied an Nana: ‚Ewiges, langes Leben, Überfülle schenke sie ihm doppelt!' (ebd. 239). Aus assyrischer Zeit lautet ein G. für den König Sargon (722/705 vC.) an die Göttin Nana: ‚Segne Sargon, der deinen Saum anfaßt; den Hirten von Assyrien, der hinter dir einhergeht! Ein Leben langer Tage bestimme ihm als sein Geschick; die Grundlage seines Thrones festige, laß ihn regieren bis ins Alter! Gib Gedeihen den Rossen, den Gespannen seines Joches; Hinfälligkeit u. Schwäche halte fern von seinem Leibe!' (H. Zimmern, Babylonische Hymnen u. G. = AltOr 7 [1905] 8). – Neben dieser Fürbitte um den göttlichen Segen, die jeder Beter leisten kann, gibt es die Vorstellung einer Fürsprache im Zusammenhang des Gottesrechts, zu der es einer besonderen Vollmacht oder Würdestellung bedarf. So werden niedriger stehende Gottheiten vom Priester angerufen, beim obersten Gott für bestimmte Menschen einzutreten. Im ‚Königreiche des Himmels' dachte man sich offenbar den Vorgang ganz entsprechend dem irdischen Staate, wo die hohen Würdenträger die Sache eines Bittstellers beim Großkönig zu vertreten pflegten. Vor allem scheint es zu den besonderen Aufgaben des Kronprinzen gehört zu haben, beim Herrscher für bestimmte Angelegenheiten der Untertanen Fürsprache einzulegen. Der terminus technicus für diesen Rechtsakt heißt ‚abūtu sabātu', der auch im kultischen Sinn verwandt wird. Schon im Adapa-Mythos (um 1500 vC.) treten zwei Götter, die als Wächter an der Himmelstür stehen, als Fürsprecher für einen Sünder ein, der vor dem Throne Anus, des obersten Himmelsgottes, erscheinen muß: Tammuz u. Gizzida legten ein gutes Wort bei Anu ein, ‚da wandte sich sein zorniges Herz u. ward besänftigt'. Besonders der Feuergott Nusku wird als Fürsprecher angerufen. So bittet der König Nabonid: ‚Nusku, der hohe Bevollmächtigte, möge meine G. hören u. Fürbitte einlegen (abūtu sabātu)!' Auf babylonischen Siegelzylindern erscheint häufig in bildlicher Darstellung ein Mensch, der sich der Gottheit naht, von einem anderen Gott begleitet, der ihn an der Hand faßt oder hinter ihm steht u. für ihn betend beide Hände emporhebt. Stark ausgebildet ist die Vorstellung von einem speziellen Schutzgott u. einer Schutzgöttin, die als Fürsprecher bei den großen Göttern auftreten. Vor allem sind es die Göttinnen, von denen man sich als mütterlichen Helferinnen Verständnis u. erfolgreiche Fürsprache erhofft. So heißt es in einem G. an Nanna: ‚Deine geliebte Gemahlin, die gnädige Frau, möge zu dir sprechen: Herr, besänftige dich!' (Falkenstein - v. Soden aO. 225). Oder an Schamasch: ‚... Ajja, deine geliebte Gattin, rede mit dir Gutes für mich ...!' (ebd. 288). Später gilt Ischtar als große Fürsprecherin im Himmel. Auch Priester können kraft ihres Amtes diese Fürsprache üben. So betet ein Priester für den Büßer: ‚Sieh dir an sein böses Tun; dann aber möge sich dein Herz beruhigen, habe Erbarmen mit ihm! Nimm ihn an der Hand, löse seine Sünde ...!' (ebd. 271). Auch der Tempel wird wohl wegen seiner Nähe zu der Gottheit als Fürsprecher gedacht. So beten Nabupolassar u. Nebukadnezar zu Mar-

duk u. dem Tempel Etemenanki: ‚... Etemen'anki, lege für den König, der dich erneuert hat, Fürsprache ein, ... sprich, o Tempel, vor meinem Herrn Marduk Gutes über mich!' (ebd. 283).

c. Hethiter. Auch bei den Hethitern wird Fürbitte für den Herrscher, aber dann auch für das ganze Hattivolk geleistet: ‚... wende dich mit Gnade dem König zu u. der Königin u. den Fürsten des Hattilandes! O Telepinus, starker Gott, stehe dem König bei, der Königin u. den Fürsten! Gewähre ihnen dauerndes Leben, Gesundheit, lange Jahre u. Stärke! Gib in ihre Seelen Licht u. Freude! ... Vom Hattiland vertreibe böses Fieber, Pest, Hunger u. Elend! ... gewähre auch dem König u. der Königin, den Fürsten u. dem Hattiland Leben, Gesundheit, Stärke, lange u. dauernde Jahre u. Freude! ...' (Pritchard, T. 397). Auch hier werden niedrigere Götter angerufen, um bei den höchsten fürsprechend einzutreten: ‚... tritt für mich ein, Gott mein Herr, beim Sturmgott, deinem Vater u. bei der Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter!' (Pritchard, T. 394). Wie stark das Schuldgefühl bei den Hethitern ausgeprägt ist, zeigt sich im Pest-G. Mursilis II (14. Jh. vC.): ‚... es ist nur zu wahr, daß der Mensch sündig ist. Mein Vater sündigte u. übertrat das Wort des hattitischen Sturmgottes, meines Herrn. Aber ich habe nicht gesündigt in irgendeiner Hinsicht. Es ist jedoch nur zu wahr, daß die Sünde des Vaters auf den Sohn fällt. So ist die Sünde meines Vaters auf mich gefallen. Nun habe ich vor dem Sturmgott, meinem Herrn, u. vor den Göttern, meinen Herren, bekannt: es ist wahr, wir haben es getan. Und weil ich die Sünde meines Vaters bekannt habe, laß die Seele des Sturmgottes, meines Herrn, u. die der Götter, meiner Herren, wieder besänftigt sein! Habe Erbarmen mit mir u. treibe die Pest aus dem Hattiland! Dulde nicht, daß die wenigen sterben, die noch übrig sind, Speise- u. Trankopfer darzubringen ...!' (Pritchard, T. 395). Hier wird die Fürsprache geradezu zur Stellvertretung.

d. Israel, Judentum. 1. Sprachliches. Ein Nomen ‚Fürbitte' findet sich im AT nicht. Doch wird zu allen Zeiten eine rege Fürbitte-Tätigkeit ausgeübt. Die häufigste Bezeichnung ist hitpallel, was man mit ‚fürbittend für jemand eintreten' übersetzen kann (Gen. 20, 7. 17; Num. 11, 2; 21, 7; 1 Sam. 2, 25; 7, 5; 12, 19/23; 1 Reg. 13, 6; 2 Reg. 6, 17f; 2 Chron. 30, 18). Das von diesem Stamm abgeleitete Nomen t^efillāh bezeichnet das G. allgemein, doch wird das Verbum nur in relativ späten Texten (Dan. 9, 4/20; Neh. 1, 4) für ‚beten' allgemein verwendet. Daneben findet sich öfters pāga' ‚über jemand herfallen' oder ‚jemand mit zudringlichen Bitten belästigen' (Jer. 7, 16; 27, 18; Jes. 53, 12; 59, 16; Job 21, 15). Auch 'tr, ein Wort, das ursprünglich wohl mit dem Opferkult zu tun hatte, kann das Fürbitt-G. bezeichnen. In der jahwistischen Traditionsschicht des Pentateuch kann es geradezu terminus technicus für die Fürbitte sein (Gen. 25, 21; Ex. 8, 4. 24. 26; 9, 28; 10, 17). Selbstverständlich werden im AT auch diejenigen Begriffe für ‚Fürbitte' gebraucht, die sonst das Beten bezeichnen. Der Beter ruft Jahwe oder seinen ‚Namen' an (1 Reg. 17, 20; 2 Reg. 5, 11; Ps. 99, 6), um für seine Mitmenschen Heil zu erbitten. Er wendet sich an Jahwe (Ex. 5, 22) für andere, er tritt vor Jahwe hin (Gen. 19, 27; 1 Reg. 8, 22; Jer. 15, 1; 18, 20), er redet mit Jahwe (1 Sam. 8, 21; Jer. 18, 20), er sucht Jahwe (2 Reg. 22, 13), er nähert sich Jahwe (Gen. 18, 23) u. breitet vor ihm die Hände aus (Ex. 9, 33; 1 Reg. 8, 22), um G. u. Flehen zu Jahwe zu tragen. Leidenschaftlich schreit der Fürbittende zu Jahwe (Ex. 8, 8; 15, 25; Num. 12, 13; 1 Sam. 7, 8; Hes. 9, 8; 11, 13), um Jahwes Antlitz zu glätten (Ex. 32, 11; Jer. 26, 19). Auf die Mittlertätigkeit des Fürsprechers weisen Wendungen hin wie ‚für Israel in die Bresche treten' (Hes. 13, 5; 22, 30; Ps. 106, 23) u. ‚eine Mauer um das Volk errichten' (Hes. 13, 5; 22, 30). R. de Vaux, Ancient Israel. Its life and institutions (New York 1961) 459 verweist zu hitpallel auf den arabischen Sprachgebrauch u. intensivierende Sitten (‚ein Loch, einen Einschnitt machen', vgl. 1 Reg. 18, 28). Diese Fülle sprachlicher Formulierungen zeigt, daß das Fürbitt-G. ein Ringen des Gottesmannes bedeutet, ein Ringen um das Volk oder die Menschen, die ihm anvertraut sind. Es ist kein Aufsagen von kultischen G.formeln, sondern ein Ausbreiten konkreter Not aufgrund charismatischer Vollmacht.

2. Fürbitten in den Psalmen. Fürbitten in den Psalmen sind die in Liedern verschiedener Gattung eingestreuten Bitten für den König (Ps. 20, 7; 61, 7; 72, 1; 84, 10; 132, 10). Sie erinnern an entsprechende Segensbitten des Zweistromlandes; das Geheimnis des Königs ist seine Herrschaft ‚vor Jahwe', die zu den Gnadengaben Gottes an Volk u. Beter

gehört. Zum Segenswunsch gehört das Glückwünschen für Jerusalem in Ps. 122, 6. Daß beim Tempelgottesdienst in Opfer u. G. fürbittend der Brüder in aller Welt gedacht wurde, geht aus dem Brief Jonathans an die Spartaner hervor: ‚Wir gedenken euer zu jeder Zeit unablässig an den Festen u. den sonstigen geeigneten Tagen bei den Opfern, die wir darbringen, u. in den G., wie es denn recht u. ziemlich ist, der Brüder eingedenk zu sein' (1 Macc. 12, 11).

3. Fürsprecher-Gestalten im AT. Abraham tritt für die vom Gottesgericht bedrohten Einwohner von Sodom u. Gomorra ein; dadurch, daß Jahwe ihm seinen Gerichtsbeschluß kundtut, wird Abraham angeregt, sich bittend für die Bedrohten einzusetzen (Gen. 18, 22ff). Desgleichen bittet Abraham für Abimelech von Gerar, u. zwar auf göttliches Geheiß (Gen. 20, 7/17, wobei Abraham in v. 7 als Prophet erscheint). Eine besondere Fürsprechergestalt tritt uns in Moses entgegen. Mit ihm spricht Gott ‚von Mund zu Mund wie mit einem Freunde' (Num. 12, 8). Trifft eine besondere Not das ihm anvertraute Volk, so hört er mit seiner Fürsprache auch dann nicht auf, wenn Israel die Hilfe gar nicht verdient hätte (Ex. 5, 22; 15, 25; 32, 11/30; Num. 14, 13; Dtn. 9, 18/26). Lieber will Moses mit dem ungehorsamen Volk untergehen, als es aufgeben (Ex. 32, 11/30). Auch Samuel gilt als mächtiger Fürsprecher, obwohl kein ausdrückliches Fürbitt-G. von ihm überliefert ist (Ps. 99, 6; Jer. 15, 1). Er betrachtet es als seine Pflicht, für das Volk fürbittend einzutreten (1 Sam. 2, 25; 7, 5/8; 8, 21; 12, 19/23). Besonders ausgeprägt ist die Fürsprache bei den Propheten; ihre besondere Stellung zu Jahwe ermächtigt sie zu verantwortungsbewußtem Eintreten für ihr Volk. Das G. des Amos bewegt Jahwe, das angedrohte Unheil nicht geschehen zu lassen (Amos 7, 2/5). Bei seiner Berufung wird Jesaja aus dem ‚Volk mit unreinen Lippen' herausgehoben u. geheiligt, damit er für das schuldverhaftete Volk eintreten kann (Jes. 6, 1/13). Der König Hiskia wendet sich in Kriegsnot an ihn, damit er Fürbitte einlege (Jes. 37, 4; 2 Reg. 19, 4). Jeremia schließt sich dagegen in die Schuld des Volkes mit ein (Jer. 14, 7/9). Er wird um Fürsprache gebeten, doch weist ihn Jahwe zurück (Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11). Hesekiel schließt sich dagegen nie in die Sündhaftigkeit des Volkes mit ein, sondern spricht nur von ‚euren' u. ‚ihren' Sünden; doch hält er viel von der Macht der Fürsprache (Hes. 9, 8; 11, 13) u. beschuldigt die falschen Propheten, daß sie nicht vor die Lücken treten u. sich zur Mauer machen, um Jahwes Gericht abzuwenden (Hes. 13, 5; 22, 30). Doch spricht er auch von der Nutzlosigkeit der Fürbitte (Hes. 14, 13/20). Vom Gottesknecht sagt Deuterojesaja, daß er ‚für die Übeltäter bittet' (Jes. 53, 12). Im Epilog zum Hiobbuch verweist Gott die Freunde an seinen Knecht Hiob, der allein Wahrheit über ihn gesprochen hat. Er allein kann Fürsprache tun, die den Zorn Gottes abwendet. Zum Lohn für die geleistete Fürsprache wendet Gott das Geschick Hiobs (42, 8/10). Die Mittlerschaft der Engel, die das G. vor den Heiligen bringen u. Zutritt zu seiner Herrlichkeit haben, tritt klar heraus (Tob. 12, 12/5). Jeremia u. Onias gelten als Fürsprecher u. Schützer des Volkes auch über ihren Tod hinaus (2 Macc. 15, 12/6). Judas Makkabäus bringt Sühnopfer u. Fürbitte dar für die Gefallenen, die sich versündigt haben; ihren Sinn bekommt diese Fürbitte von der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten; ‚denn hätte er nicht erwartet, daß die in der Schlacht Gefallenen auferstehen würden, so wäre es überflüssig u. eine Torheit gewesen, für Tote zu beten' (2 Macc. 12, 44/6), eine Stelle, die in christlicher Zeit immer wieder zugunsten der Fürbitte für die Toten zitiert wurde. Während früher die prophetische Fürbitte Ausdruck des Ringens zwischen Gott u. Mensch in der geschichtlichen Krise des Volkes war, steht jetzt die Fürbitte im Umkreis einer qualifizierten Gerechtigkeit, die die ständig wiederkehrenden Gefahren u. Nöte des Volkes meistert.

4. Nachbiblisches Judentum. Die Geschichte des Fürbittgedankens im nachbiblischen Judentum ist gekennzeichnet von den drei Bewegungen der Ausweitung, der (nachherigen) Einschränkung u. der Vergeistigung. Die allgemeine Fürbitte um Segen bleibt selbstverständlich u. wird geboten (Test. XII Gad 7, 1). Die Erinnerung an Fürsprechergestalten der Geschichte wird gepflegt u. um einige Namen vermehrt (Adam: Vit. Adae 20; Abraham: Test. Abr. 14, 5; Jakob: Test. XII Rub. 4, 4; Test. XII Gad 5, 9; Test. XII Benj. 3, 6; Moses: PsPhilo ant. bibl. 19, 3 [162 Kisch]; Ass. Moysis 11, 17; 12, 6; Pesiq. R. 10 [38[b]]; Ex. R. 18 [80[b]]; 43 [99[a]]; vgl. Joh. 5, 45; Pinehas: Sir. 45, 23; Samuel: PsPhilo ant. bibl. 63, 2 [267 Kisch]; Jesaja: Vit. Prophet. 13; Jeremia: Paralip. Jer. 1, 4;

2, 3; 3, 4; Vit. Prophet. 14; Apc. Bar. syr. 2, 2; Ezechiel: Vit. Prophet. 15; Baruch: Paralip. Jer. 7, 23. 28; Apc. Bar. syr. 34; Daniel: Vit. Prophet. 16; Esra: 4 Esr. 8, 17/36 u.ö.; die Liste 4 Esr. 7, 106/10 nennt noch Josua, David, Salomo, Elias u. Hiskia). Daneben erscheinen Engel als Fürsprecher (Test. Adae 2, 6; Test. XII Levi 3, 6; 5, 6; Test. XII Dan 6, 2; Vit. Adae 9; Hen. aeth. 40, 6; 68, 4). Sonderfälle sind die Fürbitten von Armen (Test. Job 15, 5) u. von Unterdrückten für ihre reumütigen Unterdrücker (PsPhilo ant. bibl. 52, 3 [248 Kisch]; man könnte hier an Job 42, 8/10 erinnern). Neben der Fürbitte für Tote (2 Macc. 12, 44/6) erscheint auch die Fürsprache von Toten (Vit. Prophet. 13: Jesaja). Joh. 5, 45 setzt wahrscheinlich eine jüd. Hoffnung auf die Fürsprache Moses' im Endgericht voraus, die vom christlichen Standpunkt aus bekämpft wird. An dieser Stelle ist auch die nachbiblische Literatur der Samaritaner erwähnenswert. Die Tradition der Fürsprache konzentriert sich hier verständlicherweise auf die Gestalt Moses'. Im Memar Marqah steht das Motiv in doxologischen Zusammenhängen, die auf die geschichtliche Rolle Moses' zurückverweisen; vgl. 3, 2. 9; 4, 3. 7. Der Stil ist dort mit Ass. Moysis 11, 17 u. PsPhilo ant. bibl. 19, 3 (162 Kisch) verwandt. Spätere Texte kennen auch die Fürsprache Moses' im Endgericht; vgl. J. Macdonald, The theology of the Samaritans (Bruxelles 1965) 377/9. Die Kritik an der Ausweitung des Fürbittgedankens richtet sich im wesentlichen gegen die Überschreitung der Todesgrenze. In PsPhilo ant. bibl. 33, 5 (208f Kisch) wird die Vorstellung einer Fürsprache von Toten schroff abgelehnt: ‚Solange der Mensch lebt, kann er für sich u. seine Kinder beten; nach seinem Ende aber kann er weder Fürsprache einlegen, noch sich an irgend jemand erinnern. Hoffet deshalb nicht auf eure Väter! Sie nützen euch nichts, wenn ihr ihnen nicht gleichet' (810 Rießler). Der Tod begrenzt die Möglichkeit der Fürsprache wie die der Reue (v. 33,2; vgl. Hen. aeth. 53, 1). In zugespitzter Weise gilt das vom Endgericht: weder Fürsprache noch Reue ist dort mehr möglich (Apc. Bar. syr. 85, 12). Am dramatischsten wird diese Einsicht in 4 Esr. herausgestellt. Nach F. Hesse, Die Fürbitte im AT (1951) 87 ist 4 Esr. im ganzen eine große Fürbitte für Israel. Doch Esras Argumente können an der Unvertretbarkeit des einzelnen im Endgericht nichts abmarkten (4 Esr. 7, 102/15): ein Eintreten der Gerechten für die Ungerechten gibt es nur innerhalb der Geschichte, solange sie noch nicht abgeschlossen ist. Mit dieser Kritik an einem übersteigerten Fürsprechergedanken dürfte es auch zusammenhängen, daß die Synagoge gegenüber der Pflege von Heiligengräbern nach anfänglichem Wohlwollen warnend einschritt (j Šeqalim 2, 47a, 9; Gen. R. 82, 11 zu 35, 20; vgl. Jeremias, Heiligengräber 142f). – Schließlich wird der Gedanke der Fürsprache aufgefangen in einem Prozeß der Vergeistigung, wie er in Apc. Bar. syr. 85, 1/3 zum Ausdruck kommt: ‚Weiter aber wisset, daß unsere Väter in früheren Zeiten u. in den ehemaligen Generationen die Gerechten u. die heiligen Propheten zu Helfern hatten. Freilich waren wir damals auch in unserem Land, u. jene halfen uns, wenn wir sündigten, u. legten Fürbitte für uns ein bei dem, der uns erschaffen hat, weil sie auf ihre Handlungen vertrauen konnten; u. der Allmächtige erhörte ihr G. u. entsündigte uns. Jetzt aber sind die Gerechten zu ihren Vätern versammelt, u. die Propheten haben sich schlafen gelegt, u. auch wir sind aus unserem Lande ausgewandert, u. Zion ist uns entrissen worden, u. nichts haben wir jetzt außer dem Allmächtigen u. seinem Gesetz'. Wir stehen hier vor einem jüd. Glaubensbekenntnis, das auf alle Hilfen analog der Vergangenheit verzichten muß u. sich allein auf Gott selbst u. die Tora berufen kann. Die gleiche Entwicklung liegt auch in der Mechilta vor, wo es zu Ex. 18, 27 heißt: ‚Drei Dinge wurden unter Bedingungen gegeben, das Land Israel, der Tempel u. das Königtum Davids – dagegen ohne Bedingungen die Tora u. der Bund mit Aaron ...' (2, 188 Lauterbach). Torastudium, Opfer u. gute Werke sind nun die Fürsprecher, die vor Gott eintreten. R. Eliezer ben Jaakob pflegte zu sagen: ‚Wer ein Gebot erfüllt, hat sich einen Fürsprecher erworben' (Pirqe 'Abot 4, 11a). Mit der rabbinischen Entwicklung vollzieht sich notwendig eine Konzentrationsbewegung u. ein Vergeistigungsprozeß, die auf einen entsprechenden Umbruch in den Denkformen hinweisen. In eine abstrahierende Lehrentwicklung führt auch Philo exsecr. 165f: in der eschatologischen Sammlung des verstreuten Gottesvolkes stehen drei Fürsprecher Israel bei: 1) Gottes verzeihende Güte, 2) die Heiligkeit der Stammväter, 3) Israels Besserung (A. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche [1915] 80f).

5. Liturgie der Synagoge. In den G.formeln der Synagoge herrschen, wie anscheinend auch in denen des Tempels, Gotteslob, Danksagung u. allgemeine Bitte vor. Die Fürbitte erscheint nur im 13. Stück des Achtzehnbitten-G.: ‚Über die Gerechten u. über die Frommen u. über die Ältesten deines Volkes, des Hauses Israel, u. über den Rest der Schriftgelehrten u. über die Proselyten u. über uns möge sich regen dein Erbarmen, Herr unser Gott. Und gib reichen Lohn allen, die wahrhaftig vertrauen auf deinen Namen, u. laß unser Teil bei ihnen sein in Ewigkeit, auf daß wir nicht zuschanden werden; denn auf dich haben wir vertraut. Gelobt seist du, Herr, Stütze u. Zuversicht der Gerechten‘ (Text nach Strack-B. 4, 1, 211/4; zur Geschichte ebd. 218; Elbogen 28/41).

II. Griechisch-römisch. Im Griechentum sind Fürbitte u. Opfer eng miteinander verbunden. Odysseus kommt zum Seher Chryses u. bittet ihn, die Hekatombe zu opfern u. Fürbitte für die von der Pest heimgesuchten Griechen zu tun (Il. 1, 443/5. 451/6). Achill bittet, dem Patroklos den Sieg zu verleihen u. ihn heil heimkehren zu lassen (Il. 16, 233/48); auch hier tritt das Opfer neben das G. Die Fürbitte steht in einer alten kultischen Ordnung. Daß ein Vater für sein Kind Fürbitte tut (Il. 6, 476/81), hängt mit der Verantwortlichkeit des Vaters zusammen u. hat seine Parallelen auch außerhalb des griech. Raumes. Nach Pindar (Nem. 7, 94, 8) wird Herakles um Fürbitte bei Hera u. Athene angerufen. Das fällt deshalb auf, weil Heroen keineswegs als Fürbittende gedacht sind, sondern unmittelbar eingreifen. Sophokles (Oed. Col. 498f) erzählt, wie der Vater eine der Töchter auffordert, einen Sühnakt im Heiligtum der Eumeniden zu vollziehen, da eine einzige wohlgesinnte Seele (μία ψυχὴ εὔνους) für Zehntausende Genugtuung leisten kann. Hier tritt die wohlmeinende Gesinnung in den Blickpunkt der kultischen Ordnung. Plat. symp. 202d spricht vom Eros als einem Daimon, der zwischen Gott u. Menschen vermittelt. Von den Menschen bringt er G. u. Opfer zu den Göttern, von den Göttern Befehle u. Vergeltung der Opfer zu den Menschen. Damit wird der Eros zu einer ausgesprochenen Mittlergestalt. Vor allem ist mit Plat. resp. 2, 364b/365a auf die Tätigkeit der Orphiker zu verweisen. Bettelpriester u. Wahrsager versprechen den Reichen, durch Opfer u. Zaubersprüche jeden Frevel, den der Mensch oder seine Vorfahren begangen haben, zu sühnen; es gebe Befreiung u. Reinigung von Freveltaten durch Opfer nicht nur für Lebende, sondern auch für Gestorbene. Man macht sich also anheischig, magisch auf das Schicksal der Toten einwirken zu können (vgl. Reinach, Cultes 312; Kern, Orph. frg. 232: λύσις προγόνων ἀθεμίστων). Man stellt für den chthonischen Hermes Töpfe auf, in denen alle Arten von Sämereien zusammengekocht waren, ein Opfer, das ursprünglich wohl den Toten selbst galt, u. betet zu dem Gott für die Abgeschiedenen (Deubner, Feste 112). Diese kultische Fürbitte gehört zu den alten europäischen Bestattungsbräuchen. Fürbitte u. Segenswünsche sind oft in Grabinschriften zu finden, wobei die Lebenden für die Toten u. die Toten für die Lebenden bitten: ‚Du Allkönigin, vielnamige Kore, nimm diese (Sokratea) bei der Hand u. führe sie in das Land der Frommen‘ (ἐπ’ εὐσεβέων χῶρον: W. Peek, Griech. Versinschriften 1 [1955] nr. 1871, 15f). ‚Wenn fromme Wünsche der Eltern im Hades etwas vermögen, so mögest auch du, Antipater, von deinen Kindern gleiche Dankesgabe empfangen‘ (W. Peek, Griech. Grabgedichte [1960] nr. 124). Entsprechende Fürbitten an Isis, Osiris u. Sarapis in Grabinschriften sind zusammengestellt bei L. Vidmann, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae = RGVV 28 (1969), Reg. 355f. Das Motiv der Fürsprache für Tote findet sich auch bei Plutarch: Thespesios wagt auf seiner Hadesfahrt nicht, für seinen (verstorbenen) Vater zu bitten (ἱκετεύειν ... ἢ παραιτεῖσθαι: Plut. ser. num. vind. 30, 566F/567A). – Seit der Kaiserzeit gehört zum antiken Briefstil ein stereotypes Eingangsformular, das die Versicherung der Fürbitte für den Empfänger enthält (zB. BGU 2, 423; 2. Jh. nC.). Manche Fromme, die nach Alexandrien gewallfahrtet waren, schreiben ihren Angehörigen in ihren Briefen, daß sie Fürbitte bei Sarapis eingelegt haben. So entwickelt sich eine bestimmte Form u. Sprache: ... καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ (καθ’ ἑκάστην ἡμέραν) παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι (Brief aus Alexandrien, 2./3. Jh. nC., Faijum: BGU 2, 385). – Von politischer Bedeutung ist der Segenswunsch für den Kaiser, der oft mit *Akklamationen verbunden ist. Akklamationen kommen aus dem Osten in den westlichen Raum, wobei Ägypten, vor allem Alexandrien, eine wichtige Rolle spielt (Peterson, HTh 140/5). Der Segenswunsch ist nur ein bestimmtes Element in den Akklamationen neben ande-

ren (Act. Arv. [213 nC.]: Britannice maxime, di te servent [Dessau 1, 451]). Vom Isiskult wird berichtet, daß bei der Eröffnung der Schiffahrt die Gemeinde zusammentritt u. ein Schreiber (grammatea) Segenswünsche (fausta vota) für den großen Kaiser, den Senat, die Ritterschaft u. das ganze röm. Volk, für Schiffer u. Schiffe u. für alles, was der Herrschaft unserer Welt hier unterliegt, ausspricht (Apul. met. 11, 17). Akklamationen u. Segenswünsche (fausta vota) gehen auch in den gottesdienstlichen Rahmen zunächst des Judentums, dann auch des Christentums ein (Athanas. apol. Const. 10 [SC 56, 99]). Der klassische Text für die Verpflichtung zum G. für Kaiser u. Reich steht im Monumentum Ancyranum (res gest. div. Aug. 9). Bei der Erkrankung Diokletians betet das Volk für das Leben des Kaisers zu allen Göttern (Lact. mort. 17, 5 [CSEL 27, 191]). Antiochos I von Kommagene (ca. 70/35 vC.) verspricht seine Fürbitte bei den Daimones u. den Göttern für die, die den von ihm eingeführten Herrscherkult ausüben (H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde = AbhGöttingen 3, 60 [1964] 92/5). Die griech. Welt bleibt grundsätzlich im Rahmen kultischer Denkformen u. hat wohl die Möglichkeit, das Christentum in seiner kirchlich-gottesdienstlichen Ausgestaltung mitzubestimmen, doch steht sie dem eigentlichen Ursprung der ntl. Aussage fern. – Wie auch die Grabinschriften bezeugen, spielt im Zusammenhang mit der Verehrung der Manen u. der abgeschiedenen Seelen die Fürbitte bzw. die Anrufung um Fürbitte im lateinischen Sprachgebiet eine wichtige Rolle. Die Familien bilden kleine Kultgemeinschaften. Grundsätzlich gilt Cic. leg. 2, 22: Deorum Manium iura sancta sunto. Sos leto datos divos habento. Nach Cornelius Nepos (frg. 28 [123 Halm]) spricht die Tochter Scipios zu ihrem Sohn Gaius Gracchus: Ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem. In eo tempore non pudet te eorum deum preces expetere, quos vivos atque praesentes relictos atque desertos habueris? Statius (silv. 5, 1, 259f) tröstet einen Witwer, indem er ihm vorhält, daß seine im Jenseits weilende Frau ,pro te Fata rogat, reges tibi tristis Averni placat' (Lucius-Anrich 19_8).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Jesus. Die älteren Schichten des NT kennen zwar die im Judentum lebendigen Traditionen von Fürbittern u. Fürsprechern, doch gehört es zu deren Eigenart, daß sie ganz zurücktreten oder gar in Frage gestellt werden (Jeremias, Heiligengräber 133/8). Der Grund dafür liegt in der Unmittelbarkeit des Evangeliums u. in der Zusage der Nähe Gottes. Man findet anfangs auch keine feste Terminologie vor, wenn Motive der Fürbitte oder Fürsprache auftreten, eher das Weiterwirken eines atl. Hintergrundes (Hiob-Erzählung). Dagegen tritt die Besonderheit der eschatologischen bzw. geschichtlichen Bedrängnis u. die Konfrontation von Gott u. Mensch durchgehend heraus. Im Unterschied von der kultisch bestimmten Fragestellung des Griechentums sind die älteren Schichten des NT ganz unkultisch. Altes Jesusgut, das auf die unvergleichliche Sendung Jesu zurückweist, wird von der Gemeinde überliefert u. in einer neuen Situation ausgestaltet. Es ist ganz unwahrscheinlich, daß die eschatologischen Homologia-Aussagen der synoptischen Überlieferung in diesem Zusammenhang einen Platz haben. Der Doppelspruch aus Q Lc. 12, 8f; Mt. 10, 32f u. das prophetische Drohwort Mc. 8, 38 setzen eine eschatologische Zeugenaussage des Menschensohnes bzw. ihre Verweigerung voraus, die auf dem Grundsatz der rechtlichen Entsprechung aufgebaut ist. Gegenwart u. Zukunft sind also unter dem eschatologischen Aspekt miteinander verbunden. Wir haben es mit einem Satz ,heiligen Rechtes' zu tun, der nach E. Käsemann in die nachösterliche Entwicklung gehört (Exeget. Versuche u. Besinnungen 2 [1964] 78). In die Besonderheit einer satanischen Bedrohung führt das zweigliedrige Jesuswort Lc. 22, 31f: während der Satan die Jünger ,siebt', tritt Jesus fürbittend für die ,Treue' (R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition[6] [1964] 288) bzw. den Glauben des Petrus ein. Auf gute Überlieferung, wenn auch textlich unsicher bezeugt, kann Lc. 23, 34 zurückgehen, wo der zum Kreuz verurteilte Gottesknecht um Vergebung für die ,Unwissenden' betet (Jes. 53, 12: Übeltäter, nicht: ,Unwissende' wie Lc. 23, 34). Beide lukanischen Stoffe setzen ein besonderes Wissen des Fürbitters gegenüber dem ,Nichtwissen' des Bedrohten voraus. Überblickt man dies spärliche synoptische Material, dann stellt sich also lediglich im Sondergut des Lukas die Spur einer Fürbitte Jesu heraus, die in einer bestimmten geschichtlichen Situation ihren Platz hat.

b. Paulus. In der paulinischen Briefliteratur ist die Fürbitte ein Kennzeichen sowohl des apostolischen Amtes wie auch des Christentums allgemein. Paulus gedenkt in der regelmäßig durchgeführten Danksagung u. Fürbitte seiner Gemeinden (,ohne Unterlaß', ,allezeit' = G.sitte: Rom. 1, 9f). Dabei bedient er sich einer festgeprägten Formel des antiken Briefstiles (Deissmann, LO[4] 150). Umgekehrt bittet er selbst um die G.hilfe der Gemeinde, von der er sowohl in der Durchführung seines Auftrags wie auch in der Bewahrung seines Lebens abhängig ist (2 Cor. 1, 11; Rom. 15, 30/3; Phil. 1, 19). Allgemein kerygmatisch, mit der Erhöhung Jesu Christi verbunden, ist die Aussage, daß der zur Rechten des Vaters Sitzende für die Seinen eintritt (Rom. 8, 34; Hebr. 7, 25; 1 Joh. 2, 1). Der interpretierende Relativsatz Rom. 8, 34: ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν will nicht zum Ausdruck bringen, daß der Erhöhte ein Fürsprecher ist analog anderen Fürsprechern früherer Überlieferung, sondern daß er als der Erhöhte im Sinn von Ps. 110, 1 die messianische Vollmacht hat, die Seinen vor Gott zu vertreten. Er ist der messianische Repräsentant der Gemeinde, der ihre Sache im Kampf führt, also auch für sie eintritt. Das Eintreten des Erhöhten ist ein Aspekt seiner messianischen Vollmacht im Sinn von Ps. 110, 1. Die Sache der Gemeinde hier auf Erden ist eingegliedert in die Christologie. – Von entscheidender Bedeutung ist das altertümliche Taufkerygma Gal. 4, 4/6 (vgl. ähnlich Rom. 8, 14/7): vorausgesetzt ist die doppelte Sendung des Sohnes u. des Geistes u. die doppelte Aussage über die Sohnschaft sowie der damit verbundene Wechsel in der Stellung des Christen: nicht mehr Knecht, sondern Sohn. Dies alte Kerygma von der Sendung des Sohnes u. des Geistes dürfte vorpaulinisch u. vorjohanneisch sein. Nur von hier aus ist auch die paulinische Geistlehre von Rom. 8, 18/39 zu verstehen: sie legitimiert nicht den Pneumatiker in seinem Selbstruhm, sondern ausschließlich die Sache Jesu Christi in der Situation der Anfechtung der Gemeinde. Die paulinischen Aussagen sind betont antienthusiastisch: der Geist führt die Sache Jesu Christi vor u. in der Gemeinde durch: er legt Zeugnis ab (συμμαρτυρεῖ: Rom. 8, 16); er hilft unserer Schwachheit auf (συναντιλαμβάνεται: Rom. 8, 26); tritt ein (ὑπερεντυγχάνει, ἐντυγχάνει ὑπέρ: Rom. 8, 26. 27). Unter den verschiedenen Verben, die die Solidarität des Geistes mit der Sache Jesu Christi ausdrücken, ist das forensische συμμαρτυρεῖν besonders autoritativ. Der Geist Jesu Christi ist nicht enthusiastisch mit dem Geist des Menschen zu identifizieren, sondern er steht ihm in Taufaussage u. Taufparänese gegenüber. Taufaussage u. Taufparänese bestimmen also den Wechsel in der Stellung zur Welt, auch den Gegensatz zwischen Fleisch u. Geist, auf den Paulus großen Wert legt.

c. Johanneische Tradition. Zu einer eigenartigen Gedankenbildung führt die johanneische Verwendung des Begriffes ,Paraklet'. Gedacht ist an den rechtlichen Beistand u. Fürsprecher (advocatus). Zwar liegt 1 Joh. 2, 1 auf der Ebene der alten kerygmatischen Tradition: der Erhöhte ist der Fürsprecher für uns vor dem Vater, doch denken die Parakletsprüche in den Abschiedsreden nicht eigentlich an einen Fürsprecher für die bedrohten Menschen, sondern eher an einen Gesandten Gottes, der die Aufgabe hat, für die Sache Jesu Zeugnis abzulegen (Joh. 15, 26). Dies Zeugnis vollzieht sich so, daß er die Worte Jesu bewahrt, auslegt u. weiterführt (Joh. 14, 26; 16, 13). Er hat aber auch die Aufgabe, vor der Welt als Kläger aufzutreten u. den Prozeß Gottes weiterzuführen: was Sünde, Gerechtigkeit, Gericht bedeuten, wird er aufdecken (Joh. 16, 8/11). Forensische u. didaktische Elemente sind deutlich erkennbar, die letztlich auf hebräische Wurzeln zurückgehen könnten. Schwierigkeiten macht allerdings die Diskrepanz zwischen Tradition u. Begriff: man nimmt vielfach an, daß eine Vokabel, deren ursprüngliche Bedeutung ,Fürsprecher' war, im Gang einer Entwicklung die Bedeutung ,Tröster' oder ,Helfer' angenommen habe. Die ursprüngliche Struktur des Begriffes war jedenfalls: der Paraklet ,redet u. wirkt für jemand vor jemand'; anders ist die gnostische Anschauung des Helfers u. der Stütze (vgl. dazu Mowinckel 97; anders R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes[17] [1962] 437/40). Die Lehrentwicklung innerhalb der johanneischen Tradition hat also zwei verschiedene Stränge: einerseits blieb man innerhalb der alten kerygmatischen Tradition, daß der erhöhte Herr als der Gerechte die Gemeinde vor Gott als Mittler vertritt u. parakletische Funktionen vollzieht (1 Joh. 2, 1), andererseits nimmt man Stoffe auf, nach denen der ,Paraklet' oder der Geist der Wahrheit die Sache Jesu im Jüngerkreis u. vor der Welt weiterführt (Joh. 14, 16f. 26;

15, 26; 16, 7. 11. 13. 14). Während in der apokalyptischen Literatur dualistisch ‚Engel des Lichtes' bzw. der ‚Geist der Wahrheit' den ‚Engeln der Finsternis' bzw. dem ‚Geist der Lüge' gegenübertreten (1 QS 3, 18/4, 1; Test. XII Juda 20, 1/5), kommt hier im Evangelium das alte Taufkerygma von den beiden Sendungen (Gal. 4, 4/6) noch einmal zum Ausdruck. Das Nacheinander von Moses u. Josua, Elias u. Elisa legt sich der theologischen Betrachtung als Analogie nahe. – Wenn auch das Paraklet-Motiv im großen G. Jesu Joh. 17 enthalten ist, so reicht es doch nicht zur vollständigen Erklärung des Stoffes aus. Von Wichtigkeit ist der Hohepriestergedanke (Joh. 17, 19: die Heiligung), vor allem aber die Analogie der Abschieds-G. der Patriarchen in den spätjüdischen Testamenten. Nicht zufällig steht das G. Jesu an der Stelle, wo die Synoptiker die Einsetzung des Abendmahls, das Vermächtnis Jesu, berichten. Die Grundgedanken von Joh. 17 sind: 1) die Bitte um die Verherrlichung des Sohnes (v. 1), 2) die Bitte um die Bewahrung der Jünger (v. 11) u. 3) das G. um die Einheit u. Vollendung der Gemeinde (v. 20). Fürbitte u. Bitte lassen sich also in Joh. 17 nicht voneinander scheiden.

d. Deuteropaulinen. In 1 Tim. 2, 1/7 haben wir eine alte liturgische Anweisung vor uns, die formal u. inhaltlich in den späteren kirchlichen Zeugnissen nachgewirkt hat. Gedacht ist an den Gottesdienst, in dem die verschiedenen Formen des G., darunter die Fürbitten, eine wichtige Rolle spielen. Man tritt in den G. ‚für alle Menschen' u. für die Träger der kaiserlichen bzw. königlichen Gewalt ein, um selbst ein stilles u. ungestörtes Leben führen zu können. Damit wird eine ältere jüd. Tradition aufgenommen (Jer. 29, 7; Esr. 6, 10; 1 Macc. 7, 39; Inschrift von Schedia, G. für Ptolemaios III Euergetes I: Ditt. Or. 2, 726= CIJ 2 nr. 1440: [ὑ]πὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων, τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδα(ῖ)οι). Dieses Eintreten für die Obrigkeit im G. ist Ausdruck einer bürgerlichen Unterordnung u. eines Verpflichtetseins, das der ganzen Schöpfung gilt u. ihr Wohl im Auge hat. Die christl. Zielsetzung, die das Heil allen Menschen anbieten will, vertieft die vorgegebene Tradition (1 Tim. 2, 4). Wir haben es hier mit einer älteren Kirchenordnung zu tun, die im Bereich der hellenistisch-judenchristl. Gemeinde eine wichtige Rolle spielt. Man hat später die in 1 Tim. 2, 1 genannten Substantiva als Abschnitte der Abendmahlsliturgie verstehen wollen (‚omnis vel paene omnis . . . ecclesia': Aug. ep. 149, 16 [CSEL 44, 362]), doch stößt ein derartiger Versuch auf erhebliche Schwierigkeiten. Was gemeint ist, erhellt der Text von 1 Clem. 61. Die Struktur der großen liturgischen G. 1 Clem. 59, 1/61, 3 wechselt zwischen Bitten u. Fürbitten u. einem Lobpreis der Heilstaten Gottes; dahinter stehen ältere Schemata u. G.formen der hellenistisch-jüdischen Synagoge, die nunmehr universalistisch u. chokmatistisch umgeformt werden (vgl. 60, 1). Die Fürbitte für die Bedrängten u. Schwachen des Gottesvolkes, für alle Bewohner der Erde, für die Träger der königlichen Gewalt hat ihren festen Platz im Sinn der göttlichen Weltordnung u. Schöpfung. Eintracht u. Friede sind die eigentlichen Zielpunkte des Glaubens u. der Menschheit, auf die es auch im G. u. in der Fürbitte ankommt (60, 4; 63, 2). Ein Urmotiv des AT, das Eintreten des Gerechten für den Ungerechten (vgl. die Bedeutung der Gerechtigkeit für den Bestand der Welt), wird aufs Neue gestaltet.

II. Apostolische Väter u. Apologeten. Bestimmte ntl. Traditionen bestimmen das Verständnis der Fürbitte bei den Apostolischen Vätern. Der Erhöhte als Fürsprecher findet sich in 1 Clem. 61, 3, wo Fürbitte durch Vermittlung des Hohenpriesters Christus geschieht. Es bilden sich feste Formen der Fürbitte: 1) Die Fürbitte erscheint in Did. 1, 3 (voraus geht das Liebesgebot Jesu Mc. 12, 30f; Mt. 7, 12) als erste von vielen Möglichkeiten christlicher Nächstenliebe. Ebenso deutlich ist die Begründung der Fürbitte im Liebesgebot in den Ignatiusbriefen (vgl. Eph. 1, 1f; Rom. 8, 3; 9, 1; Trall. 12, 3; 13, 1/3; Magn. 14, 1). Fürbitte gehört hier in den Vollzug der Bruderliebe schlechthin. – 2) Träger der Fürbitte ist schon in Did. 9, 4; 10, 5; 1 Clem. 59/61; Iustin. apol. 1, 65 die gottesdienstlich versammelte Gemeinde, wobei die Fürbitte nur ein Element unter anderen im Gemeinde-G. ist. In diesen G. stehen Hymnisches, Dank, Bitte u. Fürbitte ohne bestimmte Ordnung nebeneinander; Bitte u. Fürbitte gehen häufig ineinander über. Die Frage, ob es in allen Fällen feste gottesdienstliche Formulare gab, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden. In Did. 9, 1; 10, 1 ist diese Frage zu bejahen. Vorausgesetzt ist häufig die katechetische Tradition (Did. 1, 3). Auch Herm. sim. 2, 6/8 wird kaum liturgischer Vorgang sein. Interessant ist, daß hier eine be-

stimmte Gruppe in der Gemeinde, die ‚Armen', in besonderer Weise zur Fürbitte herangezogen wird. – 3) Man betet für die Gemeinden (Einzelgemeinden u. Gesamtkirche), für alle Menschen, für einzelne hervorragende Personen, für Feinde. Dabei dienen ntl. Formen als Vorbilder (vgl. die Zusammenstellung von Fürbitten in Polyc. Philad. 12, 3: für die Heiligen, für obrigkeitliche Personen, für Feinde). Die Fürbitte für die Gemeinden (Ign. Eph. 21, 2; ad Polyc. 7, 1) ist aus den Paulusbriefen bekannt; ebenso die Fürbitte für ein gefährdetes Mitglied (zB. den Bischof: Ign. Rom. 4, 2; Trall. 12, 3; Magn. 14). Zur festen gottesdienstlichen Sitte scheint die Fürbitte ‚für alle Menschen' gehört zu haben; sowohl 1 Clem. 60, 4 wie Iustin. apol. 1, 65 folgt sie unmittelbar auf die Bitten für die Gemeinde. In 1 Clem. 61, 1 steht dicht daneben die Fürbitte für die Obrigkeit (vgl. 1 Tim. 2, 1 f). Man denkt daran, daß Gott den Willen u. Sinn der Obrigkeit ändern kann (1 Clem. 62, 2; Ign. Eph. 10, 1). Wo zur Fürbitte für die Feinde aufgerufen wird, ist die Forderung Jesu Mt. 5, 44 weitergegeben (Did. 1, 3). Auch für Ignatius (Smyrn. 4, 1) scheint die Jesustradition verbindlich zu sein: er fordert Fürbitte für die ‚Tiere in Menschengestalt'. – 4) Bei der Bestimmung der Fürbitte wirken vor allem ntl. Motive nach: Did. 9, 4; 10, 5 bittet man um die Sammlung der eschatologischen Gemeinde. Bei Ignatius steht die Bitte um geistliche Güter im Vordergrund (Rom. 4, 2; Smyrn. 11, 1). Auf die konkreten Notstände der Gemeinde nimmt die Aufzählung 1 Clem. 59, 4 Rücksicht (Bedrängte, Bedrückte, Gefallene, Kranke, Irrende). Zum ersten Mal wird bei Iustin. apol. 1, 65 die Fürbitte für die Katechumenen hervorgehoben. Aber auch weltliche Erwartungen u. menschliche Tugenden, die für den Christenstand wesentlich sind, werden eingegliedert.

III. Grabinschriften, Märtyrerakten, Liturgie. a. Grabinschriften. Nach einer in der vorchristl. Welt verbreiteten Meinung waren die Geister der Verstorbenen ‚bessere u. höhere Wesen' (Hes. op. 121/6; Aristot. bei Plut. cons. ad Apollon. 27, 115 C; Hesych. s. v. κρείττονας [528 Latte]; Phot. lex. s. v. κρείττονες [350 Naber]). Demgemäß schrieb man ihnen auch höhere Macht zu u. nahm an, daß sie als Mittler zugunsten der Lebenden eingreifen könnten; daher hat man sie auch angerufen. Diese Vorstellung u. die darauf beruhende Praxis hat sich in christlichen Kreisen vielfach behauptet. Auch hier ist die Anrufung von gewöhnlichen Toten keine Seltenheit. Dafür einige epigraphische Beispiele: CIG 4 nr. 9545: 'Ανατόλι[ε] ἡμῶν προτότοκον τέκνον, ὅστις ἡμεῖν ἐδόθης πρὸς ὀλίγον χρόνον, εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν. De Rossi im Apparat zu IUR NS 4 nr. 10718: μοῦ τεκνίον . . . εὔχου περὶ ἐμοῦ καὶ . . . Pektorios v. Autun bittet in der Grabinschrift, die er seinem Vater Aschandios setzt, dieser möge gemeinsam mit der verstorbenen Mutter u. den dahingegangenen Brüdern ‚im Frieden des Fisches' seiner gedenken (krit. herausgegeben u. kommentiert: Dölger, Ichth. 2, 507/15). ILCV 2336: Vincentia in Christo, petas pro Phoebe et pro Virginio eius. Ebd. 2337: pete pro parentes tuos, Matronata Matrona! que vixit an. II, di. LII. Ebd. 2338: Attice, spiritus tus in bonu, ora pro parentibus tuis. Weitere ähnliche Inschriften ebd. 2339/57. Zum Ganzen vgl. Lucius-Anrich 19. 32/4. u. o. Sp. 13. – Aber unter den Christen überwog doch bei weitem die Meinung, daß die Toten, wenn sie nicht Märtyrer waren (über diese s. u. Sp. 21 f), im Jenseits einen mehr oder weniger leidvollen Zwischenzustand durchmachen mußten (vgl. A. Stuiber, Refrigerium interim [1957]; hier ist u. a. [61/3] die u. Sp. 21 herangezogene Dinokratesepisode ausgewertet). Die Verstorbenen haben also nach der vorherrschenden Meinung ihrerseits Fürbitte nötig. Nicht selten richten daher die Toten in ihrer Grabschrift an die Passanten die Bitte, sie möchten für sie beten. So liest man schon in der Aberkios-Inschrift (v. 19): ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ 'Αβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός (Text u. Komm. o. Bd. 1, 13). ILCV 2392 b: vos precor, o fratres, orare huc quando veni[tis] / et precibus totis patrem natumque rogatis. / . . ., / ut deus omnipotens Agapen in saecula servet. Ebd. 2353: hic requiescit in pace Sapis, qui legis ora pro me. Ebd. 2355: . . . hic requiescit in pace Gregorius una cum coniuge sua Maria, vos qui legitis, orate pro nobis peccatores. – Oft haben die Verstorbenen oder die Hinterbliebenen als Auftraggeber der Grabinschrift diese so formuliert, daß, wer sie liest, was natürlich im Altertum stets laut geschieht, schon ein Fürbitt-G. für den Toten gesprochen hat. ILCV 2376 a: Lucifere coiugi . . . meruit titulum inscribi, ut quisque de fratribus legerit, roget deu, ut sancto et innocenti spirito ad deum suscipiatur. Ebd. 2307: Kalemere, deus refrigeret spiritum tuum una cum sororis tuae Hilarae. Ebd. 2375: domine . . . suscipe anima[m]. Ebd. 2433: in pa[ce s]pirit[us]

Silvan[i]. Amen. Ebd. zahllose weitere Belege. – Viele Grabinschriften halten die *Akklamationen fest, welche die Hinterbliebenen bei der Bestattung den Toten zuriefen. Solche Akklamationen sind zB. ,vivas', ,in bono (sis)', ,in pace (dormi)', ,cum sanctis (vivas)', ,in Deo (sis)', ,refrigera' (Belege für diese knappen Wunschformeln ILCV 2188/398). Die Grab-Akklamationen stehen den Fürbitten nahe, sind aber ihrer Natur nach von ihnen verschieden.

b. Märtyrerakten. Perpetuas Martyrium hat erst begonnen, aber schon nach der ersten Etappe ihres Leidens wird ihr bewußt, daß sie jetzt ,sogleich würdig' ist (cognovi me statim dignam esse: Pass. Perp. 7 [114/6 Musurillo]), als Vermittlerin wirksame Fürsprache bei Gott einzulegen. Sie macht von dieser neuen Kompetenz Gebrauch zugunsten ihres ungetauft gestorbenen kleinen Bruders Dinokrates, der im Jenseits, wie eine Vision ihr verrät, einer ,poena' unterworfen ist. Ein zweites Gesicht zeigt ihr, daß ihre Fürsprache in der Tat wirksam war: Dinokrates befindet sich jetzt in einem glücklichen Zustand; sie sieht ihn ,refrigerantem' (Pass. Perp. 7. 8 [116 M.]). Der Märtyrer Agapios erfährt durch eine Offenbarung eine ähnliche Stärkung seiner ,fiducia' wie Perpetua; ihm wird bedeutet: Warum betest du so lange für dich u. deine Schützlinge? Denn die Erfüllung deiner Fürsprache hast du schon durch ein einziges G. erreicht (Pass. Mar. et Iac. 11, 1f [208 M.]; zur fiducia des Märtyrers vgl. L. J. Engels: o. Bd. 7, 874). Den Glauben an die Wirksamkeit der Fürsprache eines Märtyrers teilt auch die Umwelt. Daher wird Fructuosus von einem christl. Kameraden gebeten, seiner eingedenk zu sein (ut sui memor esset: Pass. Fructuosi 3, 5 [180 M.]). Fructuosus antwortet, er müsse der ganzen Kirche fürbittend gedenken (in mente me habere necesse est: ebd. 3,6). Als die Glaubensgenossen den Märtyrer Lucius baten: ,Gedenke unser (memento nostri)!', antwortete dieser: ,Gedenket ihr meiner!' Der Berichterstatter bemerkt dazu: ,Welch eine Demut des Märtyrers, der nicht einmal unmittelbar bei der Passion seine Glorie für sich in Anspruch nimmt!' (Pass. Montan. 13, 5f [226 M.]). – Bekanntlich hat die allgemeine Überzeugung der christl. Gemeinden, daß jeder, der für den Glauben gelitten hat, wenn er auch nicht für ihn gestorben ist, ein unbedingt wirksamer Fürsprecher bei Gott sei u. natürlich auch von den Bischöfen respektiert werden müsse, in der decischen Verfolgung zu Schwierigkeiten geführt: die Schwachgewordenen besorgen sich vielfach Empfehlungsbriefe von den Konfessoren (libelli pacis) u. suchen auf diese Weise ihre vorzeitige Wiederaufnahme in die Gemeinde durchzusetzen (vgl. Lietzmann, Gesch. 2^2, 232/8). – Wurde der Fürsprache der Märtyrer schon vor ihrem Tode wegen ihrer besonderen Geisterfülltheit hohe Wirksamkeit zugeschrieben, so natürlich erst recht, wenn sie ihr Martyrium vollendet hatten u. nun, so war die allgemeine Überzeugung, in Gottes Nähe weilten. Von dem Glauben an die Macht des verklärten Märtyrers u. seiner Fürsprache reden die Vätertexte, die Graffiti u. Inschriften an den Gräbern der Blutzeugen, die Einrichtung ihrer Gedenktage, die Praxis, sich, wenn möglich, ein Grab in der Nähe eines Märtyrers (,retro sanctos') zu besorgen, u. vieles andere (Belege in Fülle bei Lucius-Anrich; s. auch ILCV 1980/2187). Der tiefste Beweggrund bei allem: man wollte sich die Fürsprache des Heiligen sichern. Was man am vermeintlichen Grab der Apostel an der Via Appia liest, kennzeichnet das Anliegen, das vom 2. Jh. an im Osten, vom 3. Jh. an im Westen wohl alle Christen bewegte: ,Paule, Petre, in mente habete Sozomenum' (ILCV 2323). Wie diese u. hundert ähnliche Anrufungen gemeint waren, zeigt die Malerei in der Kammer der Veneranda hinter der Gruft der Märtyrer Nereus, Achilleus u. Petronella: die letztere begleitet ihren Schützling Veneranda zum himmlischen Richter, um dort Fürsprache für ihn einzulegen (Wilpert, Mal. Taf. 213; vgl. P. Styger, Röm. Martyrergrüfte [1935] 168 u. Taf. 76). Offenbar ist an den christl. Vorstellungen von nichtchristlicher Seite öfters Kritik geübt worden. Ihr sucht Theodrt. graec. aff. 8, 63 (SC 57, 333) zu begegnen: die Christen sehen in ihren Märtyrern nicht Götter, sondern nur Fürsprecher.

c. Liturgie. Die Nachrichten über die Rolle der Synagoge im täglichen Leben u. in der Missionsarbeit der urchristl. Gemeinde, dazu der ständig erweiterte Einblick in die strukturelle u. inhaltliche Verwandtschaft zwischen jüdischen u. altchristlichen Liturgieformularen haben in den letzten Jahrzehnten die Überzeugung heranreifen lassen, daß die alte Kirche ihren Gottesdienst in den Grundzügen nach dem Muster der synagogalen u. häuslichen Liturgie des Judentums

gestaltet hat (vgl. Baumstark, Liturgie 51/8; Jungmann 1, 20f. 25f; knapper Überblick über die Parallelen zwischen jüdischer u. christlicher Liturgie bei Klauser, Liturgiegesch. 11f). Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß insbesondere die Fürbitte nach dem Vorbild des Achtzehnbitten-G. gleich zu Beginn in jeder der beiden frühesten Hauptformen der christl. Liturgie, nämlich im Wortgottesdienst u. in der eucharistischen Mahlfeier, angesiedelt worden ist, im ersteren in einer ausführlichen, in der letzteren in einer begreiflicherweise knapperen Gestalt; man kann die letztere kurz als ‚Memento', die erstere als ‚Oratio fidelium' bezeichnen. Ein strikter Beweis für ein von Anfang an bestehendes Nebeneinander der beiden christl. Fürbittakte ist nicht zu erbringen. Denn der schon o. Sp. 17 erwähnte Satz aus 1 Tim. 2, 1 f fordert zum G. für alle Menschen, für die Herrscher u. Obrigkeiten auf, sagt aber nicht, wann u. wie das geschehen soll. Der gleichfalls schon (o. Sp. 18 f) genannte Abschnitt 1 Clem. 59, 2/4 u. 61, 1, in dem für die Gläubigen, Kranken, Irrenden u. Gefangenen gebetet wird, ist zwar offensichtlich einem liturgischen Muster nachgebildet, aber man erfährt nicht, ob das Muster zum Wortgottesdienst oder zur Mahlfeier gehörte. Der früheste zusammenhängende Bericht über die christl. Liturgie, in dem neben dem Wortgottesdienst u. der Mahlfeier auch Taufvorbereitung u. Taufakt berücksichtigt sind, findet sich bei Iustin. apol. 1, 61, 2/13 (Taufe). 65, 1/4. 67, 2/7 (Wortgottesdienst u. Mahlfeier, diese beiden ursprünglich selbständigen Liturgieakte bereits vereinigt). Zum Wortgottesdienst gehören bei Justin gemeinsame G. (κοιναὶ εὐχαί) für die Versammelten, die Neugetauften u. alle anderen auf der ganzen Welt (65, 1); die gleichen Fürbitt-G. werden 67, 4 noch einmal als εὐχαί ohne jede nähere Bestimmung genannt. Zur Mahlfeier gehören nach Justins Bericht εὐχαί u. εὐχαριστίαι (65,3). A. Baumstark: JbLiturgWiss 1 (1921) 6 möchte diese εὐχαί des Mahlgottesdienstes als Fürbitten den εὐχαριστίαι gegenüberstellen; Jungmann (2, 191_2) hat dezidiert widersprochen. Aber die Gesamtentwicklung spricht dafür, daß Baumstark recht zu geben ist. Da die nächsten Zeugen der altchristl. Liturgie, Hippolyts Apostolische Überlieferung u. der Papyrus von Dêr-Balyzeh, schweigen, läßt sich die Entwicklung des doppelten Fürbitt-G. erst vom 4. Jh. an weiter verfolgen. Sie kann hier nur in ihren Grundzügen nachgezeichnet werden. Dies schon deswegen, weil die Geschichte der Liturgieformulare der großen Kirchenbezirke, namentlich im Osten, noch kaum geklärt ist. Eine weithin hypothetische Übersicht über diese Liturgiebereiche bietet B. Botte: HdbLiturgWiss 1 (1963) 16/35.

1. Wortgottesdienst (oratio fidelium). α. Osten. Im Euchologion des Bischofs Serapion von Thmuis in Unterägypten (Funk, Const. 2, 158/94) ist es wohl der Bischof selbst, der die Fürbitten in einer zusammenhängenden Formel vorträgt: sie gelten der Gemeinde, den Behörden, den Freien u. Sklaven, den Greisen u. Kindern, den Reisenden, Gefangenen, Armen u. Kranken (Serap. euchol. 5). Die Fürbitte schließt mit der mittlerischen Konklusion u. der Doxologie. Die Gemeinde antwortet mit ‚Amen', wie es auch beim Achtzehnbitten-G. der Synagoge üblich gewesen war (Elbogen 28). Auf die Fürbitte folgt eine Segnung, die wieder mit Doxologie u. Amen endet (6). Vorausgeschickt ist dieser generellen Fürbitte eine spezielle für die Katechumenen (3), die dann offenbar mit der angefügten Segensformel (4) entlassen werden. Für besondere Fälle gab es spezielle Formeln: für die Kranken (7), die Ernte (9) u. die Kirche (10). Man erinnert sich, daß zumindest nach der Zerstörung des Tempels auch das Achtzehnbitten-G. nach Zeiten u. Bedürfnissen differenziert wurde (Elbogen 256f). Die abschließend im Euchologion mitgeteilte Fürbitte für Bischof, Klerus u. Asketen (11) ist vielleicht als tägliche zweite Formel zu verstehen, während der Bischof mit der an erster Stelle stehenden Fürbitte (9) möglicherweise vor dem Gottesdienst für sich selbst u. seine Kleriker göttlichen Beistand erbittet. Wichtig ist die Feststellung, daß die Fürbitte des Euchologions sowohl durch die Vereinigung aller Anliegen in einer einzigen, zusammenhängenden Formel wie durch die Akklamation ‚Amen' dem 13. Stück des Achtzehnbitten-G. offensichtlich noch ganz nahesteht. Die Berakah-Formel am Schluß ist freilich durch die mittlerische Konklusion mit Doxologie ersetzt. Ist die Segnung nach der Fürbitte auf der christl. Seite vielleicht durch die Berakah-Formel des jüd. Musters angeregt worden? – Wenn man sich den Fürbitten in der zeitlich nächsten Quellengruppe, Const. apost. 8, 6, 2/11; 2, 57, 14/20 (478/94. 165/7 Funk) u. Test. Dom. 1, 35

(85. 87 Rahmani) zuwendet, so empfiehlt es sich, daran zu denken, daß beide Zeugen auf der Apostolischen Kirchenordnung des Römers Hippolyt beruhen u. darum besonders wichtig sind. Hier ist die führende Rolle bei der Fürbitte im Wortgottesdienst dem Diakon zugewiesen. Dieser verkündet (κηρυττέτω) in knappen Einzelformulierungen, für welche Personen u. Anliegen Fürbitte eingelegt werden soll. Dabei folgt er dem Schema: ὑπὲρ τῆς εἰρήνης ... δεηθῶμεν, ὅπως ... Die Gemeinde antwortet auf jede einzelne Proklamation sofort mit der Akklamation Kyrie eleison (Const. apost. 8, 6, 9; 8, 9, 6; für das Test. Dom. ist diese Akklamation nur aus der Formulierung der diakonalen Proklamationen zu erschließen). In den Const. apost. werden folgende Intentionen proklamiert: Friede, Gesamtkirche, Gesamtepiskopat, Ortsbischof, Presbyter, Diakone, niederer Klerus samt Jungfrauen, Witwen u. Waisen, Eheleute, Asketen, Spender von Opfergaben u. Almosen, Neugetaufte, Kranke, Reisende, um des Glaubens willen Leidende, Feinde, Nichtgläubige, Unmündige, Anwesende, alle Christgläubigen. Im Test. Dom. erscheinen folgende Anliegen: Friede, Glaubensfestigkeit der Anwesenden, Eintracht, Geduld, Apostel, Propheten, Bekenner, Ortsbischof, Presbyter, Diakone, Presbyterfrauen (?), niederer Klerus, gewöhnliche Gläubige, Katechumenen, Imperium, Behörden, gesamte Welt, Reisende, Verfolgte, Verstorbene, Sünder, Anwesende. In beiden Quellen sind die G.anliegen bei aller Verschiedenheit in Formulierung u. Reihenfolge doch die gleichen. Nach beiden Zeugen verharren die Gläubigen während der Proklamation u. Akklamation kniend (Const. apost. 8, 10, 1; Test. Dom. 1, 35; man übersehe übrigens nicht, welche Bedeutung die bei jedem Gottesdienst wiederholte Nennung der Anliegen für die Entwicklung des Sozialempfindens in den Gemeinden haben mußte). Am Ende spricht der Bischof ein abschließendes G. (Const. apost. 8, 11; Test. Dom. 1, 35 [89 Rahmani]). Das in Const. apost. u. Test. Dom. zuerst bezeugte Schema der Fürbitte hat den Vorzug, daß es die Nennung der Anliegen u. die Akklamationen litaneiartig rasch aufeinander folgen läßt. Es wird wohl in Großstadtgemeinden entstanden sein, in denen es Schwierigkeiten machte, die Aufmerksamkeit der Gläubigen bei der Rezitation langer Formeln wachzuhalten. Es ist möglich, daß die neue Form der Fürbitte schon in Rom in den Tagen Hippolyts entwickelt worden ist, also bis in die Zeit um 200 zurückgeht. Zum Übergang vom ‚Amen' zum ‚Kyrie eleison', das sowohl atl. wie antike Ahnen hat, vgl. Dölger, Sol sal. 60/103. Vorausgegangen war der von den Gläubigen im geschlossenen Kreise verrichteten Fürbitte auch in den Const. apost. eine solche für Katechumenen, Energumenen, Taufkandidaten u. Büßer, die jeweils mit der bischöflichen Segnung u. der Entlassung der betreffenden Gruppe endete; doch ist von diesen einleitenden Fürbitten im Test. Dom. keine Rede. – Durchmustert man die leider nicht genauer datierbaren, aber jedenfalls (oft erheblich) jüngeren Liturgieformulare der Teilkirchen des Ostens sowie die patristischen Nachrichten darüber, beide von Brightman (Lit. 460/553) zusammengestellt (vgl. auch das Material bei Hanssens 230/60 § 1047/82), so konstatiert man, daß die Litaneiform der Fürbitte am Ende des Wortgottesdienstes sich mehr oder weniger allenthalben durchgesetzt hat, wenn auch nicht immer konsequent in der knappen Form, die wir kennenlernten. Entsprechend der allgemeinen Tendenz der Liturgien zu wachsen, scheint in jüngerer Zeit manchmal auch eine Verdoppelung oder gar Vervielfachung der Fürbitte eingetreten zu sein (vgl. Brightman, Lit. 33/5. 36/8. 150f. 206/8. 362f. 373f. 424f). Manche dieser ‚Verdoppelungen' könnte sich aber in nichts auflösen, wenn sich herausstellen sollte, daß im Textbuch neben der alten Einordnung eine neuere eingetragen ist, die etwa das Fürbitten-G. vor die Lesungen verlegt (s. u. Sp. 28). Die besondere Fürbitte für die Katechumenen vor deren Entlassung ist mancherorts beibehalten worden, was aber nicht bedeutet, daß sie noch praktiziert wurde; liturgische Formulare schleppen oft Überlebtes weiter. Die Bezeichnung Litanei für die neue Form des Fürbitten-G. ist u. W. im Osten nirgendwo bezeugt. Alt ist dagegen der Ausdruck ἐκτενὴ ἱκεσία (oder εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς [τοῦ Κύριε ἐλέησον]: Brightman, Lit. 314, 29f). Nach Brightman (Lit. 396) soll damit nicht angedeutet werden, daß es sich um ein langes, ausgedehntes G. handelt, sondern um ein inbrünstiges, angespanntes. Auch συναπτή (εὐχή) kommt vor; nach Brightman (Lit. 602) ist diese Bezeichnung deshalb genommen, weil das Fürbitt-G. aus mehreren Teilen zusammengefügt ist. Schließlich ist auch noch εἰρηνικά belegt; das bestätigt wohl die Beobachtung,

daß die Bitte um Frieden in der Regel die Fürbitte einleitet (Brightman, Lit. 596). Die Akklamation Kyrie eleison wird in jüngerer Zeit gelegentlich durch Παράσχου, Κύριε ersetzt (Brightman, Lit. 39, 20; 381, 16), während sich anderswo das ursprüngliche ‚Amen' immer noch behauptet (ebd. 262. 275). Wohl erst in neuerer Zeit, nach Einführung des mehrstimmigen Kunstgesanges, geht die Akklamation in feierlichen Gottesdiensten auf den Klerus oder einen Chor über. Bei einigen Liturgien hat man den Eindruck, daß die Fürbitte am Ende des Wortgottesdienstes zugunsten einer Ausweitung des Mementos innerhalb der Eucharistiefeier gekürzt ist (vgl. Brightman, Lit. 316f mit 332/7). Umgekehrt tauchen die für das Memento charakteristischen Diptychen gelegentlich schon bei der voreucharistischen Fürbitte auf (ebd. 275. 482). Besondere Beachtung verdient das Fürbitten-Formular der koptischen Jakobiten (ebd. 159). Nach diesem verkündet der Diakon die jeweilige Intention, lädt aber dann je dreimal hintereinander die Gemeinde mit dem Ruf Κλίνωμεν τὰ γόνατα, Ἀναστῶμεν ein, niederzuknien u. sich wieder zu erheben; erst danach akklamiert die Gemeinde mit Kyrie eleison. Hier wird offenbar die Kniebeugung zur Steigerung der Fürbitte benutzt. Aber es fragt sich nun doch, ob der koptische Brauch nicht bloß Verstärkung einer allgemeinen Sitte ist, ob also nicht alle Formulare ursprünglich stillschweigend voraussetzen, daß nach der Proklamation des Diakons die Gemeinde niederkniet u. eine Weile kniend in stummem G. verharrt; das Kyrie eleison wäre also nur der laute Ausklang dieses stummen G. Die röm. Verhältnisse vor dem 5. Jh. scheinen die angedeutete Hypothese zu rechtfertigen (vgl. Baumstark, Liturgie 87).

β. Westen bzw. Rom. In Rom u. den von Rom kirchlich abhängigen Bereichen des Westens hat die voreucharistische Fürbitte am Ende des Wortgottesdienstes (hier auch ‚communis oratio' genannt nach Aug. ep. 55, 34 [CSEL 34, 2, 209]) in nachjustinischer Zeit eine Entwicklung genommen, die wir, weil Quellen fehlen, nicht im einzelnen überblicken. Spätestens am Ende der Latinisierungsperiode der röm. Liturgie, also um 370, dürfte die Fürbitte folgendermaßen verlaufen sein: 1) der Bischof fordert die Gemeinde zum G. auf (Oremus, dilectissimi nobis, pro ecclesia sancta Dei, ut ...); 2) der Diakon wiederholt die Aufforderung ‚Oremus' u. fügt hinzu: ‚Flectamus genua'; 3) die Gemeinde verharrt kniend in stillem G.; 4) der Diakon ruft: ‚Levate'; 5) in G.haltung stehend folgt die Gemeinde der abschließenden, laut gesprochenen G.formel des Bischofs; 6) die Gemeinde akklamiert mit ‚Amen'. Die nach diesem Schema fortschreitende G.reihe, die heute unter der Bezeichnung ‚orationes sollemnes' noch einen wesentlichen Teil der Karfreitagsliturgie ausmacht, muß in der gegenwärtigen Formulierung schon vor 500 existiert haben; dafür spricht die Übereinstimmung des auf die Juden bezogenen Textes mit dem des spätestens 500 geläufig gewordenen ‚De gratia Dei indiculus' (11 [Denz.-B. nr. 134]). Diese westliche Form der Fürbitte war zwar abwechslungsreich, forderte aber viel Zeit u. rief in großen Gemeinden wahrscheinlich zuviel Unruhe hervor. Daher hat Gelasius I (492/6) sie, vom Karfreitag abgesehen (vgl. Baumstark, Liturgie 30), abgeschafft u. durch eine nach griechischem Muster redigierte Form im Litaneistil ersetzt. Sein Modell ist unter dem Titel ‚Deprecatio Gelasii' erhalten (krit. Text bei Capelle, Kyrie 126/8). Es macht den Diakon zum Künder der knapp bezeichneten Intentionen (‚Pro immaculata Dei vivi ecclesia') u. weist der Gemeinde die für Rom anscheinend neue Akklamation Kyrie eleison zu. Gelasius hat aber vielleicht auch schon die Konsequenz aus der Tatsache gezogen, daß die Unterscheidung zwischen Gläubigen u. Katechumenen bedeutungslos geworden war: er könnte der Fürbitte, nach gewissen Beispielen des Ostens, eine andere Stelle zugewiesen haben, nämlich den Platz vor den Lesungen (Capelle, Gélase 142/5; als östliches Beispiel wird hier Brightman, Lit. 34 genannt; vgl. dazu o. Sp. 26). Jungmann 1, 433 glaubt indessen, diese in der Tat revolutionäre Verlegung eher Gregor I zuschreiben zu sollen. Denn hundert Jahre später ist Gregor I, wohl um den Gottesdienst abzukürzen, in einem anderen Punkt noch weiter gegangen: er läßt die Gemeinde je nach der Intention statt bloß mit Kyrie eleison auch mit Christe eleison akklamieren, aber an gewöhnlichen Tagen die Proklamation der Intentionen überhaupt unterdrücken, so daß nur noch die im Wechsel vorgetragenen Rufe ‚Kyrie eleison' ‚Christe eleison' übrig bleiben. Gregors Begründung: ‚ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur' (ep. 9, 26 [MG Ep. 2, 59, 23/8]). Was Gregor I für die Wochentage vorsah, ist

in der Folge Regel für das ganze Jahr geworden. Daß der damit besiegelte Wegfall des Fürbitten-G. die Liturgie um ein wichtiges Element gebracht hat, ist andernorts dargelegt worden (vgl. Klauser, Liturgiegesch. 53/9). Unter dem Einfluß der Liturgiedeutungen Amalars wurden schließlich die gehäuften Kyrie-Akklamationen der Gemeinde reglementiert: im Hinblick auf die Trinität ließ man das Volk neunmal abwechselnd Kyrie eleison u. Christe eleison rufen (Einzelheiten bei Jungmann 1, 436/41). Die Fürbitte wurde in ihrer litaneiartigen Form offenbar volkstümlich; so empfahl sich ihre Verwendung auch für andere gottesdienstliche Gelegenheiten. Eine ‚septiformis litania', ein siebenfaches Muster der liturgischen Bittprozession, hat schon Gregor I iJ. 590 angeordnet (Greg. Tur. hist. Franc. 10, 1); dabei wurden vermutlich die Heiligen, nach dem Muster der liturgischen Bittprozession, um Fürsprache bei Gott in den Bedürfnissen der Notzeit angerufen. So entstand allmählich die ‚Allerheiligenlitanei', die bei verschiedenen Anlässen verwendet wird, aber hier nicht mehr zu untersuchen ist (vgl. Bishop 137/64; Eisenhofer 1, 193/207).

2. Eucharistiefeier (Memento). α. Osten. Verständlicherweise wurde das Bedürfnis empfunden, gewisser Personen u. Anliegen vor allem auf dem Höhepunkt der gottesdienstlichen Veranstaltungen, also bei der Mahlfeier, fürbittend zu gedenken. Der älteste ausführlichere Beleg findet sich wieder im Euchologion des Serapion (Funk, Const. 2, 158/94). Dort heißt es 13 (1), 16/9: ‚Wir haben dich, den Ungewordenen, durch den Eingeborenen im Hl. Geiste angerufen (ἐπεκαλεσάμεθα): Erbarmen finde diese Gemeinde (λαός); sie werde des Fortschritts gewürdigt; Engel mögen entsandt werden, auf daß sie der Gemeinde beistehen zur Entmachtung des Bösen u. zur Festigung der Kirche. Wir rufen aber auch an für alle Entschlafenen, denen (ὧν ἐστιν) unser Gedenken (ἀνάμνησις) gilt'. Nach Einschaltung der Namen: ‚Heilige diese Seelen, denn du kennst sie ja alle; heilige alle im Herrn Entschlafenen u. zähle sie allen deinen heiligen Mächten zu u. gib ihnen eine Stätte u. Wohnung in deinem Reich. Nimm auch die Eucharistia der Gemeinde an u. segne die, welche die Opfergaben (τὰ πρόσφορα) u. die Eucharistien dargebracht haben u. schenke Gesundheit u. Unversehrtheit u. Wohlgemutheit u. allen Fortschritt der Seele u. des Leibes dieser ganzen Gemeinde ... Durch deinen Eingeborenen ... Amen'. Wie man sicht, ist diese Fürbitte keine selbständige Formel; sie ist gedanklich u. grammatikalisch in das Eucharistie-G. (Anaphora) des Bischofs, u. zwar in den auf die Epiklese folgenden Teil, verflochten; dadurch ist eine relativ knappe Fassung notwendig geworden. Nur vier Anliegen werden in ziemlich allgemeiner Formulierung vorgetragen: religiös-sittlicher Fortschritt der Gemeinde, das jenseitige Wohlergehen der Verstorbenen, die huldvolle Aufnahme der Opferfeier u. der daran beteiligten Spender, das leibliche Wohl der Gemeinde. Die beiden mittleren Intentionen sind gegenüber der Fürbitte am Ende des Wortgottesdienstes neu (ein Ausnahmefall wurde o. Sp. 25 notiert). Wie wichtig den Gemeinden schon früh die Fürbitte für die Verstorbenen ist, verrät der Umstand, daß nach der im Text enthaltenen ‚Rubrik' ihre Namen verlesen werden; diese sind in einer Liste aufgezeichnet (vgl. O. Stegmüller, Art. Diptychon: o. Bd. 3, 1143/8; ein gelegentliches Auftreten der Diptychen in der Fürbitte des Wortgottesdienstes wurde o. Sp. 27 vermerkt). Nachdem man angefangen hatte, die Namen der Verstorbenen im Hinblick auf ihre Verlesung im Gottesdienst in einer Liste zu notieren, mußten solche Gemeindemitglieder, die durch Spenden die Eucharistiefeiern ermöglicht u. damit einen Anspruch auf ein fürbittendes Gedenken erworben hatten, darauf drängen, daß auch ihre Namen in einer Liste festgehalten u. verlesen wurden. Die damit verbundene Problematik (mit welcher Art von Spenden erwarb man Anspruch auf die Aufnahme in die Liste?) wurde wohl frühzeitig dadurch ausgeräumt, daß man in großen Gemeinden auf die Verlesung der allzu lang gewordenen Listen überhaupt verzichtete u. lediglich auf sie (u. Gottes Allwissenheit) hinwies. Während der parallele Abschnitt im Test. Dom. 1, 23 (43f Rahmani) vom zitierten Text aus dem Euchologion formal u. sachlich nur unbedeutend abweicht, fällt das entsprechende Stück Const. apost. 8, 12, 40/51 (510/4 Funk) durch die starke Spezialisierung der Anliegen u. den dadurch bedingten größeren Umfang auf. Fürbitte wird hier eingelegt bzw. das Opfer wird dargebracht für Gesamtkirche, Gesamtepiskopat, Ortsbischof, alle einzelnen Gruppen im Ortsklerus, Kaiser, Obrigkeit, Heer, Frieden, alle Kategorien der Verstorbenen von den Patriarchen bis

zu den Laien (ὧν αὐτὸς ἐπίστασαι τὰ ὀνόματα), Eheleute, Kinder, Stadt, Kranke, Sklaven, Exilierte, Proskribierte, Reisende, Feinde, Katechumenen, Energumenen, Büßer, Abwesende (8, 13, 3/10 ist u. E. eine aus einem anderen Ortsbereich stammende Dublette). – Wohl mit dem Drang zur Berücksichtigung von möglichst vielen Anliegen hängt es zusammen, daß ihre straffe Einordnung in das Eucharistie-G. allmählich gesprengt u. mit dem stereotyp wiederholten μνήσθητι, κύριε eine Einleitungsformel gefunden wird (zB. Brightman, Lit. 55/7. 130. 332/6), die eine knappe Aufzählung der Intentionen ermöglicht. Da dabei eine akklamatorische Antwort der Gemeinde im allgemeinen nicht erfolgt, kommt in diesem Fall eine förmliche Litanei nicht zustande. Die Trennung der Verlesung der ‚Diptychen der Verstorbenen' u. der ‚Diptychen der Lebenden' (Brightman, Lit. 388f) u. erst recht die Verlegung des Fürbitten-G. für die Lebenden in den der Epiklese vorausgehenden Teil der Anaphora (zB. ebd. 165/75; Baumstark, Liturgie 55f sucht hier den ursprünglichen Platz der ungeteilten Fürbitte) oder gar seine Verdoppelung u. Verdreifachung (zB. Brightman, Lit. 126/30. 138f. 206/8. 223/5. 229/31) muß man wohl als sekundär betrachten, ohne daß beim heutigen Stande der Forschung in dieser Frage schon Sicherheit zu gewinnen wäre (vgl. die Versuche von Baumstark, Messe 148/58, das Textmaterial zu ordnen). – Die Untersuchung von G. Winkler, Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung I: OrChristPer 36 (1970) 301/36 konnte nicht mehr berücksichtigt werden; vgl. ByzZ 64 (1971) 186f. Unerreichbar blieb J. van Haelst, Une ancienne prière d'intercession de la liturgie de Saint Marc (O. Tait-Petrie 415): Ancient Society 1 (Leuven 1970) 95/114; es handelt sich um ein Ostrakon. Auch hierzu vgl. ByzZ 64 (1971) 186.

β. *Westen.* In Rom ist in der Zeit, in der für uns die nachhippolytische, nun latinisierte Liturgie zuerst greifbar wird, die Fürbitte innerhalb der Eucharistiefeier so stark aufgespalten wie in den jüngeren Zeugen des Ostens. Ziemlich zu Anfang des Kanon-G. wird in Rom der Gesamtkirche, des Papstes u. der übrigen rechtgläubigen Bischöfe gedacht; ferner derer, die die Feier durch Spenden ermöglicht haben; schließlich (wie Const. apost. 8, 12, 43) der Heiligen, mit denen sich die Lebenden zu einer großen Gemeinschaft verbunden fühlen; in ihnen sieht man immer deutlicher diejenigen, die man um Fürsprache an Gottes Thron angehen kann. Am Schluß des Eucharistie-G. wird für die Toten gebetet, aber daran anschließend wieder der Anwesenden u. der Heiligen gedacht, wohl ein Anzeichen, daß hier der älteste Zustand, wie wir ihn durch die ältesten östlichen Quellen kennenlernten, noch weiterlebt. Durch den Brief des Papstes Innozenz I an Bischof Decentius von Gubbio (PL 20, 553f) wissen wir, daß iJ. 416 in Rom u. weit darüber hinaus auf die Verlesung der Namen, offenbar sowohl der Toten wie der Lebenden, aufgrund der Diptychen der größte Wert gelegt wird. Gegenüber einer andersartigen Praxis im gallischen Liturgiebereich verlangt Innozenz, die Rezitation müsse ‚innerhalb der heiligen Mysterien', also innerhalb des Eucharistie-G., erfolgen. Wann die Verlesung der Namen aufgegeben worden ist, wissen wir nicht; sie mußte vermutlich unter dem Zwang der Verhältnisse nicht lange nach Innozenz preisgegeben werden. Auch in Rom hat sich für die beiden Teile der Fürbitte innerhalb des Eucharistie-G. eine einleitende Formel herausgebildet, die dem μνήσθητι, κύριε des Ostens entspricht: ‚memento, domine'. Die von M. Andrieu, Les Ordines Romani 2 (Louvain 1948) 278_1 beiläufig geteilte Hypothese V. L. Kennedys, die Fürbitte für die Verstorbenen sei erst durch Gelasius I in den röm. Kanon eingefügt worden, ist mit der Gesamtentwicklung nicht zu vereinbaren. Zum vorliegenden Abschnitt vgl. besonders die Untersuchungen von Capelle.

3. Jüngere Fürbitten. Natürlich spielt die Fürbitte in der Liturgie später eine (freilich viel weniger bedeutsame) Rolle auch außerhalb der beiden Hauptbestandteile der Meßfeier: in der Liturgie der Heiligenfeste, im Tagzeitenoffizium sowie bei den sog. Bittprozessionen (litaniae). Das Grundlegende für das Verständnis der Heiligenfeste u. ihres Fürbittcharakters u. ihrer Fürbittformeln findet man oben im Abschnitt Märtyrerakten (o. Sp. 21f). Das Notwendigste über die Fürbittformeln im Tagzeiten-G., deren erste seit dem 4. Jh. nachweisbar sind, teilt mit J. Lechner, Liturgik des röm. Ritus[6] (1953) 356f; weiteres Material hierzu findet man in einer noch nicht abgeschlossenen Untersuchung von V. Raffa, Le intercessioni di Lodi e Vesperi: EphLiturg 86 (1972) 41/60. Über die Bitt-

prozessionen u. ihre Litaneien vgl. o. Sp. 29 u. Lechner aO. 164.

IV. Gebet für die staatliche Obrigkeit im Urteil der Väter. Die Fürbitte für die Obrigkeit bringt die Loyalität der jungen Christenheit gegenüber der heidn. Obrigkeit zum Ausdruck. Die Apologeten weisen darauf hin, welche Bedeutung diese Fürbitte für das Wohlergehen des Staates hat. Schon in den Fragmenten des Melito v. Sardes findet sich die auffällige Bemerkung, daß die Römerherrschaft ihr Gedeihen den G. der Christenheit verdanke (Euseb. h. e. 4, 26, 8: ἅπαντα λαμπρὰ καὶ ἔνδοξα κατὰ τὰς πάντων εὐχάς). Für die Apologie des Aristides (syr. Text 41 Hennecke = TU 4, 3 [1893]) besteht kein Zweifel, daß ‚wegen der Fürbitte der Christen die Erde besteht'. Tertullian weist in seiner Apologie nachdrücklich auf die Fürbitte innerhalb der Gottesdienste hin (Tert. apol. 39, 2 [CCL 1, 150]: ‚oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis'). Athanasius unterstreicht mit der durch die Gemeinde geleisteten, ausreichend bezeugten Fürbitte für den Kaiser Constantius II seine Loyalität ihm gegenüber: Εὐξώμεθα περὶ τῆς σωτηρίας τοῦ εὐσεβεστάτου Αὐγούστου Κωνσταντίου· καὶ πᾶς ὁ λαὸς εὐθὺς μιᾷ φωνῇ ἐβόα· Χριστέ, βοήθει Κωνσταντίῳ· καὶ διέμενεν οὕτως εὐχόμενος (apol. Const. 10 [SC 56, 99]). Damit wird das synagogale G. für die röm. Obrigkeit in die Struktur des christl. Gottesdienstes übernommen. Feste Formen dieser Fürbitte stellen sich in den verschiedenen Liturgien heraus. Auch wo sich die Fürbitte für die Obrigkeit zu einem eigenen Fürbitt-G. verselbständigt (Markusliturgie), ändert sich die vorgegebene Struktur des G. nicht.

V. Privatleben. Unter Voraussetzung eines Unterschieds zwischen Brief u. Epistel (Deissmann, LO[4] 193/6), zwischen christlicher u. nichtchristlicher Korrespondenz ist es für einen Vergleich mit Papyri u. Inschriften lehrreich, einen Einblick in die private Gedankenwelt u. schriftliche Formengebung des Frühchristentums zu nehmen. Die Fürbitte hat hier allgemein einen festen Platz im Alltagsleben u. führt altchristliche Motive fort, wenn auch unter Betonung des profanen Wunsches, daß es dem Adressaten gut gehen möchte. Im Brief spielen Präskript, Grußformel (εὔχομαί σε ὑγιαίνειν: Anfang; ἐρρῶσθαί σε εὔχομαι: Schluß), Erwähnung des besonderen Anliegens, Einbeziehung der Mitgrüßenden eine besondere Rolle: Πρὸ μὲν [πά]ντων εὔχομαι τῷ ὑψίστῳ θε[ῷ] περὶ τῆς σῆς ὑγίας καὶ ὁλοκληρίας, ἵνα ὑγιένοντά σε καὶ εὐθυμοῦντα ἀπολάβη⟨ς⟩ τὰ παρ' ἐμοῦ γραμματί[δ]ια (G. Ghedini, Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo [Milano 1923] 211 nr. 30, 3/5). Πρὸ μ[ὲν] πάντων [εὔ]χομαι τῷ ἐν ὑψίσ[τ]ῳ θεῷ περὶ [τῆς] ὁλοκληρίας σου (ebd. 219 nr. 32, 2/4f). Vgl. die Invokation ὁ θεὸς ἡμᾶς αἰλαιήσῃ (POxy 120, 14/6 [1, 186 Grenfell-Hunt]). Selbstverständlich enthalten auch die Briefschlüsse der Kirchenväter den Hinweis auf die Fürbitte für andere bzw. die Bitte um Fürbitte für die eigene Person (zB. Cyprian, Augustin).

VI. Gnostizismus. Innerhalb der gnostischen Schriften findet sich die Fürbitte sowohl in den christlich orientierten wie in den mandäischen.

a. Christlich-gnostische Literatur. Im mythischen Bericht des Apokryphon Johannis bitten die Äonen für die Sophia, die sich versündigt hatte (Cod. III 21, 3/6 [74f Krause-Labib]): ‚Und sie hörten das G. [ihrer R]eue u. sie baten [für] sie, ihre Brüder, u. [er] gewährte [es], der heilige, unsichtbare Geist'. Das gleiche Motiv findet sich bei Hippol. ref. 6, 31 (GCS 3, 158, 19ff: κατέφυγον οὖν πάντες οἱ αἰῶνες ἐπὶ δέησιν πατρός, ἵνα λυπουμένην τὴν Σοφίαν ἀναπαύσῃ; vgl. auch Iren. haer. 1, 3 [1, 17 Harvey]: καὶ ἱκέτιν τοῦ πατρὸς γενέσθαι· συνδεηθῆναι δὲ αὐτῇ καὶ τοὺς λοιποὺς Αἰῶνας, μάλιστα δὲ τὸν Νοῦν); die Bitte der Sophia wird unterstützt durch die übrigen Äonen, namentlich den Nus. In der späteren populär-gnostischen ‚Pistis Sophia' bittet Jesus um die Vergebung der wissentlich u. unwissentlich begangenen Sünden seiner Jünger (142 [GCS 45, 244, 10/39]), ebenso im 2. Buch des Jeû (45 [309, 1/18]). Es liegt wohl an der grundsätzlichen Abwehr gegenüber dem G., daß zB. im koptischen Thomas-Ev. (ed. A. Guillaumont u. a. [Leiden 1959]; J. Leipoldt-H.-M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi = Theolog. Forschung 20 [1960] 10/26) keine Fürbitte vorkommt: ‚u. wenn ihr betet, werdet ihr verurteilt werden' (Log. 14, 16; vgl. 92. 94 Guillaumont etc.; 12f Leipoldt-Schenke). In den dort erscheinenden Darstellungen des Kultus sind Fürbitten häufiger anzutreffen. Das mag mit dem Bewußtsein der Gemeinschaft zusammenhängen. So findet man in den Thomasakten bei der Versiegelung (27 [AAA 2,2, 142f]) u. der Mahlfeier (50 [166f])

Bitt-G. des Apostels für die Gemeindeglieder. Der Apostel hat eine besondere Vollmacht, die die Wirksamkeit der G. verbürgt. So bittet eine Frau ihn, für sie zu beten, u. der Apostel antwortet: ‚Ich bete u. bitte für euch alle . . ., daß auf euch alle das Wort Gottes sich niederlasse u. in euch wohne' (88 [203]).

b. Mandäer. Im Kult der Mandäer hat die Fürbitte einen festen Platz. Das G. u. die Lobpreisungen stellen die Verbindung zum ‚Haus des Lebens' dar; sie sind Gabe u. Geschenk der Lichtwelt, u. ihr Vollzug ist heilsnotwendig (K. Rudolph, Die Mandäer 2 [1961] 215). Möglichkeit des G. u. der Fürbitte werden aus göttlicher Anweisung abgeleitet: ‚Suchet u. findet für euch selbst, für eure Freunde, für die Freunde eurer Freunde u. für die Freunde des großen Stammes des Lebens. Eure Augen sollen sich nicht leer von mir abwenden' (Qolastā 35: M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien [1920 bzw. 1962] 66f). Dem G. des einzelnen auf der Erde kommt die himmlische Fürbitte zu Hilfe: ‚Wer mein G. von der Tibil her betet, dessen G. bete ich vom Lichtort her' (Ginzā R 366 [389, 29f Lidzbarski]; vgl. Ginzā L 66 [493, 34f Lidzbarski]). Der irdische Kultus ist hier Abbild des entsprechenden himmlischen. Von einem Boten werden die Fürbitten abgeholt u. in die Lichtwelt übermittelt (Lidzbarski, Liturgien aO. 197). Bei der Taufe opfert der Täufling ‚für das Leben der Männer unserer Väter, der wahrhaften, gläubigen Menschen, die hingeschieden sind u. die noch in ihren Körpern weilen' (ebd. 13, 9/12). Tote u. Lebende können füreinander beten u. bedürfen dieser Fürbitte.

G. Appel, De Romanorum precationibus = RGVV 7,2 (1909). – A. Baumstark, Liturgie comparée[3] (Chevetogne 1953); Die Messe im Morgenland[4] (oJ., um 1941) 99/108. 148/58. – J. Behm, Art. παράκλητος: ThWb 5, 798/812. – O. Betz, Der Paraklet (1962). – L. Biehl, Das liturgische G. für Kaiser u. Reich (1937). – E. Bishop, Liturgica historica (Oxford 1918 bzw. 1962) 116/36: Kyrie eleison; 137/64: Allerheiligenlitanei. – C. Callewaert, Les étapes de l'histoire du Kyrie: RevHistEccl 38 (1942) 20/45. – B. Capelle, Le Kyrie de la messe et le pape Gélase: RevBén 46 (1934) 126/44 = Travaux liturgiques 2 (Louvain 1962) 116/34; Le pape Gélase et la messe romaine: RevHistEccl 35 (1939) 22/34 = Travaux liturgiques 2, 135/45; Innocent I[er] et le canon de la messe: RechThAM 19 (1952) 5/16 = Travaux liturgiques 2, 236/47; L'intercession dans la messe romaine: RevBén 65 (1955) 181/91 = Travaux liturgiques 2, 248/57. – H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs[2] (Bruxelles 1933). – P. Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den röm. Inschriften u. Bildwerken = Veröffentl. Kirchenhist. Sem. München 4, 2 (1913). – I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung[4] (1931 bzw. 1962). – E. von der Goltz, Das G. in der ältesten Christenheit (1901). – F. Heiler, Das G. Eine religionsgeschichtliche u. religionspsychologische Untersuchung[5] (1923). – I. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus 3 (Roma 1932) 91/6. 230/60. 464/80. – F. Hesse, Die Fürbitte im Alten Testament, Diss. Erlangen (1949). – J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (1958); Das spätjüdische Deboragrab: ZDPV 82 (1966) 136. – N. Johansson, Parakletoi (Lund 1940). – J. A. Jungmann, Missarum sollemnia 1[5] (1962) 429/46. 462/500. 614/28; 2[5] (1962) 191/213. 295/322. – C. M. Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike u. des Urchristentums (1909). – J. P. Kirsch, Die Acclamationen u. G. der altchristl. Grabschriften (1897); Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum = Forsch. z. christl. Litt. u. Dogmengesch. 1, 1 (1900). – Th. Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte[5] (1965); Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult u. spätjüdische Heiligenverehrung = AGForschNordrhWestf 91 (1960). – J. A. Knudtzon, Assyrische G. an den Sonnengott für Staat u. königliches Haus aus der Zeit Asarhaddons u. Asurbanipals 1. 2 (1893). – E. Lucius-G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christl. Kirche (1904). – E. Marbach, Art. Manes: PW 14, 1 (1928) 1050/60. – S. Mowinckel, Die Vorstellungen des Spätjudentums vom Hl. Geist als Fürsprecher u. der johanneische Paraklet: ZNW 32 (1933) 97/130. – S. Reinach, De la prière pour les morts: Strena Helbigiana (Leipzig 1900) 245/7; Cultes, mythes et religions 1 (Paris 1905). – G. Roeder, Kulte, Orakel u. Naturverehrung im alten Ägypten (Zürich 1960). – S. Salaville, Liturgies orientales. La messe (Paris 1942) 1, 85/97; 2, 29/47. – G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien 1. Das christliche Mysterium (1921); 2. Das christliche Opfer (1922). – R. Zorn, Die Fürbitte im Spätjudentum u. im Neuen Testament (1957).

O. Michel (B III: Th. Klauser).

Gebot, göttliches s. Gesetz, Zehn Gebote.

Geburt I (medizinisch).

a. Geburtstermin 37. b. Geburtsauslösende Faktoren u. Lebewesen-Charakter des Embryos 38. c. Anzeichen nahender Geburt 39. d. Ver-

sorgung während der Geburt 40. e. Geburtsanomalien, ärztliche Maßnahmen dagegen 41.

Wir machen darauf aufmerksam, daß Fragen, die die Schwangerschaft (zB. Geschlechtsprognose, Scheinschwangerschaft, Schwangerschaft in Kopf oder Knie u.ä.) oder die Zeugung (zB. jungfräuliche G.) betreffen, nicht hier, sondern unter den entsprechenden Stichworten behandelt werden. Der vorliegende Artikel beschränkt sich strikt auf die G. als solche. Eine Trennung zwischen Nichtchristlichem u. Christlichem ist hier nicht angebracht.

a. Geburtstermin. Der im frühen Christentum nicht selten besonders hervorgehobene Zehn-Monats-Termin (zB. bei Tert. an. 37; s. J. H. Waszink im Kommentar zSt. u. E. Norden, Die G. des Kindes [1924 bzw. 1969] 61_1), der auch sonst in nichtmedizinischer Literatur römischer Zeit (zB. Verg. buc. 4, 61 u. Suet. Aug. 94, 4) eine beträchtliche Rolle spielt (s. dazu vor allem J. Carcopino, Virgile et le mystère de la IVe églogue [Paris 1930] 94), geht offenbar auf eine alte Vorstellung zurück, die in der Erzählung von der Vaterschaftsanfechtung des Ariston bei Herodot (6, 63) pointierten Ausdruck gefunden hat. Hiernach war damals die zehnmonatige Schwangerschaft ein weithin anerkanntes Dogma. Dem stand jedoch die aufgeklärte, mehr auf Empirie beruhende Meinung gegenüber, daß Frauen normalerweise sowohl Sieben- wie Neun- wie Zehn-Monatskinder gebären können (Herodt. 6, 69). Für die ältere Zeit wird man sich also zB. bei einer Angabe wie Pindars κυρίῳ ἐν μηνί (Ol. 6, 32) kaum darauf festlegen können, daß der ,richtige' Monat der G. hier der zehnte (so Fasbender 15) oder der neunte (so Liddell-Scott s.v. κύριος II 3) war. Vielleicht spielt Pindars vager Ausdruck geradezu auf die verschiedenen Möglichkeiten als solche an, die ihrerseits wiederum im Zusammenhang mit der alten Vorstellung, die G. finde statt, wenn der Embryo ,reif' ist (s.u. Sp. 38), gesehen worden sein mochten. Wie dem auch sei: die Ärzte akzeptierten, von den alten Hippokratikern an (s. Diepgen 161) bis Soran (mul. 2, 1, 1 [CMG 4, 50, 5/7]) u. in die Spätzeit hinein, die Anschauung, daß eine G. normalerweise im 7., 9. u. 10. Monat stattfinden könne. Achtmonatskinder wurden dagegen im allgemeinen für nicht lebensfähig gehalten; die alten Hippokratiker erklärten dies mit der irrigen Vorstellung, der Fötus ,stürze' am Ende des 7. Monats im Uterus (von da an kopfabwärts gelagert, vorher mit dem Kopf nach oben) u. mache unmittelbar danach, im 8. Monat, eine Periode der Schwäche durch (Diepgen 161; Fasbender 100).

b. Geburtsauslösende Faktoren u. Lebewesen-Charakter des Embryos. Alte Hochkulturen, wie etwa die indische, nahmen einfach an, die G. finde dann statt, wenn das Kind im Mutterleibe ,reif' sei (s. Fasbender 66). Diese Vorstellung nahm Galen. us. part. 15, 7 (4, 246, 18 Kühn) wieder auf: das Kind im Mutterleib müsse τέλειον sein, um sich selbst durch den Mund ernähren zu können. Zu dieser recht simpel-vagen Vorstellung tritt bei den alten Hippokratikern die Idee, der Fötus entwickle infolge wachsenden Nahrungsbedürfnisses eine Eigeninitiative zur G. (s. Diepgen 164). Die primitiv-mechanistische Vorstellung, daß das Gewicht des Fötus eine Rolle für den Eintritt der G. spiele (vgl. etwa Soran. mul. 4, 1, 6 [CMG 4, 131, 7]), findet sich bei den Hippokratikern nicht; ihnen war die Schwere des Kindes nur mit Bezug auf das Eintreten der Kopflage, die ihnen als die einzig naturgemäße galt (s. Fasbender 132), wichtig (ebd. 126_3). – Die Vorstellung von der Eigeninitiative des Embryos warf einige weitere Probleme auf. Zunächst: die Rolle des Uterus war bei den Hippokratikern dementsprechend offenbar prinzipiell passiv vorgestellt, obwohl diese die Phänomene der aktiven Uterustätigkeit (Wehen) u. der Bauchpresse als solche kannten (Fasbender 127; anders Diepgen 165). Galen nimmt hier eine (für ihn typische) Vermittlerstellung ein: einerseits nennt er, als loyaler Hippokratiker, das Argument des wachsenden Nahrungsbedürfnisses, andererseits verwirft er die Idee der aktiven Eigenbewegung des Fötus u. ihrer Bedeutung für den G.eintritt (ebenso wie er die Vorstellung des ,Stürzens' verwirft) bzw. weist er darauf hin, daß diese Eigenbewegungen erst nach dem Blasensprung wichtig werden; schließlich spricht er sowohl von einer austreibenden Kraft des Uterus wie, viel vager, von geheimnisvollen Naturkräften, durch die die G. eingeleitet werde (vgl. Stammler 62f u. Lachs 51f). – Das führt zwangsläufig zu der weiteren, gerade mit dem Blick auf das frühe Christentum so wichtigen Frage, wie weit für die Antike der Embryo ein echtes Lebewesen war. Für die Hippokratiker ist, summarisch gesprochen, der Embryo, sobald er sich bewegen kann, ein Lebewesen, wobei die Frage der Beseelung nicht diskutiert wird.

Galen sagt etwas detaillierter, daß, sobald das Herz ausgebildet ist, der Embryo nicht mehr wie eine Pflanze, sondern wie ein animal lebt (s. Lachs 34). Doch muß dies nicht Beseelung meinen in dem strikten Sinne, der den Christen in diesem Zusammenhang am Herzen lag. Selbst für Aristoteles war der Embryo nicht von Anfang an gleichmäßig beseelt. Andererseits hielten Herophilos u. die Stoiker den Embryo überhaupt nicht für beseelt, sondern nur für ein ‚physisch' bewegtes Wesen, das im übrigen lediglich Teil des Mutterleibes sei, so wie die Früchte Teile der Pflanzen u. Bäume seien (vgl. PsGalen. hist. philos. 33 [19, 330 Kühn] u. Diepgen 154). Es liegt auf der Hand, daß die Christen sich vor allem gegen die letztgenannte Auffassung wandten, wenn sie gegen die Tötung der Leibesfrucht polemisierten (s.u. Sp. 42f). Die unter Galens Namen überlieferten Schriften Εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστρός u. Περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα, die für eine uneingeschränkte Beseelung des Embryos plädieren, sind denn auch bezeichnenderweise sicher unecht u. stammen, wie Kalbfleisch für die letztgenannte nachgewiesen hat, mehr oder weniger aus neuplatonisch-christlicher Einflußsphäre (s. v. Siebold 209f; Diepgen 154; für die Unterschiede zwischen antikem u. christlichem Denken in diesem Punkt vgl. generell A. E. Crawley, Art. Foeticide: ERE 6, 56 u. J. H. Waszink, Art. Beseelung: o. Bd. 2, 176/83 mit der dort aufgeführten Lit.). – Hier sei noch erwähnt, daß, wie einige Aristophanesstellen zeigen, geburtsfördernde oder -beschleunigende Mittel (ὠκυτόκια, τικτικά) bereits im altgriechischen Volksglauben bekannt waren; für die Medizin vgl. Hippocr. mul. 1, 77 (8, 170/2 Littré).

c. Anzeichen nahender Geburt. Während der geschlossene Muttermund durchweg als sicheres Schwangerschaftszeichen galt, wurde die Öffnung des Muttermundes bei der Schwangeren dementsprechend als sicheres Anzeichen nahender Austreibung des Fötus angesehen (vgl. Temkin 70_1). Der Blasensprung war bekannt (s. Fasbender 131) u. wurde auch in außereuropäischen alten Hochkulturen als wichtig für die Diagnose der bevorstehenden G. angesehen (s. Diepgen 76). Das Fruchtwasser war ebenfalls de facto bekannt (Fasbender 130); aber noch Sorans Ausdruck ὑγρὸν γλίσχρον (mul. 2, 1, 2 [CMG 4, 50, 15f]) zeigt, daß zwar das Ausfließen dieser Flüssigkeit als Zeichen nahender G. richtig beobachtet, ihre physiologische Natur aber nicht verstanden wurde. Solchen empirisch gewonnenen Kenntnissen gegenüber waren die betreffenden anatomischen Kenntnisse zumindest in älterer Zeit noch recht lückenoder fehlerhaft. Erwähnt sei die alte Ansicht, daß bei Primiparae die Schambeine (die für einen einzigen Knochen gehalten wurden) bei der G. auseinanderträten, um dann für immer im Zustand der Diastase zu verharren (s. Fasbender 127). Soran hat demgegenüber als erster das Ligament der Schambein-Symphyse als anatomisches Faktum erwähnt (s. Temkin 182_{19}).

d. Versorgung während der Geburt. Nach mythisch-religiöser Überlieferung kniete die altgriechische Gebärende (Fasbender 14). Fasbender 132f möchte diesen (auch im modernen Griechenland angetroffenen) Volksbrauch auch für die hippokratische Medizin unterstellen. Dort ist das Knien als Gebärhaltung jedoch nicht erwähnt; die Frauen dürften damals wie später wohl häufiger, zumindest wenn sie unter Aufsicht von Hebammen oder Ärzten waren, gelegen oder gesessen haben. Hier kam die Kline, aber auch (wohl schon in älterer Zeit; s. Diepgen 174) der Gebärstuhl in Betracht. Interessant ist, daß zumindest in späterer Zeit Wert auf einen angemessenen Raum (nicht zu groß, nicht zu klein, gemäßigte Temperatur, Lüftung) gelegt wurde (s. Temkin 72_{10}). Unter den geburtserleichternden Maßnahmen wirken die Ratschläge für richtige Atmung (vgl. Soran. mul. 2, 6, 1 [CMG 4, 54, 11/20]) ausgesprochen modern. Die geburtshilfliche Technik einschließlich der Instrumente war seit altersher relativ hoch entwickelt (s. Buchheim; für ein besonderes Instrument s.u. Sp. 42f). – Zu beachten ist, daß die Leitung der G. gewöhnlich nicht dem Arzt, sondern der Hebamme oblag, die sämtliche gynäkologischen Kontrollmaßnahmen vornahm (vgl. Temkin 73_{11}); Soran betont sogar (mul. 4, 7, 1 [CMG 4, 136, 3f]), daß in schwierigen Fällen der Arzt die Hebamme zu fragen habe. So überrascht es nicht, daß Soran (mul. 1, 3/5 [CMG 4, 4/6]) der Qualifikation der Hebammen detaillierte Ausführungen widmet. Diese müssen unter anderem auch gute Psychologinnen sein. So wird gefordert (Soran. mul. 2, 5, 5 [CMG 4, 54, 8/10]), sie sollten immer im Gesichtsfeld der Gebärenden bleiben, um diese besser zu trösten u. ihr die Angst zu nehmen (die in einem ‚age of anxiety', wie E. R.

Dodds, Pagan und Christian in an age of anxiety [Cambridge 1965] die Zeit des frühen Christentums genannt hat, eine besonders starke Rolle auch in diesem Falle gespielt haben mochte). Noch bemerkenswerter ist die Forderung (Soran. mul. 2, 6, 2 [CMG 4, 54, 22f]), die Hebamme solle nicht zu sehr auf die Genitalgegend der Gebärenden schauen, damit diese sich nicht schäme u. infolgedessen verkrampfe. Nun wird, abgesehen von Einzelfällen, normalerweise wohl jede Gebärende viel zu beschäftigt sein, als daß sie derart auf ihr Schamgefühl achten könnte. Außerdem mag Sorans Forderung vielleicht auch im Hinblick auf die klassische griech. Tradition, die ein derartig spezifisches Schamgefühl wohl kaum kannte, überraschen. Sie mag aber andererseits besonders gut in eine Zeit passen, wo die Scham vor oder gar der Haß gegen Körperlich-Animalisches ein ungewöhnliches Ausmaß annehmen (vgl. Dodds aO. 29/36) u. wo frühe Christen etwa den Mädchen vom Baden abraten konnten, damit diese nicht ihren nackten Körper sähen (Hieron. ep. 107, 11 [CSEL 55, 302] scheint allerdings ein extremes u. überdies besonders gelagertes Zeugnis zu sein).

e. Geburtsanomalien, ärztliche Maßnahmen dagegen. Die Hippokratiker kannten Fuß- u. Steißlagen sowie die Retention der Nachgeburt (Fasbender 144/74). Beckenanomalien als Ursache für G.hindernisse waren, wie aufgrund der schlechten anatomischen Kenntnisse nicht anders zu erwarten (s.o. Sp. 38), nicht bekannt (Fasbender 66). Soran. mul. 4, 1/5 (CMG 4, 129/35) liefert einen Katalog von Ansichten über G.anomalien von Diokles v. Karystos an, mit kritischen Bemerkungen. Sein Hauptvorwurf ist, daß die einzelnen Autoren jeweils nur einige u. nicht alle Ursachen angegeben hätten. Ergänzend wird man sagen müssen, daß es ein Fortschritt war, wenn Herophilos u. seine Schüler die mechanischen Ursachen stärker betonten; freilich konnte dies gelegentlich über das Ziel hinausschießen (wie etwa das Argument des zu großen oder zu geringen Gewichts des Embryos als G.hindernis zeigt). Manche Ansichten waren rein spekulativ, wie zB. die, daß ein ‚verhärteter' Muttermund oder eine zu große ‚Wärme u. Feuchtigkeit' der Gebärenden die G. behindern könnten. In der späteren Antike ist der Gedanke an skelettale Anomalien der Mutter als mögliches G.hindernis wenigstens angedeutet (s. Temkin 177_7). – An Gegenmaßnahmen seien folgende genannt: Drehung der Frucht (Wendung auf den Kopf) u. Reposition vorgefallener Glieder (s. Fasbender 175/9) sowie operative Maßnahmen. Zu den operativen Maßnahmen ist zu sagen, daß sie viel häufiger als heute, u. zwar gewöhnlich unter der Voraussetzung des Todes der Leibesfrucht, ausgeführt wurden (s. Diepgen 271/5). Das ist besonders wesentlich wegen der massiven Vorwürfe, die gerade in diesem Punkt die frühen Christen den vorchristl. antiken Ärzten gemacht haben. Die Tradition, das angeblich oder tatsächlich tote Kind operativ aus dem Mutterleib zu entfernen (die sog. Embryotomie), geht weit über die griech. Zeit hinaus zurück (s. Diepgen 82f u.ö.). Die Annahme des Todes des Kindes geschah sehr rasch u. nach unseren Begriffen voreilig. Andererseits ging etwa für Soran. mul. 4, 9, 1 (CMG 4, 140, 5f) das Leben der Mutter so sehr vor, daß er notfalls auch den lebenden Fötus intrauterin zerstückelte. Wir werden uns hier daran erinnern müssen, daß im Grunde für alle antiken Ärzte der Embryo nicht als ein vollgültiges Lebewesen galt (s.o. Sp. 38f). Kritik hätte sich unter diesen Umständen vor allem gegen die vorschnelle Annahme des Todes der Leibesfrucht richten können. Stattdessen haben die frühen Christen, aufgrund ihrer prinzipiell abweichenden Ansicht über die Beseelung des Embryos (s.o. Sp. 39), die Praxis der Embryotomie (deren Maßnahmen [u.a. Zerstückelung!] außerdem sehr schockierend wirken konnten) als ‚infanticidium' u. Ärzte wie Herophilos schlicht als Mörder bezeichnet, wie vor allem die bekannte Stelle Tert. an. 25, 5 (s. Waszinks Kommentar) zeigt (für Abtreibung vgl. generell J. H. Waszink, Art. Abtreibung: o.Bd. 1, 55/60 u. F. J. Dölger, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes u. Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidn. u. christl. Antike: ACh 4 [1934] 1/61). Daß eine derartige Kritik allzuleicht in Vorurteile ausarten konnte, mag deutlich werden durch die bemerkenswerte Tatsache, daß Tertullian das bei der Embryotomie hauptsächlich benutzte Instrument als ἐμβρυοσφάκτης bezeichnet u. aus diesem Terminus die entsprechenden Schlüsse zieht, während es in Wirklichkeit ἐμβρυοθλάστης (gemeint war damit die Zerstückelung des toten Embryos) hieß (s. dazu F. Kudlien: Clio Medica 5 [1970] 104). Daß die Ärzte gewöhnlich mit der toten Leibesfrucht rechneten, zeigt im übrigen auch ein Instrumentenname

wie ὀστεολόγος, der ebenfalls in diesem Zusammenhang auftaucht (s. dazu F. Kudlien: RhMus 113 [1970] 301). – Zum ‚Kaiserschnitt' (Rettung des lebenden Kindes durch Operation) ist zu sagen, daß er offenbar nie an der lebenden Mutter ausgeführt wurde. Wir haben überhaupt keine medizinischen antiken Nachrichten über ihn, dürfen aber aus nichtmedizinischen (einschließlich der mythischen) Nachrichten schließen, daß Kinder auf diese Weise aus dem Leib der toten Mutter gerettet wurden (s. Diepgen 274f). Unter diesen Umständen brauchte das frühe Christentum gegenüber dieser Operation keine grundsätzlichen Bedenken zu haben (vgl. Geront. v. Melan. 61 [SC 90, 248f]). – Summarisch wird man sagen dürfen, daß von frühchristlicher Seite zur G.hilfe selber nichts beigetragen worden ist, während sich die frühen Christen im Vergleich zur heidnischen Antike (einschließlich der Ärzte) der Lebensrechte des Embryos besonders stark angenommen haben.

E. Buchheim, Die geburtshilflichen Operationen u. zugehörigen Instrumente des klass. Altertums = Jenaer med. hist. Beitr. 9 (1916). – P. Diepgen, Die Frauenheilkunde der Alten Welt = J. Veit-W. Stoeckel (Hrsg.), Handbuch der Gynäkologie³ 12, 1 (1937). – H. Fasbender, Entwicklungslehre, G.hilfe u. Gynäkologie in den hippokratischen Schriften (1897). – J. Lachs, Die Gynäkologie des Galen (1903). – E. C. J. von Siebold, Versuch einer Geschichte der G.hülfe (1839). – C. Stammler, Geschichte der Forschungen über den G.mechanismus von der ersten Zeit bis zur Mitte des 16. Jh., Diss. Gießen (1854). – O. Temkin, Soranus' gynaecology (transl.) (Baltimore 1956).

F. Kudlien.

Geburt II (religionsgeschichtlich).

Der im vorhergehenden Artikel behandelte physische G.vorgang ist in der Welt des

Altertums allenthalben von Gebet, Zauber u. volkstümlichem Brauchtum begleitet. Die Schwangeren rufen vor oder bei der G. Götter, meist spezielle G.gottheiten, um Hilfe an; Menschen, die einer Schwangeren übelwollen, versuchen, durch Zauber die G. zu verzögern oder zu verhindern. Vor, bei u. nach der G. werden an Mutter u. Kind vielerlei Riten vollzogen. Mehr als zu anderen Zeiten des Lebens sind Mutter u. Kind von bösen Dämonen u. anderen Gefahren bedroht, die es zu erkennen u. durch Gebet, Opfer, Magie u. schlaue Praktiken abzuwehren gilt. Nach der Vorstellung vieler Völker sind Mutter u. Kind nach dem Zeitpunkt der G. für Tage oder Wochen im kultischen Sinne unrein; sie sind während dieser Zeit vom kultischen Leben ausgeschlossen u. daher in besonderem Maße durch alles Böse gefährdet. Außer den genannten Vorgängen u. Vorstellungen, welche mit dem physischen G.geschehen verbunden sind, werden im folgenden besonders Wesen u. Wirken der G.gottheiten besprochen, unter denen wir speziell die den Gebärenden Beistand leistenden Gottheiten verstehen, also nicht allgemein Frauengottheiten oder Muttergöttinnen; manche der letzteren können freilich, wie etwa die babylonische Ištar oder die ägyptische Isis, auch als Helferinnen der Gebärenden auftreten, d.h. G.hilfe ist nur eine von mehreren Funktionen solcher Gottheiten. Ebensowenig wie Muttergottheit, Urmutter, Mutter *Erde (I. Opelt: o.Bd. 5, 1113/79) usw. gehört die Gottesmutter u. die mit ihr verbundene Vorstellung von der Jungfrauen-G. in den Bereich dieses Artikels, Maria nur insofern, als sie von christlichen Frauen in der Stunde der G. angerufen wurde wie früher Eileithyia von gebärenden Griechinnen oder Lucina von Römerinnen.

A. Nichtchristlich. I. Vorderer Orient. a. Assyrien u. Babylonien. Wie bei allen Völkern des Mittelmeerraumes u. des Vorderen Orients war die G. eines Menschen, zumal eines Knaben, bei Assyrern u. Babyloniern ein bedeutsames Ereignis, begleitet von kultischen u. magischen Verrichtungen. Die angewandten Praktiken sollten die Frau in der Schwangerschaft beschützen, den G.vorgang günstig beeinflussen, dem Kind eine glückliche Zukunft sichern.

1. Geburtsgötter. In erster Linie wandte man sich hierfür an G.götter. Unter ihnen nimmt in Babylonien Ištar, die bei den Westsemiten *Astarte hieß, eine bevorzugte Stellung ein; ihr Kult dehnte sich vom ursprünglichen Kernland über den ganzen Vorderen Orient aus u. war auch in Palästina u. Ägypten wohlbekannt; zahlreiche ältere Gottheiten wurden durch den sich ausbreitenden Ištar-Kult verdrängt. Ištar, die Allgebärerin, war als Göttin des Geschlechtslebens auch Beschützerin der Frauen, besonders der Niederkommenden. Als Göttin des (Empfangens u.) Gebärens trug sie den Gürtel um die Hüfte; über ihn wird schon in den altbabylonischen Texten von der Höllenfahrt der Göttin Ištar berichtet (Pritchard, T. 107). Gemeint ist der Gebär- oder Gebärsteingürtel (Amulette s. u. Sp. 49): die Göttin trägt ihn wie jede Frau zur Stunde der G. Das Lösen des Gürtels beim Einsetzen der Wehen beschleunigt die G. (s. Eitrem-Herter 380/5); von daher erklärt sich der Brauch, daß Frauen, denen durch die magische Handlung die G. erleichtert worden war, ihren Gürtel in den Tempel der Ištar brachten (vgl. Buschan 150). – Mit Ištar gehört zusammen oder ist identisch die sog. assyrische Mylitta. Herodot (1, 131. 199) bezeugt sie als assyrische Aphrodite. Die Deutungen des Namens als ‚Gebärerin', ‚G.helferin' (E. Schrader, Keilinschriften u. das AT[3] [1903] 423_7), ‚die Gebärenmachende' (vgl. W. H. Roscher, Art. Aphrodite: Roscher, Lex. 1, 1, 391) lassen in Mylitta die bei der menschlichen G. hilfreiche Muttergottheit Ištar erkennen (vgl. auch Widengren 121 mit Anm. 21; K. Preisendanz, Art. Mylitta: PW 16, 1 [1933] 1073 mit weiterer Literatur). – Im babylonischen Pantheon war Ea (Enki) der ‚Urquell alles Lebens', der ‚Herr der Geburten'; ihm sollten nach dem sumerischen Mythos bei der Erschaffung der Menschen die Muttergöttin Ninmaḫ u. sieben weitere Göttinnen als G.helferinnen dienen; Nammu, Eas Mutter, soll den Menschen das Schicksal bestimmen (vgl. D. O. Edzard: Haussig 58). – Entsprechende Bedeutung als G.göttin hat Sarpanitu, die Gemahlin des Ea-Sohnes Marduk (Merodach), eigentlich die ‚Silberglänzende', sekundär in volksetymologischer Umdeutung Zerbanitu (= Samen, Nachkommenschaft, Gebär-Mutter) als Muttergottheit verstanden, unter dem Beinamen Erua Göttin der Schwangerschaft. Marduk selbst, der Schöpfergott, galt als Helfer u. Löser von Fluch u. Bann; ihm stand bei der Erschaffung der Menschen Sarpanitu zur Seite, unter verschiedenen Namen identisch mit Ištar (Bêlit), der Götterherrin (Magna Mater); sie

heißt zB. ‚Mutter, welche die Lenden öffnet', ‚Herrin des Mutterleibes', ‚Herrin der G.' oder einfach ‚Mutter' (weiteres hierzu bei Pinches 643f; zur Erschaffung der Menschen durch Marduk s. Pritchard, T. 68, vgl. 99f). – Hierhin gehört auch die alte Muttergöttin Ningal, welche später, wie alle babylonischen Hauptgöttinnen, mit Ištar gleichgesetzt wurde. – Endlich sei auf die Inschrift eines in Südbabylonien gefundenen Siegelzylinders hingewiesen: ‚Edinmugi, Diener des Gottes Girra (= sumerisch Gibil; vgl. R. Frankena, Art. Girra u. Gibil: ReallexAssyr 3 [1957/71] 384), der Müttern im Kindbett beisteht, Ur-Lugaledina, der Arzt, ist dein Diener' (s. A. Leix: CIBA-Zs. 3 [1936] 852 mit Abb.).

2. Dämonen. Die zu allen Zeiten u. an allen Orten befürchtete Gefährdung der Schwangeren u. Gebärenden, der Mutter u. des Kindes findet im Glauben an böse Geister u. in deren Beschwörung Ausdruck. In babylonischer Zeit gab es zB. die Dämonengruppe der Utuk (vgl. D. O. Edzard: Haussig 47): sie sind Ausgeburten der Hölle, verhindern die Befruchtung der Frau durch den Gatten, stehlen Kinder vom Schoß der Mutter. Ähnliche Gefahr drohte von Toten, die vor der Erfüllung ihrer irdischen Pflichten verstorben waren u. daher vom Zugang zum Totenreich ausgeschlossen blieben, zB. Frauen, die bei der G. oder während der Zeit des Stillens gestorben waren (Texte u. weitere Hinweise bei Sigerist 410/2). – In Mesopotamien u. darüber hinaus war von Frauen am meisten gefürchtet der Dämon Lamaštu (frühere Schreibung: Labartu, vgl. Budge 104/23; R. Labat, Art. Fehl-G.: ReallexAssyr 3 [1957/71] 32), die ‚Räuberin', ein Dämon des Kindbettfiebers u. der Säuglingskrankheiten (sumerisch Dimme). In Keilinschrifttexten ist zu lesen, daß Lamaštu die werdende Mutter verfolgt, ihre Monate u. Tage zählt, sich hinter dem Kopf der Gebärenden aufstellt, um sich der Frucht der Schwangeren zu bemächtigen. Lamaštu, heißt es, gibt vor, das Kind stillen zu wollen, saugt ihm aber in Wirklichkeit das Blut aus (s. u. Sp. 84f). Fehl-G. vermag Lamaštu herbeizuführen, indem sie das Innere der Gebärmutter umkehrt, das Kind aus der Gebärmutter herausreißt (vgl. C. Frank, Lamaštu, Pazuzu u. andere Dämonen = MittAltorGes 14, 2 [1941]; Budge 104/23; Buschan 29f; Darstellungen der Lamaštu u. gegen sie gerichteter Amulette: M. Jastrow, Medicine of the Babylonians and Assyrians = ProcRoySocMed Sect. Hist. Med. 1914; F. Thureau Dangin: RevAssyr 18 [1921] 161/98; V. Scheil: ebd. 26 [1926] 10f; Budge Taf. XV/XVI; B. Landsberger: Bilderatl. 6 [1925] Abb. 39; gegen Lamaštu gerichtete Beschwörungen u. Riten: D. W. Myhrman: ZAssyr 16 [1902] 141/200; W. v. Soden, Orientalia NS 23 [1954] 337/44 u. ebd. 25 [1956] 141/8; vgl. Budge 117). Bei G. war auch Nergal in der Funktion des Pestgottes, des Herrn der Fieberdämonen u. Herrschers der Unterwelt, gefürchtet; wie Lamaštu mußte er vor der G. gnädig gestimmt werden. Über das Fortleben des weiblichen Dämons Lilītu bzw. Ardatlilî in der hebräischen Lilit s. K. F. Krämer: MittAltorGes 4 (1928/9) 108/21 u. u. Sp. 66.73. Neben den genannten oder in ihrem Gefolge gab es zahlreiche andere Dämonen oder Dämonengruppen, die freilich um nichts weniger gefährlich waren, wie zB. die Bösen Sieben, als deren Schwester Lamaštu galt (vgl. Chantepie, Lehrbuch 1, 574f; Sigerist 410/5).

3. Ritus, Magie, Volksglaube. Wie das Gelingen einer G. Zeichen göttlicher Gnade, so ist das Nichtgelingen Zeichen göttlichen Zornes. Daher war es selbstverständlich, daß vor oder bei der G. durch die Familie der Schwangeren oder durch einen beauftragten Priester ein Gebet an die Gottheit gerichtet wurde, von der man Hilfe erwartete; so wurde zB. Ištar angerufen oder Šamaš, der Sonnengott: ‚Möge diese Frau glücklich entbinden! Möge sie entbinden, möge sie am Leben bleiben, u. möge es dem Kinde in ihr wohlergehen. Möge sie in Gesundheit vor deiner Gottheit wandeln. Möge sie glücklich entbinden u. dich anbeten' (vgl. B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 390). Ähnlich das von Pinches 644 zitierte Gebet für eine die G. erwartende Frau. Ohne Ištars Hilfe, so heißt es, stirbt der Fötus vor der G. Über Rituale für Schwangere u. Gebärende s. R. Labat, Art. G.: ReallexAssyr 3 (1957/71) 178. – Von ungleich größerer Bedeutung als Gebete u. Rituale dürften alle Versuche gewesen sein, die Schwangere u. Gebärende vor dem verderblichen Einfluß der Dämonen zu schützen. Die beste Hilfe gegen die den Göttern, dem Schicksal, eigenem Verschulden oder mangelnder Vorsicht zuzuschreibende Gefährdung durch böse Geister versprach man sich von Beschwörungen u. Amuletten. Die einschlägigen Praktiken mußten vom Beginn der Schwangerschaft u. besonders von den beiden letzten Monaten an über den Zeitpunkt der

G. hinaus angewandt werden, um Fehl-, Früh- u. Miß-G., Verzögerung des G.aktes u. Schädigung oder Tod der Frucht u. der Mutter zu verhindern. Schon die Schwangerschaftsdiagnose war Sache des Wahrsagers. Ein babylonisches Amulett, das wahrscheinlich von einer Frau während der Schwangerschaft getragen wurde, hat den Text: ,O Bitnur, treibe die Schmerzen weit weg; kräftige den Keim u. bringe das Haupt des Menschen zu voller Entwicklung' (vgl. A. Lehmann, Aberglaube u. Zauberei[3] [1925] 50f). Weitere Nachweise über Praktiken gegen Fehl- u. Früh-G. bei R. Labat, Art. Fehl-G.: ReallexAssyr 3 (1957/71) 32 u. Art. G.: ebd. 178. Wieder ist es der in den Bergen wohnende Dämon Lamaštu, die Tochter des großen Gottes Anu, gegen welche sich wegen ihrer Grausamkeit viele Zaubergesänge u. -sprüche richteten (vgl. die o.Sp. 47f zitierte Literatur). Publikationen von Beschwörungstexten sind zusammengestellt bei Sigerist 379 mit Anm. 12/6; 406/14 mit Anm. 1/34. – Neben den Beschwörungen galten *Amulette als besonders wirksam im Kampf gegen böse Einflüsse. Eine Gruppe von Amuletten beschützte die Schwangeren vor Fehl-G., verhalf ihnen zu leichter G. u. verschaffte ihnen hinreichend Milch für die Neugeborenen (vgl. Budge 21; Beispiele für die Zeit der Schwangerschaft bei Labat, Art. G.: aO. 178). Unter den Amuletten spielt der ,Stein des Gebärens' eine hervorragende Rolle; die Frauen trugen ihn, um dem Abortus vorzubeugen u. die G. zu erleichtern. In der babylonischen Beschwörungslegende von Ištars Höllenfahrt trägt die Göttin einen Gebärsteingürtel (s. o.Sp. 46). Allgemein vermutet man in diesem Gebärstein den sog. *Adlerstein, dessen Kenntnis sich von Indien bzw. Mesopotamien aus über den ganzen Vorderen Orient u. auch nach Griechenland u. Rom ausbreitete (s. u. Sp. 94f). Wie die babylonische Legende von Etana zeigt, galt der *Adler selbst als G.helfer; er bringt das ,Kraut des Gebärens' (vgl. Pritchard, T. 117; Jeremias, Hdb. 432f; ders., ATAO 452/4). Der Adler als G.helfer lebt in orientalischen Sagen fort. – Neben dem ,Stein des Gebärens' u. dem ,Kraut des Gebärens' versprach man sich von zahlreichen anderen magischen Steinen u. Pflanzen sowie von Bändern, Ketten, Knoten usw. haltende Wirkung vor oder lösende Wirkung bei der G. (Eitrem-Herter 380/5). So heißt es zB. in dem Brief eines assyrischen Arztes an seinen Herrn: ,Die Kräuter, die ich dem König geschickt habe, sind für (zum Gebrauch bei) zwei (verschiedenen) Gelegenheiten. . . . Das eine ist wie eine Sprosse, das andere ist für den Faden in der Höhlung (?) (der Leber). Das wird der Leber sehr gut tun. Sofort wird der König, mein Herr, sagen: 'Wofür taugen sie sonst noch?' Sie nützen bei einer Entbindungsbeschwörung, sie sind gut für eine Frau in G.wehen' (R. H. Pfeiffer, State letters of Assyria [New Haven 1935] 201). Für den Zeitpunkt der G. sind prognostische Texte (,wenn eine Frau schwanger ist u. Wehen eintreten . . .') u. Leitfäden der Beschwörungskunst (,für die unter Wehen Kreißende') überliefert. Um durch eine Beschwörung normale oder schnelle G. zu gewährleisten, fanden Geschichten des Mythos in dem Sinne Anwendung, daß der Gebärenden eine glückliche G. gewünscht wurde, wie sie einst der Göttin des Mythos zuteil geworden war: Nachweise bei Labat, Art. G.: aO. 179. In ähnlicher Weise wurde der Mythos von Ea (über die Erschaffung der Menschen) zur Erleichterung menschlicher G. praktisch nachvollzogen: die hochschwangere oder gebärende Frau mußte den Text des Mythos aufsagen oder er wurde in ihrer Gegenwart rezitiert (vgl. H. Zimmern: ZAssyr 14 [1899] 292; Pritchard, T. 99f; Pinches 644; o. Sp. 46). Die Beschwörung konnte mit Massagen des Unterleibes der Gebärenden verbunden sein; zusätzlich wurden Arzneitränke u. magisch wirksame Speisen (Fleisch eines weißen Schweines, einer Schildkröte, eines Fuchses) verabreicht (vgl. Labat, Art. G.: aO. 179). Bei alledem ist zu beachten, daß die Magie ein Teil der Religion war, eine legitime Wissenschaft u. ein wichtiges Schutzmittel für den Menschen; wenn im Codex Hammurabi § 2 (2, 13/5 Driver-Miles) Zauber unter Strafe gestellt ist, so ist die schwarze Magie, der Schadenzauber, gemeint. Über Unreinheit der Frau während der Schwangerschaft u. nach der G. u. über erforderliche Reinigungsriten s. Labat, Art. G.: aO. 178f.

4. Astronomie, Astrologie, Mantik. Vgl. allgemein W. Gundel, Art. Astronomie: o. Bd. 1, 831/6 u. die dort zitierte Literatur. Seit ältester Zeit geben in Babylonien Hemerologien die für die Empfängnis oder G. eines Kindes günstigen Tage oder Monate an; vgl. die Nachweise bei Labat, Art. G.: aO. 178; ferner Pinches 643f. In später Zeit haben die Babylonier auch Horoskope für die neugebo-

renen Kinder gegeben in dem Glauben, daß die Konstellation der Planeten zum Zeitpunkt der G. Konstitution, Charakter u. Schicksal des Menschen bestimmten. Astrologie u. andere Arten der Weissagung, vor allem Leberschau u. Bechermantik (Th. Klauser – S. Grün, Art. Becher: o. Bd. 2, 37/62), erlaubten Prognosen über das Geschlecht des Kindes, Entwicklung der Schwangerschaft, Ausgang der G. Viele Arten der Weissagung bedurften kundigen Personals u. detaillierter Vorschriften; aber jedermann war es doch möglich, Öl in einen mit Wasser gefüllten Becher zu träufeln u. die Folgen zu beobachten. Eine Vorschrift (mitgeteilt bei A. Ungnad, Die Religion der Babylonier u. Assyrer [1921] 314) lautete: ‚Kommen aus dem Öl zwei Ringe hervor, von denen der eine groß, der andere klein ist, so wird die Frau des Betreffenden ein Knäblein gebären' (vgl. auch J. Hunger, Becherwahrsagung bei den Babyloniern [1903]). Abschließend sei auf die aus den G.omina gewonnene Wahrsagung hingewiesen: Priester beobachteten u. registrierten Miß-G. bei Menschen u. Tieren u. zogen daraus Schlüsse für die Zukunft (vgl. E. Ebeling, Art. G.omina: ReallexAssyr 3 [1957/71] 180 mit Literatur; Pinches 645; M. Jastrow, Babylonian-Assyrian birth-omens = RGVV 14, 5 [1914]; Sigerist 418/20 mit Literatur; Nilsson, Rel. 2², 271).

b. Persien. 1. Geburtsgötter, Dämonen. Kinderlosigkeit war in Persien ein Makel; denn Ahura Mazdā hat größeren Gefallen an den mit Kindern gesegneten Menschen (Vend. 4, 47). Kindersegen aber verdanken die Menschen den Yazatas (‚Verehrungswürdigen', d.h. den Göttern, zB. Yašt 8, 15: Tištriya; 10, 65: Mithra; Yasna 62, 10: Ātar) oder den Fravašis (‚Schutz'[geistern], zB. Yašt 13, 12/6; 10, 3; zu den beiden Gruppen vgl. Widengren 20/3. 94f). Frauen der zarathustrischen Gemeinde beteten regelmäßig um Ehemänner, die ihnen gesunde Kinder verschaffen könnten, u. um reichen Kindersegen (vgl. zB. Yašt 5, 87: Ardvi Sura Anahita). Ganz ähnlich sind Nachrichten Herodots über die Bräuche achämenidischer Zeit (vgl. 1, 136; 7, 10; 9, 111). In den meisten Fällen wandten sich schwangere Frauen an die G.göttin Anahita, von der Yašt 5, 2 sagt: ‚Die den Samen von allem Männlichen bereitet (läutert), die die Leibesfrucht von allem Weiblichen zur G. bereitet, (die) alles Weibliche leicht gebären macht, die allen weiblichen Wesen zur gehörigen rechten Zeit Milch schafft' (übers. H. Lommel, Die Yäšt's des Awesta [1927] 32; vgl. Yašt 5, 5; auch Yasna 65, 2/5 = Ardvīsūr Nyāyišn 3/6 u. Vend. 7, 16). Anahita war wie viele andere Göttinnen Vorderasiens (zB. Mâ, Kybele) eine Personifikation der fruchtbaren Natur; daher die zahlreichen Gleichsetzungen der Anahita mit anderen Göttinnen gleicher oder ähnlicher Funktion (vgl. Herodt. 1, 131: Aphrodite; dazu die Bemerkungen Widengrens 121). Mit Aphrodite hat auch nach einem Zeugnis bei Clem. Alex. protr. 5, 65, 3 (GCS 12, 50, 3f) der Bel-Priester Berossos die persische G.göttin identifiziert (F. Cumont, Art. Anaitis: PW 1, 2 [1894] 2030f; Widengren 121f. 159f. 179. 184/9 mit weiterer Literatur; Lommel aO. 26/32: Einleitung zu Yašt 5). Anahitas Beschreibung in Yašt 5, 126/8 erinnert an das Bild der Ištar. Von Anahitas Funktion als Fruchtbarkeits- u. G.göttin her ist die von den Griechen in der Regel vollzogene Gleichsetzung mit der (kleinasiatischen) *Artemis gut begreiflich (vgl. auch Ploss-Bartels 2, 559/61). Die Hinweise auf Gebete an G.götter u. G.geister lassen vermuten, daß bei den Persern aus Anlaß einer G. auch kultische Zeremonien stattfanden. Angesichts des dualistischen Systems der iranischen Religionen ist es selbstverständlich, daß Gebete an die Fruchtbarkeit u. G. fördernden Gottheiten dem Fernhalten u. Unschädlichmachen der feindlichen Dämonen (Daevas, Drug) dienen (desgleichen Beschwörungen u. Amulette).

2. Riten u. Bräuche. In der Pahlaviliteratur ist von zahlreichen Bräuchen bei Schwangerschaft u. G. berichtet, besonders vom Entzünden eines Feuers oder Lichtes im Hause der Schwangeren; hierdurch sollten offenbar die Daevas u. ihre schädlichen Einflüsse vom Hause ferngehalten werden (vgl. die Hinweise bei J. J. Modi, Art. Birth (Parsi): ERE 2, 660/2). Nach den Avestatexten gebührt der schwangeren Frau jegliche Fürsorge (vgl. Vend. 15, 8). Anläßlich einer G. in einem Hause, in dem vorher noch keine G. stattgefunden hatte, sprechen Priester Gebete. In Vend. 5 sind detaillierte Vorschriften für den Fall gegeben, daß ‚im Hause eines Mazdā'-Anbeters eine Frau in die Schwangerschaft kommt' u. ‚die Frau dann mit einem leblosen (Kind) niederkommt' (5, 45). Die Frau soll ferngehalten werden ‚dreißig Schritt vom Feuer, dreißig Schritt vom Wasser, dreißig Schritt von dem zu spreitenden Baresman

(d.h. den im Kult verwendeten Zweigbündeln), drei Schritt von den ašagläubigen Männern' (5, 48). Die Mazdā'-Anbeter sollen der Frau über eine Schranke Kleider u. Speisen reichen (vgl. weiter 5, 51: erste Speisen für eine Frau nach Tot-G.; 5, 53/8: Reinigung durch bestimmte Speisen nach drei u. nach weiteren neun Tagen). Die zwölftägige Periode der Unreinheit mit nachfolgender Läuterung wurde später auf 40 Tage ausgedehnt u. in allen G.fällen eingehalten. Ein Reinigungsbad unter Anleitung eines Priesters beendete die Unreinheit der Mutter (vgl. Modi aO. 662; auch Ploss-Bartels 3, 159). Der berauschende Trank, welcher aus der wie ein göttliches Wesen angesprochenen u. wirkenden Haomapflanze bereitet wird, verleiht ,den gebärenden Frauen herrliche Söhne u. ašagläubige Nachkommenschaft' (Yasna 9, 22); dem entspricht es, wenn in einem Pahlavitext der Mutter bei der G. ein paar Tropfen des Haomatrankes, gepreßt u. geweiht, gegeben werden; einige Tropfen wurden auch dem Neugeborenen eingeflößt (vgl. Modi aO. 662).

c. Kleinasien u. Syrien. 1. Hethiter. Sie verehrten als G.göttin Ḫannaḫanna (in der Ideographie Dingir-maḫ, die ,erhabene Gottheit', oder Nin-tu, die ,G.herrin'; Nin-tu ist Gattin des Enki im sumerischen Dilmun-Mythos, Pritchard, T. 38f, vgl. 100; im hethitischen Gilgamešepos spielt Dingir-maḫ die Rolle der babylonischen Göttin Aruru, der Muttergöttin). Ḫannaḫannas Rolle bei der Suche nach der verschwundenen Gottheit im Telipinumythos dürfte aus ihrer Funktion als G.göttin zu erklären sein (vgl. Pritchard, T. 126f; E. v. Schuler: Haussig 170f). Nach hethitischem Glauben wird dem Kind vor der G. durch die GUL-šeš sein unabänderliches Schicksal bestimmt; die GUL-šeš heißen Ḫutena u. Ḫutelura u. gehören zum hurritischen Pantheon. Im Gesang von Ullikummi (Pritchard, T. 121/5; vgl. Quellen des Alten Orients I: Die Schöpfungsmythen [1964] 163/71) spricht Kumarbi die Worte: ,Es brachten ihn zur Welt die [. . .] Frauen u. die GUL-šeš- u. Maḫ-Göttinnen legten (ihn) auf die Knie des Kumarbi. . . . Kumarbi sprach zu sich selbst: welchen Namen soll ich ihm geben, diesem Kind, das die GUL-šeš- u. Maḫ-Göttinnen mir geschenkt haben . . . ?' Die Niederschrift des menschlichen Schicksals kann auch der Sonnengott vollziehen (vgl. v. Schuler aO. 192f).

2. *Phryger.* Die phrygische Göttermutter Kybele, die Allgebärende u. Allnährerin, war speziell auch Göttin des weiblichen Geschlechts u. der G. Diese Funktion tritt bei Kybele nicht sehr hervor, darf aber aus den Gleichsetzungen mit Aphrodite, *Artemis, Hekate, die von den Griechen als Göttinnen der weiblichen Fruchtbarkeit u. der G. angerufen wurden, sowie aus folgenden Zeugnissen entnommen werden: nach Iamblich (myst. 3, 10) wurde Kybele vor allem von Frauen verehrt; Plutarch (Caes. 9, 2) nennt sie Gynaikeia; Lukian (pseudol. 11) stellt sie mit den Genetyllides (s. dazu u. Sp. 79) zusammen. Dem entspricht schließlich auch das Zusammengehen mit der persischen Anahita (vgl. A. Rapp, Art. Kybele: Roscher, Lex. 2, 1, 1643f; Gruppe, Myth. 1521/57). – Erwähnung verdient weiter der phrygische Gott Sabazios, für dessen Kult u.a. die zahlreich gefundenen Votivhände charakteristisch sind (s. u. Sp. 195), auf welchen sich wiederholt die Darstellung einer Wöchnerin mit Kind findet (vgl. die Hinweise bei Eisele, Art. Sabazios: Roscher, Lex. 4, 245/8): die Frauen spürten in der Stunde der G. die segensreiche Hand der Gottheit; Sabazios, ein Gott der Natur, Lebens- u. Todesgott zugleich, entbindet die Frauen u. schenkt den Neugeborenen Wachstum (vgl. auch Cumont, Or. Rel. 59f. 231_{60}; Schaefer, Art. Sabazios: PW 1 A 2 [1920] 1540/51; Nilsson, Rel. 2^2, 658/67 mit Literatur; H. Gressmann, Die orientalischen Religionen im hellenist.-röm. Zeitalter [1930] 110/23).

3. *Syrer, Phönizier, Kanaanäer.* Für die altsyrischen ,weiblichen Göttinnen', die insonderheit dem Leben der Frau u. somit auch der G. zugeordnet waren, sei auf die Artikel *Aschera, *Astarte u. *Atargatis u. die dort zitierte Literatur verwiesen; vgl. auch W. Röllig: Haussig 244f u. M. H. Pope: ebd. 246/52; M. Höfner, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens u. der Mandäer = Rel. d. Menschheit 10, 2 (1970) 149/64 mit weiterer Literatur; J. Gray, The legacy of Canaan (Leiden 1957) 127/30; zu Atargatis, in römischer Zeit als Dea Syria bekannt, außerdem P. Lambrechts - P. Noyen, Recherches sur le culte d'Atargatis dans le monde grec: NouvClio 6 (1954) 258/77. Interessante Einzelheiten vermitteln die mythologischen Texte aus Ugarit: Der Name des Handwerksgottes Kōṯar, des ,Erfolgreichen', ,Geschickten', wurde auf weibliche Gestalten des Mythos angewendet, die sieben Kōṯarat, welche Aufgaben bei G., Hoch-

zeit u. Tod hatten. Nach dem sehr unsicheren Text der Nikkal-Hymne, welche die Hochzeit des Mondgottes mit Nikkal (der babylonischen Ningal) besingt, sind die Kōṯarat Töchter des Neumondes; sie werden ‚Schwalben' genannt (J. Aistleitner, Die mytholog. u. kult. Texte aus Ras Schamra [Budapest 1959] 63f übersetzt, allerdings mit Vorbehalt, ‚Bildnerinnen'): ‚Höret, Kōṯarat, Töchter des Helal, ihr Schwalben. Dieses junge Weib hat einen Sohn geboren, ... schauet auf ihn, seid ihm zur Seite, nähret ihn u. verseht sein Fleisch mit Blut, ... Höret, Göttinnen, Kōṯarat, verleihet ihm Wachstum ...' (Übers. nach Aistleitner aO. u. A. Jirku, Kanaanäische Mythen u. Epen aus Ras Schamra-Ugarit [1962] 77f). Der Neumond begünstigt die G., die ‚Schwalben werden mit ehelichen Freuden u. Fruchtbarkeit in Zusammenhang gebracht' (Pope aO. 297; vgl. auch Ps. 68, 7: kôšārôt: ‚Freudenbringer'). Im Epos von Dani-il (Daniel) u. seinem Sohn Aqhat bleiben die Kōṯarat nach der G. des Aqhat sieben Tage im Hause; Dani-il bewirtet die G.feen reichlich, offenbar zum Dank für ihren Beistand vor u. bei der G. (vgl. Aistleitner aO. 69f; Jirku aO. 119; Pritchard, T. 150f; Höfner aO. 83f. 87. 165 mit weiteren Einzelheiten; Gray aO. 178). Wie parallele Texte außerhalb Ugarits zeigen (vgl. Höfner aO. 165), gehörte auch die Beschwörung feindlicher Geister zu den Aufgaben dieser ‚Sängerinnen'. Von bösen Dämonen wissen wir nicht sehr viel, da durch die altisraelitische Religion Beschwörung, Weissagung u. Zauberei der Umwelt weitgehend verdrängt oder als Abgötterei verurteilt wurden. Einige schöne Beispiele gerade für G.dämonen u. G.amulette werden jedoch von Röllig aO. 275f beschrieben (mit Quellennachweis). Über die ebenfalls in diesen Rahmen gehörende, der babylonischen Lamaštu ähnliche Dämonin Lilit s. u. Sp. 73. Über ‚rites of separation' anläßlich der G. in ugaritischen Texten, entsprechend etwa denen im Avesta (s. o. Sp. 52f zu Vend. 5, 48) oder im AT (Lev. 12), s. Gray aO. 177f. – Ergänzend sei auf die in vielen punischen Inschriften genannte weibliche Hauptgottheit der Karthager, Tanit, hingewiesen, die wohl mit Aschera, Ištar/Astarte, Kybele gleichgesetzt werden darf (vgl. K. Galling, Art. Tanit: RGG² 5 [1931] 983), ferner auf die altarabische Muttergöttin al-Ilāhat, welche bei Herodt. 1, 131 unter dem Namen Alilat mit Aphrodite Urania, Mylitta, Mitra/Anahita identifiziert wird (vgl. auch 3, 8). Die Gleichung Alilat-Aphrodite Urania findet sich auch bei Arrian. anab. 7, 20, 1 u. Strab. 16, 1, 11 (741 C; vgl. aber Baumstark, Art. Alilat: PW Suppl. 1 [1903] 59f), sowie bei Orig. c. Cels. 5, 37 (GCS 3, 41, 10/6).

d. Ägypten. 1. Geburtsgottheiten. Die Relation zwischen Alltagsleben u. Götterglauben, empirischer Medizin u. Magie zeigt sich in der Figur der Meschenet: der für die Gebärende aus G.ziegeln errichtete Sitz wird seiner Bedeutung wegen zur Göttin Meschenet personifiziert (vgl. die Hinweise bei Wiedemann 70_6; ausführlich Menascha 446/50). Diese G.göttin unterstützt nicht nur die G. selbst, sondern läßt das Kind überhaupt im Mutterleib entstehen, bildet zugleich mit dem Kind dessen Ka (s. u. Sp. 58) u. verkündet bei der G. das Schicksal des Kindes. Meschenet tritt oft im Verein mit anderen G.gottheiten auf. In einer volkstümlichen Erzählung aus dem ersten Drittel des 2. Jtsd. (s. E. Brunner-Traut [Hrsg.], Altägyptische Märchen² = Die Märchen der Weltliteratur [1965] 11/24; hier zitiert nach Erman, Lit. 64/77) gebiert Red-dedet, ‚die Frau eines Priesters des Re von Sachebu, die mit drei Kindern des Re von Sachebu schwanger geht' (Erman, Lit. 72). Als bei Red-dedet die Wehen einsetzten, ‚sagte die Majestät des Re von Sachebu zu Isis, Nephthys, Mesechent, Heket u. Chnum: ‘Auf, gehet u. entbindet die Red-dedet von den drei Kindern, die in ihrem Leibe sind’' (ebd. 73). Die Götter gingen in die G.kammer der niederkommenden Red-dedet: ‚Isis stellte sich vor sie u. Nephthys hinter sie u. Heket beschleunigte die G. Isis sagte: ‘Sei nicht stark in ihrem Leibe, so wahr du User-ref heißest.’ Da glitt das Kind auf ihren Händen heraus ... Sie wuschen es, schnitten seinen Nabel ab u. legten es auf ein Laken auf (?) einen Ziegel. Mesechent trat zu ihm u. sagte: ‘Ein König, der das Königtum in diesem Lande führen wird.’ Chnum verlieh seinem Leibe Gesundheit' (ebd. 74). Ebenso geht die G. der beiden anderen Kindern vonstatten. Es kann hier eingefügt werden, daß die Mutter nach ägyptischer Vorstellung nach der G. eine Zeitlang als unrein galt; denn Red-dedet, heißt es (ebd. 75), ‚reinigte sich mit einer 14tägigen Reinigung'. Zu Meschenet (über die weitere Entwicklung dieser G.göttin s. Bonnet, RL 458) gehören also Isis (über Isis als G.göttin vgl. zB. auch Ditt. Syll.³ 3, 1267: ἐγὼ γυναῖκα

καὶ ἄνδρα συνήγαγα. ἐγὼ γυναιξὶ δεκάμηνον βρέφος ἐνέταξα), Nephthys, Heket u. Chnum; es treten hinzu als G.gottheiten die Volksgötter Thoëris u. Bes, die den Kas entsprechenden weiblichen Hemsut, die sieben Hathoren, Thot, der Herr über die Lebenszeit, die Schicksalsgottheiten Psais (Schai) u. Thermutis u. nicht zuletzt die Geiergöttin Nechbet (über alle diese Gottheiten s. die einschlägigen Artikel bei Bonnet, RL). Bei der G. eines Gotteskindes waren die hohen Gottheiten selbstverständlich anwesend; aber auch zur G. eines Königskindes stiegen die Götter herab, um der Gebärenden beizustehen (vgl. F. Weindler, G.- u. Wochenbettdarstellungen auf altägypt. Tempelreliefs [1915]; Brunner bes. 56f. 60f. 86/8. 90/106; s. auch G. Roeder, Urkunden zur Religion des Alten Ägypten [1923] 159). Anders war es für die Mütter des einfachen Volkes; nicht ohne weiteres lassen sich die Geschichten des Mythos in dessen Welt übertragen. Wenn eine Frau aus dem Volk gebar, betete man zu den bekannten, besonders den niederen G.gottheiten; die geisterbannende Beschwörung, die im Mythos Isis selbst spricht (zB. im zitierten Text unter Verwendung eines Königsnamens), war Sache eines Priesters oder Magiers; die hilfreichen Götter selbst waren in Gestalt kleiner Statuen bei der G. anwesend. Besonders Bes u. Thoëris konnten der schwachen u. dem Angriff böser Dämonen ausgesetzten Gebärenden helfen; denn Bes, der (ursprünglich in Afrika beheimatete) häßliche, gnomenhafte Gott wirkte durch sein Aussehen apotropäisch (vgl. Wiedemann 71f; bes. H. Epstein, Gott Bes: ArchGeschMed 11 [1919] 233/55, zur G. bes. 247/9; Bonnet, RL 104f mit weiteren Hinweisen), während Thoëris, die Nilpferdgöttin, als Mutter verschiedener Götter u. ‚Herrin der magischen Schutzkräfte', die eigentliche G.-hilfe leisten konnte (vgl. Wiedemann 72; Bonnet, RL s.v. Nilpferdgöttin, bes. 531; G. Roeder, Art. Thuëris: Roscher, Lex. 5, 894/7; H. Kees, Art. Toëris: PW 6 A 2 [1937] 1643/6; Brunner 103/5). Wie die kleinen, auch als Amulette getragenen Statuen der Thoëris zeigen, galt sie als die eigentliche Patronin der Schwangeren, der Gebärenden u. der stillenden Mütter (vgl. auch Sigerist 222). Ihr ist der Funktion nach vergleichbar Heket, die froschgestaltige Spenderin des Lebens. Wie ihr Genosse Chnum (s. u. Sp. 58) oder Meschenet bildet sie das Kind im Mutterleib; sie leitet u. beschleunigt die G. (vgl. die o. Sp. 56 zitierte Erzählung u. die Nachweise bei Bonnet, RL 284f; s. M. Weber, Art. Frosch: o. Bd. 8, 525f). Als Helferin bei der G. findet sich Heket in Begleitung der Nechbet, auch wird Nechbet mit Heket identifiziert. Die geiergestaltige Nechbet war in der Funktion der G.göttin offenbar volkstümlich; sie wurde im oberägyptischen Necheb (Elkab) mit Eileithyia (Porph. bei Euseb. praep. ev. 3, 12, 3 [GCS 43, 1, 145, 2]; vgl. Strab. 17, 1, 47 [817 C]; Diod. Sic. 1, 12) gleichgesetzt (Necheb = Eileithyiaspolis; vgl. Bonnet, RL 508; Brunner 86). Damit ist die Reihe der göttlichen G.helfer keineswegs erschöpft; denn selbst der große Amun u. der große Horus gewähren G.hilfe, desgleichen die Göttinnen Neith, Selket u. andere. Im POxy 7, 1070 versichert ein Demareus seiner Frau, daß er beim großen Serapis fleißig für sie u. seine Familie bete, zumal sie ein Kind erwarte. Eine eigentümliche Vorstellung tritt uns in dem Begriff des Ka entgegen (zu dessen Definition s. Bonnet, RL 357f): Ursprünglich hatte nur der König, später jeder Mensch einen Ka, eine Art Doppelgänger, der den irdischen Menschen mit der eigentlichen Lebenskraft versieht u. ihn von der G. bis zum Tod begleitet, ohne jedoch mit dem Menschen auch zu sterben. Der Ka eines Menschen muß also gleichzeitig mit der G. gebildet werden; dies ist Sache einer G.gottheit. So heißt es in der alten Beschwörung anläßlich einer G., die G.göttin Meschenet möge ‚einen Ka . . . machen für dieses Kind, das im Leibe dieser Frau ist' (vgl. A. Erman, Zaubersprüche für Mutter u. Kind = AbhBerlin 1901, 1, 26). Bilder zeigen Chnum, den Gott der Zeugung u. der G. (‚den Bildner, der belebt'; vgl. Bonnet, RL 137; auf Amuletten: A. Delatte - Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes [Paris 1964] 255f), wie er einen dem Neugeborenen äußerlich völlig gleichenden Ka auf der Töpferscheibe bildet (vgl. ähnlich Jahwe im AT: Job 10, 8f; 33, 6; Jer. 1, 5). Die den Kas entsprechenden weiblichen Schutzgottheiten heißen Hemsut. Während dem Ka oder der Hemsut das Kind bei der G. gleichsam auf Lebenszeit anvertraut wird, bestimmen die G.gottheiten selbst, seit dem Neuen Reich insonderheit die sieben Hathoren, das Schicksal des Kindes; der allwissende Gott Thot schreibt die Lebenszeit auf den G.ziegel. Die Hathoren, sekundär aus der Frauengottheit Hathor entwickelt (vgl. u. Sp. 80f: Hera - Eileithyien), sind keine Göttin-

nen, sondern Wesen des Volksglaubens, unseren Feen vergleichbar. Die Märchen von den zwei Brüdern u. vom verwunschenen Prinzen erzählen von ihrer Tätigkeit (vgl. Erman, Lit. 204. 210; Brunner-Traut, Altägyptische Märchen aO. 24. 34).

2. Ritus, Magie, Aberglaube. Einige anläßlich der G. geübte Bräuche wurden schon angedeutet. Als verläßlichste Mittel, um den Einfluß böser Geister auf die schwangere Frau u. den G.vorgang zu verhindern, galten Beschwörungen, Gebete, Amulette u. Weihungen. Am Ende des oben zitierten Spruches an Meschenet (aus dem PBerol 3027: Erman, Zaubersprüche aO. 26) findet sich die Anweisung: ‚Zu sprechen über den beiden Ziegeln der (G.stätte von einem) Cherheb [= Vorlesepriester], (u. er lege für Nut ein Opfer hin an) Fleisch, Gänsen u. Weihrauch auf Feuer. Der diese Beschwörung vollzieht, soll ferner gekleidet sein in eine Umhüllung von feinstem Leinen u. einen Stab (?) vom Lande (?) . . . bei sich haben.' Im selben Papyrus werden Beschwörungen zum Schutz der Säuglinge am Morgen u. Abend mitgeteilt sowie Vorschriften zur Anfertigung von wirksamen Amuletten oder gar zur Vermehrung der Muttermilch gegeben (vgl. Menascha 450/7; ferner auch F. Lexa, La magie dans l'Égypte antique 2 [Paris 1925] 61). Dem Froschamulett wohnte natürlich die Kraft der Froschgöttin Heket, der Entbinderin, inne (vgl. Budge 143; Bonner 243; Bonnet, RL 198f); gleiches gilt für Thoëris-Amulette (vgl. A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter = AltOr 12, 1 [1910] 10). Beschwörungen u. Amulette begleiteten bereits Zeugung (vgl. Bonnet, RL 93/5) u. Schwangerschaft (schon Isis soll sich ein Amulett um den Hals gehängt haben, als sie sich schwanger fühlte: Plut. Is. et Os. 65 [377B]. 68 [378B]); hinzu traten Schwangerschafts- u. G.prognose (vgl. P. Diepgen, Die Frauenheilkunde der Alten Welt = J. Veit - W. Stoeckel, Handbuch der Gynäkologie[3] 12, 1 [1937] 52f zum PLond 10059; Sigerist 221. 248. 278f. 314. 329 mit Anm. 317). Von Weihungen an G.gottheiten ist wenig bekannt; Figuren der Thoëris, im G.raum aufgestellt, sollten Geister bannen u. die Entbindung erleichtern; es gab Figuren, denen Schwangere Stücke ihrer Kleidung beigaben, um sich den Segen der Göttin zu sichern; in andere Figuren wurde Milch gefüllt in dem Wunsch, die Göttin möge der Mutter Milch geben (vgl. Erman-Ranke, Äg. 311; G. Möller: ZÄgSpr 54 [1918] 138f). Dem Verscheuchen von bösen Geistern diente auch das Entzünden eines Feuers oder einer Lampe zum Zeitpunkt der G. (vgl. Bonnet, RL 190. 208; Brunner 103f); Thoëris wurde mit einem brennenden Licht dargestellt (vgl. Eileithyia u. Sp. 94, Candelifera, Lucina u. Sp. 123). Vom Aberglauben waren schließlich auch die ersten Laute des Neugeborenen begleitet: hörte man aus ihnen ein ‚ni' heraus, so meinte man, das Kind bleibe am Leben, war es ein ‚mba', so mußte es bald sterben (vgl. H. Schäfer: ZÄgSpr 44 [1907/8] 132f zu PEbers 97, 13f). Die Namengebung unmittelbar nach der G. zeichnete sich, nicht nur im Königshaus, durch die vielfache Verwendung theophorer Namen aus. Der Name bietet dem Träger den Schutz der Gottheit, aber eben nur deshalb, weil im Namen die Gottheit selbst anwesend gedacht ist (ebenso wie in ihrem Bild); der Name ist daher (wie das Gottesbild-Amulett) eine Art Talisman (vgl. H. Kees, Ägypten = HdbAltWiss 3, 1, 3, 1 [1933] 85; Bonnet, RL 501/4 mit weiterer Literatur; G. Roeder, Volksglaube im Pharaonenreich [1952] 182f mit Beispielen). Die ein wenig abseits mancher Tempel gelegenen G.häuser seien nur nebenbei erwähnt, da sie wohl ausschließlich den Vorstellungen von der G. des Gottes- u. des Königskindes zuzuordnen sind (vgl. Bonnet, RL 209f; Kees aO. 160. 162; A. Hermann: JbAC 7 [1964] 117/38). Zur G.stube als Raum des Schutzzaubers, in welchem Chnum waltet, s. Brunner 60f; zur ‚Wochenlaube' s. E. Brunner-Traut: MittInstOrForsch 3 (1955) 11/30. Literatur: F. L. Griffith, Art. Birth (Egyptian): ERE 2, 646f; Sigerist 220/3. 245/68 passim (s. auch die Abb. zu Schwangerschaft u. G.); Menascha 425/61; Ploss-Bartels 2, 670/2. 790.

II. Israel. a. Altes Testament. 1. Voraussetzungen. Nach atl. Vorstellung verwirklicht sich in der G. von Kindern der bei der Schöpfung den ersten Menschen zugesprochene Segen: ‚Seid fruchtbar u. mehrt euch, füllt die Erde an' (Gen. 1, 28; vgl. Ps. 128, 3/6). In der G. realisieren sich göttliche Zusagen (Gen. 17, 19: Sara; vgl. Lc. 1, 13. 31: Elisabeth, Maria). Der gesellschaftliche Einfluß der israelitischen Frau beruht demnach wesentlich auf ihrer Stellung als Mutter; ihre Hauptaufgabe ist die segensreiche Mehrung der Familie durch die G. von Nachkommenschaft. Kinderlosigkeit gilt daher als Unglück, ja als Fluch

u. Strafe. Die Not der Sara wird Gen. 11, 30 genannt: ‚Sara aber war unfruchtbar: sie hatte keine Kinder'. Deutlicher ist Gen. 30, 1 (Rahel zu Jakob): ‚Schaffe mir Kinder, oder ich sterbe'. Jakob führt Rahels Unfruchtbarkeit auf Gott zurück (Gen. 30, 2; vgl. auch 16, 2). Lea, als sie ‚sah, daß sie nicht mehr Mutter wurde' (Gen. 30, 9), gab ihre Leibmagd Silpa dem Jakob zur Frau, um den Kindersegen zu sichern (vgl. 16, 3: Hagar; 30, 3: Bilha; vgl. auch 1 Sam. 1, 2/7: Hanna; Gen. 20, 17f: Frauen von Gerar; Hen. aeth. 98, 5 allgemein). Das von einer als unfruchtbar geltenden oder mit einem alten Mann verheirateten Frau geborene Kind wird als Lohn Gottes verstanden (vgl. die Geschichte von Elisa u. der Sunamitin 2 Reg. 4, 8/17; J. Hempel, Gott u. Mensch im AT = BeitrWissATuNT 38[2] [1936] 197 mit Anm. 1). Als mitleiderregendes Unglück gilt auch jede Fehl-G. (hebr. nefæl, griech. ἔκτρωμα; vgl. J. Schneider, Art. ἔκτρωμα: ThWb 2, 463/5). Sie wird gefürchtet (vgl. Num. 12, 12), ihre Verhinderung durch Gottes Hilfe erhofft (Ex. 23, 26); Gewaltanwendung, die Fehl-G. zur Folge hat, wird hart bestraft (Ex. 21, 22). Die Größe des Unheils einer Fehl-G. mag man daran abschätzen, daß der Psalmist seinen Gegnern wünscht, sie möchten werden ‚wie die Fehl-G. eines Weibes, die das Licht nicht schaut' (Ps. 58, 9); ebenso an dem Wunder des Propheten Elisa in Jericho, wo ungesundes Wasser G. verhindert oder Fehl-G. verursacht: ‚Elisa ging an die Wasserquelle vor die Stadt hinaus, warf das Salz hinein u. sagte: ‘So hat der Herr gesprochen: Ich habe dieses Wasser gesund gemacht; es soll zukünftig weder Tod noch Fehl-G. daher kommen“ (2 Reg. 2, 19/22). Ohne weiteres versteht sich von daher die bildliche Verwendung des Wortes Fehl-G. für Unglückseliges, Mißratenes u. Nichtiges (vgl. Job 3, 16; Koh. 6, 3; auch 1 Cor. 15, 8). Aus der Stelle Job 3, 16 erfahren wir zudem, daß man Abortivfrüchte u. Früh-G. sorgfältig verscharrte (eig. ‚versteckte'); dieselbe Praxis wird mehrfach im Talmud besprochen (vgl. Preuss 480f). Nach alledem ist der überschwengliche Freudenruf der Israelitin nach der G. begreiflich. Eva ruft nach der G. des Kain (Gen. 4, 1): ‚Einen Menschen habe ich ins Dasein gebracht, den Herrn' (d.h. wohl: einen männlichen Nachkommen nach dem Bilde Gottes; vgl. zur Problematik der Stelle Jeremias, ATAO 116). Deutlicher noch Gen. 29, 32: ‚Lea ... gebar einen Sohn, den sie Ruben (‚Siehe, ein Sohn') nannte; ‘denn’, sagt sie, ‘der Herr hat mein Elend angesehen; ja, nun wird mein Mann mich lieb gewinnen’.' Wie die beiden Stellen zeigen, war die G. von Söhnen den Israeliten willkommener als die G. von Töchtern (s. auch o. Sp. 53). Drastisch schildert Lev. 12, 2/5 den Wertunterschied von Knaben u. Mädchen am Beispiel der kultischen Unreinheit der Wöchnerin (s. u. Sp. 67). Der Psalmist sagt ausdrücklich (127, 3): ‚Ja, Söhne sind ein Geschenk des Herrn, u. Kindersegen ist eine Belohnung' (vgl. Jer. 20, 15). Zum Thema Kindersegen vgl. auch H. Karpp, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1207f; wichtige G.geschichten im AT: Gen. 25, 21/6; 29, 31/5; 30, 1/8. 9/13. 14/20; 35, 16/8; 38, 27/30; Iudc. 13; Ruth 4, 13/7; 1 Sam. 1; 4, 19/22; 2 Reg. 4, 8/17 (vgl. auch 18/37); Jes. 66, 7/9; Hes. 16, 4/6.

2. Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt. Die Zeit zwischen Empfängnis u. G. heißt ‚lebenspendende Zeit' (vgl. 2 Reg. 4, 16f). Auf der Frau lastet infolge des Sündenfalls ein besonderer Fluch (Gen. 3, 16); der Sünde der Frau entspricht der Fluch in ihrem Geschlechtsleben; sie hat ihr Geschlecht durch die Sünde erkannt; Geschlechtsverkehr u. G. von Kindern werden die Folge sein, aber beides steht unter dem Fluch; denn ohne den Sündenfall hätte es weder Empfängnis noch G. gegeben (vgl. H. Gunkel, Genesis[6] [1964] 21; Jeremias, ATAO 109). Von dem Fluch der Eva bleiben, wie später der Talmud ausmalt, nur fromme Frauen verschont (vgl. Preuss 442f). Auch die bekannten Gelüste der Schwangeren, durch welche diese mit dem Ritualgesetz in Konflikt geraten konnten, sind eine Folge des Fluchs; sie müssen aber, ebenfalls nach späterer Ansicht, befriedigt werden (Preuss ebd.; Meyer 83). Über die Schmerzen während der Schwangerschaft spricht die Geschichte von Rebekka u. ihren Zwillingen (Gen. 25, 22f; vgl. Amos 1, 11 LXX). Im übrigen glaubte man, daß Kinder im Mutterleib ein bewußtes Leben führen (vgl. Gen. 25, 22; 38, 28; Hos. 12, 4; unabhängig vom Problem der *Beseelung des Fötus). Die schwangere Frau muß, wenn ihr Kind vom Mutterleib an ein ‚nazîr' (Gottgeweihter) sein soll, die Num. 6, 2/5 gegebenen Vorschriften für Gottgeweihte einhalten, d.h. sie darf keinen Wein oder sonst ein berauschendes Getränk zu sich nehmen u. nichts Unreines essen (vgl. Iudc. 13, 4f. 7. 13f; 1 Sam. 1, 12/6; zum Nasiräatsgelübde W. Pa-

schen, Rein u. Unrein = StudATuNT 24 [1970] 32). Mehr oder weniger volkstümliche Anschauungen über den physiologischen Ursprung des Kindes im Mutterleib finden sich Koh. 11, 5; Job 10, 10f; Sap. 7, 1/3; Hes. 37, 5/10 (s. dazu u. Sp. 70f). In jedem Falle aber ist es Gott, der nach der Empfängnis das Kind bildet, ihm den Lebensgeist einflößt u. es so zur G. bereitet (Ex. 4, 11; Ps. 21, 10f; 94, 9; 119, 73; 139, 13; Prov. 20, 12; Job 10, 8f; 33, 6; Sir. 17, 5; Jes. 44, 2; Jer. 1, 5; 4 Esr. 8, 8/11). Das einzige legitime Mittel, Gefahren für die Schwangere u. die ‚Leibesfrucht' (zB. Gen. 30, 2) abzuwehren, ist das Gebet zu Gott; von anderen Vorkehrungen in der Zeit der Schwangerschaft sagt das AT nichts. Der G.vorgang ist entsprechend Gen. 3, 16 schmerzlich; eine schmerzfreie G. gilt daher als ein Wunder von Gott, der die G. leitet. Diese Gedanken sind in Worten über das endzeitliche Jerusalem (Jes. 66, 7/9) zusammengefaßt: ‚Ehe noch die Schwangere Schmerzen empfindet, hat sie schon geboren; ehe die Wehen über sie kommen, ist sie eines Knaben genesen . . . Denn kaum in Wehen, hat Zion auch schon ihre Kinder geboren. 'Sollte ich bis zur G. bringen, dann aber die G. nicht zu Ende führen?' spricht der Herr; 'oder sollte ich, der ich gebären lasse, wieder verschließen?' spricht dein Gott.' Spätere Legenden sprechen öfters von schmerzloser G. So soll (nach Joseph. ant. Iud. 2, 217f) Jochebed bei der G. des Mose keine G.wehen verspürt haben, u. die Lehre von der schmerzlosen Niederkunft Marias ist nur eine konsequente Fortbildung solchen Glaubens (vgl. u. Sp. 151f). Während Ex. 1, 19 von der schnellen u. leichten G. der Hebräerinnen gesprochen wird, finden sich auch zahlreiche Hinweise auf schwere G. (vgl. Gen. 35, 16: Rahel; 1 Sam. 4, 19f: Frau des Pinehas; Hos. 13, 13; Jes. 37, 3). Die Pein der G.wehen dient den Propheten häufig zur Ausmalung von Jammer, Angst u. Schmerz (Sir. 19, 11; Jes. 13, 8; 26, 17; 42, 14; Jer. 4, 31). Die Hebräerin nahm zur G. eine kauernde bzw. knieende Stellung ein (1 Sam. 4, 19); eine Deutung dieser natürlichen G.stellung im Sinne der von Dieterich, Erde, besprochenen Vorstellungen (zB. bei Bertholet 136) wird man ausschließen dürfen (vgl. auch I. Opelt, Art. Erde: o.Bd. 5, 1116f). Aus Ex. 1, 16 u. Jes. 37, 3 hat man verschiedentlich auf die Verwendung eines Gebärstuhles, wie ihn die talmudische Tradition kennt, schließen wollen: aber die an beiden Stellen stehenden Begriffe 'obnāyim u. mašber sind nicht eindeutig (vgl. hierzu Preuss 459f). Auf keinen Fall hat das AT einen mit kultischen oder magischen Vorstellungen verknüpften G.sitz gekannt, der den in Ägypten gebräuchlichen G.ziegeln (s. o. Sp. 56) vergleichbar wäre. Anders verhält es sich vielleicht mit der aus Ruth 4, 14/7 u. Jer. 20, 15 zu entnehmenden Abwesenheit des Vaters bei der G. seines Kindes. Solche Abwesenheit wurde bei zahlreichen Völkern beobachtet (vgl. E. S. Hartland, Art. Birth [Introduction]: ERE 2, 636f); es könnte sein, daß alte matriarchale Vorstellungen für diesen Brauch verantwortlich sind. Als Ruth ihren Sohn Obed (‚Diener des Herrn') gebar, standen ihr Frauen (Nachbarinnen) bei; sie übten ihren Beistand bis zum Zeitpunkt der Namengebung, durch welche der Neugeborene in die soziale Gemeinschaft eingegliedert wurde: ‚Die Nachbarinnen aber legten ihm einen Namen bei . . . u. sie nannten ihn Obed' (Ruth 4, 17; zur Namengebung s. auch u. Sp. 68f). Einer G. in Abwesenheit des Vaters (oder von Männern überhaupt) stehen freilich Belege für die Niederkunft auf dem Schoß eines Mannes entgegen. Von Joseph wird gesagt, daß noch seine Urenkel ‚auf seinen Knien geboren wurden' (Gen. 50, 23), u. auch Hiobs Klage (Job 3, 12) ‚Weshalb haben sich mir Knie liebreich dargeboten u. wozu Brüste, daß ich an ihnen trinken konnte?' wird auf die Knie des Vaters zu beziehen sein. Die G. auf den Knien oder dem Schoß des Mannes stellt wohl zugleich einen symbolischen Vorgang dar: der Vater nimmt das Kind an, anerkennt das Kind, erwirbt ein Anrecht auf das Kind. Entsprechend ist Gen. 30, 3 zu verstehen; Rahel sagt zu Jakob: ‚Da hast du meine Magd Bilha; wohne ihr bei, damit sie auf meinem Schoß gebäre u. durch sie auch ich zu Kindern komme' (vgl. auch Gen. 16, 2).

3. Glaube u. Aberglaube. Das AT weiß viel von heidnischen Göttern, von Dämonen, Amuletten u. allerlei Zauberei zu berichten. Der Umgang mit derlei Götzen u. Götzenwerk war keineswegs auf die Heiden beschränkt. Aber abgesehen von den Vorstellungen des AT über Unreinheit der Wöchnerin, Erst-G. u. Namengebung (darüber u. Sp. 67/9) ist von Aberglaube u. Zauberei im Zusammenhang mit der G. wenig zu spüren. Eindeutig nimmt der Gott des AT die Funktionen der heidn. G.götter wahr (vgl. zB.

4 Esr. 8, 8/11). Zu ihm betet die unfruchtbare Israelitin um Kindersegen (zB. Hanna: 1 Sam. 1, 10/3; Isaak für Rebekka: Gen. 25, 21); denn Gott ist auch für die Unfruchtbarkeit der Frau verantwortlich (vgl. Gen. 16, 2; 30, 2): er gibt den Unfruchtbaren die Fruchtbarkeit (Gen. 30, 22) oder nimmt Frauen ihre Gebärfähigkeit u. gibt sie ihnen wieder zurück (Gen. 20, 17f); er ermöglicht die G. des Kindes (vgl. Jes. 66, 7/9). Wenn aber nach jüdischem Gesetz das Geschlechtsleben u. speziell die G. kultische Unreinheit verursacht, so läßt sich damit die Tatsache, daß Jahwe selbst ‚den Mutterleib öffnet' (Gen. 29, 31; 30, 22), nur schwer vereinigen. Man hat daher vermutet, daß Jahwe sekundär an die Stelle eines Numens getreten ist, welches den Frauen zu Fruchtbarkeit u. glücklicher Entbindung verhalf; der Name des Tales Jiphthah-El (d.h. El öffnet) könnte ein Nachhall dieser älteren Vorstellung sein (vgl. A. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten [1898] 144; Bertholet 48). Die Möglichkeit steht außer Zweifel angesichts der anhaltenden, wenngleich verpönten, Verehrung mehrerer vorderorientalischer Fruchtbarkeitsgottheiten (wie Anat, *Aschera, *Astarte, *Baal) in atl. Zeit (vgl. auch Volz 172f. 176; J. Gray, The legacy of Canaan [Leiden 1957] 127/30; E. Sellin, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte [1933] 38/51). In diesen Zusammenhang läßt sich auch der Glaube an die Fruchtbarkeit verleihende Wirkung der alten Zauberpflanze Mandragora einordnen. Wie die Geschichte von Lea u. Rahel (Gen. 30, 14/6. 22f; vgl. Test. XII Iss. 1f) zeigt, scheint die Verwendung der dûdā'îm (‚Liebesäpfel'; in LXX mit μῆλα μανδραγορῶν wiedergegeben; vgl. auch Cant. 7, 13) keinen Konflikt mit dem generellen Verbot heidnisch-abergläubischer Praktiken verursacht zu haben (vgl. K. Schneider, Art. Alraun: o. Bd. 1, 309; W. Kroll, Art. Aphrodisiacum: o. Bd. 1, 500; Kronfeld-Hovorka 1, 14; Jeremias, ATAO 357). Zur allegorischen Auslegung von Gen. 30, 14/6 u. zur Symbolik vgl. Schneider aO. 309f u. Rahner, Mythen 197/238, bes. 199/201. Unter solchen Umständen bedürfen abergläubische Vorstellungen bei u. nach der G. kaum einer Erklärung, wenn auch das AT nur höchst dürftige Hinweise gibt. Wir dürfen annehmen, daß auch nach Ansicht der Hebräer der atl. Zeit die G. eines Kindes von vielerlei Gefahren bedroht war, denen der Mensch durch Amulette u. Zauberei zu begegnen suchte (vgl. hierzu generell Budge 212/38, bes 212. 218. 224. 235f; Blau). Jes. 34, 14 ist der böse Dämon Lilit (ein der babylonischen Lamaštu [s. o. Sp. 47f] ähnliches u. auch von Syrern u. Kanaanäern gefürchtetes Gespenst) genannt; sie findet sich häufig in rabbinischer Literatur charakterisiert als Nachtgespenst, welches den Gebärenden u. den Neugeborenen gefährlich ist (s. u. Sp. 73). In dieselbe Richtung weisen die Lament. 4, 10 erwähnten Kinder fressenden lᵉbārôt (babylonisch Labartu, Lamaštu). Elemente des Aberglaubens enthält die Geschichte von Benjamins G. (Gen. 35, 16/9). Die Hebamme orakelt angesichts der schweren Niederkunft Rahels (v. 17): ‚Sei getrost, denn du wirst wieder einen Sohn haben!' Rahel nennt im Anblick des Todes ihren eben geborenen Sohn ‚Ben-Oni', d.h. ‚Sohn des Unheils', ‚mein Schmerzenskind' (‚Sohn der unheimlichen Macht, die über mir ist': L. Köhler, Der hebräische Mensch [1953] 38); Jakob wandelt den Unglücksnamen in ‚Ben-Jamin', d.h. ‚Sohn der Rechten', ‚Sohn des Glückes' (v. 18; s. auch u. Sp. 68f: Namengebung). Weiter führt die G.geschichte von Zerah u. Peres (Gen. 38, 27/30): bei der G. streckte einer der Zwillinge die Hand vor; die Hebamme band ihm einen roten Faden ums Handgelenk; aber das Kind zog die Hand wieder zurück, u. nun drängte sein Bruder nach vorn u. wurde als erster geboren, womit er den anderen um die Erst-G. brachte. Vordergründig erscheint der rote Faden als Erkennungsmal für die Erst-G., dahinter steht jedoch sicher alter Aberglaube; denn rot ist Unterweltsfarbe u. Farbe der Rechtsprechung, der rote Faden ein Unterweltsrequisit, gleichsam ein Amulett zur Abwehr von Schaden u. zur Übertragung von Lebensenergien (vgl. Jeremias, ATAO 355. 460. 802 [Motivregister s.v. rot]; E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe = RGVV 20, 1 [1925] 30; A. Hermann, Art. Farbe: o. Bd. 7, 381; I. Scheftelowitz, Das Schlingen- u. Netzmotiv im Glauben u. Brauch der Völker = RGVV 12, 2 [1912] 46f). Über die Behandlung des Neugeborenen spricht Ezechiel in dem Bild von Jerusalem, der Ehebrecherin (16, 4): das mißratene Kind wurde nicht abgenabelt, nicht mit Wasser gereinigt, ‚mit Salz nicht gesalzen' (bzw. eingerieben), nicht in Windeln gewickelt. Die späteren Erklärer der Stelle verstehen das Abreiben des Neugeborenen mit Salz, in Übereinstimmung mit antiken Ärzten, als Akt der Hygiene. Dem Salz ist

jedoch wie bei anderen Völkern auch von den Hebräern eine apotropäische, reinigende, lebensfördernde Wirkung zugeschrieben worden; es fand daher in Kult u. Brauch Verwendung. Salz gehörte zum Opfer (vgl. Lev. 2, 13; Jub. 21, 11); der ‚Salzbund' ist Bild für eine ewig gültige Abmachung (Num. 18, 19; 2 Chron. 13, 5); Elisa reinigt das verseuchte u. Fehl-G. verursachende Wasser von Jericho durch Salz (2 Reg. 2, 19/22). Das Abreiben der Kinder mit Salz unmittelbar nach der G. darf man als kultischen, zumindest jedoch magischen Akt verstehen, durch welchen das Kind gegen böse, dämonische Einwirkung geschützt werden sollte (über mögliche Verbindungen zum christlichen Taufritus s. u. Sp. 165 f).

4. Unreinheit der Wöchnerin. Nach atl. Anschauung macht das Geschlechtsleben unrein (Lev. 15, 16/8 u. ö.; vgl. H. Strathmann, Art. Askese I: o. Bd. 1, 750f); im Hintergrund steht der Fluch von Gen. 3, 16. Sexuelle Askese war daher geboten vor kultischen Handlungen (1 Sam. 21, 5) oder vor Begegnungen mit der Gottheit (Ex. 19, 15). Dementsprechend verunreinigt die G. eines Kindes die Mutter; auch bleibt die Frau nach der G. längere Zeit unrein. Diese Vorstellung hatten die Israeliten mit den Völkern der alten Welt gemeinsam (vgl. die Belege bei Roscher 93/102); das mosaische Gesetz gibt genaue Vorschriften für diesen Fall (Lev. 12, 2/8; vgl. Jub. 3, 8/14). Danach ist die Frau nach der G. eines Sohnes sieben Tage lang unrein (entsprechend den Tagen der Monatsblutung: v. 2), nach der G. einer Tochter jedoch 14 Tage (v. 5; der Unterschied wird hier nicht begründet [vgl. aber Jub. 3, 8. 10f], findet sich jedoch ebenso bei antiken Ärzten, zB. Ps-Hippocr. nat. puer. 18 [7, 498/506 Littré = 1, 392/6 Kühn]); nach diesen Fristen muß die Frau noch 33 bzw. 66 Tage im Hause bleiben ‚während der Zeit ihrer Blutreinigung' (v. 4f; vgl. Jub. 3, 10f): ‚Sie darf nichts Heiliges berühren u. nicht ins Heiligtum kommen, bis die Tage ihrer Reinigung abgelaufen sind' (v. 4). Die Zeit der Unreinheit von 40 bzw. 80 (2×40) Tagen (Jub. 3, 9. 12 werden diese Fristen mit der Schöpfung verbunden) wird durch Brand- u. Sühnopfer abgeschlossen (v. 6/8); der Priester vollzieht das vorgeschriebene Opfer u. erwirkt so die kultische Reinheit der Mutter (vgl. W. Paschen, Rein u. Unrein = StudATuNT 24 [1970] 52f). Die lukanische G.geschichte Jesu verweist ausdrücklich auf die Einhaltung der mosaischen Gesetzesbestimmung durch Maria (Lc. 2, 22. 24); der christl. Kult hat dementsprechend am 2. II. das Fest der Reinigung Mariae gefeiert, 40 (7+33) Tage nach Jesu G. (zum Symbolgehalt der Zahl 40 s. die Hinweise bei Jeremias, ATAO 825; Roscher; über das erste Bad des Neugeborenen [vgl. Hes. 16, 4] s. A. Hermann, Das erste Bad des Heilands u. des Helden in spätantiker Kunst u. Legende: JbAC 10 [1967] 61/81, bes. 80f).

5. Erstgeburt. Nach dem Gesetz forderte Jahwe die Erst-G. von allem Männlichen, vgl. Ex. 22, 28f; 34, 19; Num. 18, 15; Dtn. 15, 19 u. ö. Man kann die Gesetzesbestimmungen nur im Sinne eines regelmäßigen Menschenopfers alter Zeit verstehen. Diese Erst-G.-Opfer wurden jedoch durch die unblutige ‚Darstellung' des Erstgeborenen im Tempel u. seine Auslösung mittels einer Opferzahlung ersetzt (Ex. 34, 20). Vom ‚Darstellen' des Erstgeborenen spricht Ex. 13, 2. 12 (vgl. Lc. 2, 22f), vom Loskauf Num. 18, 16 (vgl. 3, 47). In Israel scheint die sublimierte Weihung der Erst-G. an die Gottheit unter dem Eindruck der kanaanäischen Baalreligion mitunter wieder in das ursprüngliche Menschenopfer umgeschlagen zu sein. Jedenfalls klagt das bußfertige Volk, der Baal habe seine Söhne u. Töchter gefressen (Jer. 3, 24; vgl. Ps. 106, 37f). Im Rahmen der vorderorientalischen Religionen war das Opfer der Erst-G. ein Mittel, um weiteren Kindersegen zu sichern, vergleichbar dem Opfer der Jungfräulichkeit in den Heiligtümern der Astarte (vgl. den Art. Baal: o. Bd. 1, 1063/113; ferner Volz 144f. 178f; Gaster 653).

6. Namengebung. Die Namengebung stellt für das Neugeborene das erste bedeutsame Ereignis nach der G. dar. Das AT teilt keinen exakten Termin dafür mit; die redenden Namen der Hebräer sprechen aber für eine enge Verbindung von Namengebung u. G., ja wir finden Beispiele für die Verleihung des Namens vor der G. (vgl. u. Sp. 131; Bultmann 317_2). Der Normalfall wird die Namengebung unmittelbar nach der G. gewesen sein; sie hatte ursprünglich nichts mit der *Beschneidung der Knaben am 8. Tag zu tun, wurde aber später mit dieser verbunden (Lc. 1, 59/62; 2, 21). Etwa die Hälfte der bekannten Namen sind theophore Namen, zB. Samuel, Abiel, Jehoschua (Josua, Jesus), Meribaal, auch Natan (Jehonatan). Durch solche Namen wird der Beistand des Gottes für den Namensträger erfleht bzw. magisch auf ihn

herabgezwungen. Eine andere Gruppe von Namen wünscht dem Träger eine bestimmte Eigenschaft. So ist im Namen Tamar die Schönheit des Palmbaumes verborgen, Peninna ist das Mädchen mit den vollen Haaren, Basmath die Salbenduftende. In anderen Namen drückt sich die Sorge bei der G. aus, sie sagen, was das Kind nicht werden soll: kein Gāreb (Krätziger), kein Qelîta' (Zwerg), kein Nābāl (Tor, Gottloser). Daneben kennen wir zahlreiche Abwehrnamen: Kāleb (der Hündische, Bissige), Ze'eb (Wolf), Nāḥāš (Schlange). Eine mit der G. aufs engste verbundene Gruppe stellen die Gelegenheitsnamen dar. Ein solcher ist zB. Ben-Oni: Jakob wandelt diesen durch die schwere G. Rahels verursachten Unglücksnamen in den Glücksnamen Ben-Jamin um (s. o. Sp. 66). Auch die Entstehungsgeschichte des Namens Ikabod (Ruhmlos) wird mitgeteilt (1 Sam. 4, 19/22). Zu den Gelegenheitsnamen darf man auch diejenigen rechnen, welche Rahel den Söhnen ihrer Magd Bilha gibt (Gen. 30, 6. 8): Dan (der Recht schafft) u. Naphthali (der Erkämpfte). Literatur: Jeremias, ATAO 296f. 797f (s. v. Name). 827/9 (Register der Motiv-Namen); Gaster 653; Volz 347/9; L. Köhler, Der hebräische Mensch (1953) 51/4; Bertholet 116f.

b. Nachbiblisches Judentum. 1. Voraussetzungen. Alles in Talmud u. Midrasch über Aberglauben, Magie u. volkstümliches Brauchtum Verzeichnete versteht sich als Auslegung, Konkretisierung dessen, was schon das AT sagt. Der Spielraum ist aber, wie auch die Äußerungen zum Thema G. zeigen, sehr groß, zumal atl. Worte nicht nur überinterpretiert, sondern auch zur Bestätigung nichtjüdischer Vorstellungen u. Praktiken herangezogen werden. In vielen Fällen ist damit zu rechnen, daß spätjüdische Vorstellungen ihre Wurzeln in weit früherer Zeit haben. Dies gilt vermutlich für den ganzen Bereich der Dämonologie u. des mit ihr zusammenhängenden Amulettwesens; dieser Bereich wird erst in der Literatur der Kabbala ausgeformt, aber ohne Zweifel liegen wichtige Quellen dieser Mystik bei Babyloniern u. Ägyptern u. deren griechischen Vermittlern (vgl. Bischoff, bes. Bd. 2; Gaster 653/5; Budge 212/38; I. Scheftelowitz, Alt-palästinensischer Bauernglaube [1925] Reg. s. v. Dämonen; Blau).

2. Fruchtbarkeit u. Unfruchtbarkeit. Gott schenkt die Kinder; zu den drei Schlüsseln, die in seiner Hand sind, gehört der Schlüssel zur Gebärerin (bTa'anit 2a); er wird nur ausnahmsweise einem frommen Boten wie dem Propheten Elisa (2 Reg. 4, 16) überlassen. Die Empfehlung ,Sie muß ein Amulett haben, einen Blutstein tragen' ist sinnlos, ihre Verwirklichung durch die Unfruchtbare gottlos (Gen. R. 45, 2); denn nur Gott verschließt, nur Gott öffnet. An dem wunderbaren Baum der Zukunft (Hes. 47, 12) wird das ,Blatt der Lösung' sein, welches den Mund der Stummen u. den (Mutter)mund der Unfruchtbaren löst (bMenaḥot 98a). Trotzdem werden magische Rezepte gegen Unfruchtbarkeit mitgeteilt. So sollen, in Abwandlung von Iudc. 13, die Frauen zur unfruchtbaren Gemahlin des Manoah gesagt haben: ,Wenn du Kinder bekommen willst, so nimm ein Fuchsfell, verbrenne es, mische die Asche mit Wasser u. trinke von der Flüssigkeit drei Tage hintereinander, dreimal an jedem Tag, u. du wirst Kinder bekommen' (vgl. M. Horowitz, Uralte Toseftas aus dem 2. bis 5. Jh. [1890] 19; Gaster 654; Preuss 478f).

3. Empfängnis, Schwangerschaft u. Fehlgeburt. Der Mensch entsteht aus ,einem übelriechenden Tropfen' (Pirqe 'Abot 3, 1; vgl. schon Job 10, 10; s. o. Sp. 63), in den bei der Zeugung eine reine u. von Gott hierfür geschaffene Seele eingeht. Über das Mitwirken Jahwes an der Empfängnis s. bNiddah 31a; vgl. Meyer 33/43. 115/22; zu Verbindungen mit der zeitgenössischen Philosophie (zB. bei Philo opif. m. 67; spec. leg. 3, 108) s. ebd. 37/43. 118/22. Im nachbiblischen Judentum hat die in Ansätzen bereits vorhandene Engel- u. Dämonenlehre eine starke Ausprägung erfahren (vgl. J. Michl, Art. Engel II. V/IX: o. Bd. 5, 60/97. 200/58; K. Galling, Art. Geister, Dämonen, Engel II: RGG[2] 2 [1928] 963/7; Strack-B. passim; Bousset, Rel. 320/42; K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums [1955]; Meyer 78/88). Engel u. Dämonen spielen nun auch in den Vorstellungen über die pränatale Existenz des Kindes eine größere Rolle. Vom Augenblick der Empfängnis bis zum Augenblick der G. ist ein Engel für das entstehende Leben u. den Embryo verantwortlich. Das Kind wird bereits im Mutterleib religiös unterwiesen (vgl. bes. bNiddah 30b); alle spätere Erfahrung des Kindes ist nur Wiedererinnerung an das in der embryonalen Phase Erlebte (vgl. Meyer 85/8; Gaster 654). Hier sind atl. Ansätze (vgl. o. Sp. 62) unter nichtjüdischem Einfluß weiterentwickelt. Die genannten Vor-

stellungen sind Teil eines größeren jüd. Mythos (abgedruckt u. besprochen bei Meyer 88/103; zur Herleitung aus platonischem Denken s. ebd. 103/14). Danach bringt ein Engel den Samentropfen zu Gott, der das Lebenslos des künftigen Wesens bestimmt u. ihm einen Geist eingibt, der schon vom Tag der Schöpfung an im Garten Eden auf diesen Augenblick wartet; anschließend läßt der Empfängnisengel den im Tropfen befindlichen Geist in den Mutterschoß eingehen. Zwei Engel werden zu seinem Schutz bestellt, damit er nicht als Fehl-G. aus dem Mutterleib falle. Auf dem Haupt trägt das werdende Leben ein Licht, das es die Welt sehen läßt; der Engel führt es ‚am Morgen‘ zum Paradies, ‚am Abend‘ zur Hölle, läßt es danach wieder in den Mutterleib zurückkehren, ‚u. der Heilige macht ihm Riegel u. Türen‘ (gegen Fehl-G.; zum Motiv der Türen des Mutterleibes s. die Belege bei Meyer 128/30); zum Zeitpunkt der G. löscht der Engel das Licht auf dem Haupt des Kindes u. gibt ihm den Schlag des Vergessens auf den Mund. Zum Zeitpunkt des Todes nimmt der Engel den Menschen wieder in Empfang (vgl. auch Gaster 654, sowie J. H. Waszink, Art. Beseelung: o. Bd. 2, 176/83; E. Lesky - J. H. Waszink, Art. Embryologie: o. Bd. 4, 1228/44). Hiermit hängt auch die Vorstellung zusammen, daß die Kindesbewegungen im Mutterleib Vorzeichen für den späteren Charakter oder die Religiosität des im Entstehen begriffenen Kindes sind (etwa im Anschluß an Gen. 25, 22: zB. Gen. R. 63, 6; vgl. auch Lc. 1, 41; hierzu Meyer 83/5; G. Fitzer, Art. σκιρτάω: ThWb 7, 403/5; Preuss 442f). – Für Fehl-G. werden vielfach böse Dämonen verantwortlich gemacht; auch der Böse Blick konnte diese Wirkung haben (s. B. Kötting, Art. Böser Blick: o. Bd. 2, 475). Solchem Einfluß begegnet die Schwangere am wirksamsten durch Amulette. Daher trugen Schwangere (u. Frauen, die schwanger zu werden hofften?) nach Auskunft des Talmud einen Schutzstein (bŠabbat 66b), in welchem man den auch bei Babyloniern (s. o. Sp. 49) u. in der griech.-röm. Welt (s. u. Sp. 94f) als Schwangerschafts- u. G.amulett bekannten *Adlerstein erkannt hat. Da der echte Adlerstein (Aetit) sehr selten war, gab man den Schwangeren auch andere, in ihrer Wirkung dem Aetit vermeintlich gleichwertige Steine (bŠabbat 60b). Ebenso wirksam sind Amulette jüngerer Zeit: schwangere Frauen messen mit einem Seidenfaden die Tempelmauer ab u. binden den Faden um ihre Hüften; sie legen sich einen Gürtel um, mit dem in der Synagoge eine Thorarolle umwickelt war; sie hängen sich ein Schloß um den Hals, dessen Schlüssel sie vorher weggeworfen haben (vgl. Kronfeld-Hovorka 2, 538). Bei anderen Völkern finden sich hierzu unzählige Parallelen (vgl. F. Eckstein - J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 397/411; Eitrem-Herter 380/5; I. Scheftelowitz, Das Schlingen- u. Netzmotiv im Glauben u. Brauch der Völker = RGVV 12, 2 [1912] 38/49). Neben natürlichen Ursachen für Fehl-G. werden solche aus dem Bereich des Volksglaubens erwähnt: der starke Geruch von verbranntem Fleisch (Pirqe ’Abot 5, 7), das Wehen des Südwindes (bGiṭṭin 31b), abgeschnittene Finger- u. Zehennägel, auf welche eine Schwangere versehentlich tritt (bNiddah 17a; bMo‘ed Qatan 18a). Zur Verhinderung von Fehl-G. fand wöchentlich ein offizielles Gebet statt (Donnerstag: bTa‘anit 27b). Als gute Vorbereitung für die G. galt Geschlechtsverkehr in den letzten Monaten der Schwangerschaft (bNiddah 31a; vgl. auch Aristot. hist. an. 7, 4, 584 a 31); zur Einleitung der G. ist er jedoch unstatthaft, da die Gebärende mit dem Einsetzen der Wehen als kultisch unrein gilt. Der Talmud kennt im Zusammenhang der Schwangerschaft u. G. auch die weitverbreitete Vorstellung vom Versehen; das AT hat hierfür ein Beispiel aus der Tierwelt (Gen. 30, 35/42); für menschliche G. ist wohl am bekanntesten Heliodors Geschichte von Chariklea, der Tochter des Hydaspes u. der Persina (Heliod. Aeth. 4, 8; vgl. die Beispiele bei Kronfeld-Hovorka 2, 545/7; Gaster 654; Preuss 454f). – Ein G.horoskop ist in einem, freilich stark zerstörten, Qumrân-Text mitgeteilt (Text u. engl. Übers.: J. M. Allegro, Qumrân Cave 4 = Discoveries in the Judaean Desert 5 [Oxford 1968] 88/91 [= 4 Q 186]; dazu: J. Carmignac, Les horoscopes de Qumrân: RevQumran 5 [1964/5] 199/217, bes. 199/206; M. Delcor, Recherches sur un horoscope en langue hébraïque provenant de Qumrân: ebd. 521/42; A. Dupont-Sommer: CRAcInscr 1965, 239/53).

4. Geburt u. Wochenbett. Im nachbiblischen Judentum spielt der Arzt die wichtigste Rolle bei der G. (s. Gaster 654). Sicher bezeugt ist in der Mischna u. Gemara der Gebär- oder G.stuhl (Belege bei Preuss 459f; vgl. auch Gen. R. 72, 6), von einer magischen Bedeutung desselben ist aber nichts bekannt

(vgl. auch Ploss-Bartels 2, 759f). Gebete, Zauber, Talismane u. Amulette verhelfen der Gebärenden zu leichter G. u. verwehren bösen Dämonen den Angriff auf Mutter u. Kind; vgl. allgemein Canaan, Aberglaube 77/93. Gaster (655) verweist auf den im Buch Tobit (3, 7/17; 6, 4/18; 8, 2/6) beschriebenen Räucherzauber gegen den Dämon Asmodäus; dieser Zauber soll in späterer Zeit auch gegen Heimsuchungen böser Geister anläßlich der G. verwendet worden sein. Am gefährlichsten war bei G. u. Wochenbett der Dämon der Nacht, Lilit (s. auch o. Sp. 66); außerdem wirken Agrath, der Dachdämon (s. A. Hermann, Art. Dach II: o. Bd. 3, 542; Canaan, Aberglaube 13. 22), oder Šimdon, der Geist der Zerstörung (vgl. Gaster 655). Lilit war der Sage nach ursprünglich die erste Frau Adams, ehe Gott diesem die fleischliche Eva gab. Als Dämonenweib gehört Lilit daher in die Geistergruppe der Incubi u. Succubae. Auf Kindbettamuletten ist sie zusammen mit Adam u. Eva dargestellt (über ihr Aussehen s. zB. b'Erubim 100b); über den Figuren stehen die Namen der Engel Senoi, Sansenoi, Samangelof: wo sich die Namen dieser drei Engel finden, wagt der Dämon Lilit keinen Angriff auf Mutter oder Neugeborenes. Dem Amulett können die Namen der 70 Großen Engel beigefügt sein, deren Schutz damit ebenfalls gewährleistet ist (vgl. Bischoff 2, 196/9; Budge 224/6; Gaster 655; Jeremias, ATAO 684; Bonner 210; Ploss-Bartels 3, 19f; Canaan, Dämonenglaube 7f). In allen Lebenslagen, besonders aber bei der G., war die Thora ein wirksamer Schutz, unbesieglich in Synagoge u. Privathaus. Obwohl die Thorarolle als Kindbettamulett erst für spätere Zeit überliefert ist (vgl. Bischoff 2, 206; Budge 235f; Ploss-Bartels 3, 20 mit Abb. aus dem 18. Jh.), wird man in Anbetracht der Bedeutung des Pentateuch auf ihre Verwendung im Spätjudentum überhaupt schließen dürfen. Dies wird auch für viele von Gaster (656/9) mitgeteilte Amulette u. Praktiken aus dem 6./18. Jh. zutreffen. So wendet sich zB. TosŠabbat 7, 4 gegen den auch bei den Juden existierenden alten Brauch, an die Pfosten des Wochenbettes eine schwarze Henne zu binden, auf die all das der Wöchnerin drohende Unheil abgelenkt werden sollte (vgl. I. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer = RGVV 14, 3 [1914] 8f). Auch Hexerei war dem talmudischen Judentum nicht unbekannt. Der Midrasch berichtet von einer Frau, die sich selbst Zaubermittel hergestellt hat, um nicht zu gebären, u. die Kommentare zu bSoṭah 22a erzählen von der Zauberin Jochani, die den Mutterschoß zuhexte u. unter der Maske der Frömmigkeit später den Zauber wieder löste (vgl. Blau 53; Preuss 488). Auf die Behandlung des Neugeborenen kommt der Talmud anläßlich der Sabbathgesetze zu sprechen. Die Hes. 16, 4 (s. dazu o. Sp. 66) geschilderten Tätigkeiten durften, einschließlich des Salzens, das nicht magisch verstanden wird, auch am Sabbath verrichtet werden, wenngleich zeitweise diskutiert wurde, ob das Durchschneiden der Nabelschnur am Sabbath statthaft sei (Nachweise bei Preuss 463. 467; vgl. auch Ploss-Bartels 2, 812/4). Wie die Spartaner (vgl. Plut. Lyc. 16, 2) kannten auch die Juden die Sitte, die Neugeborenen in Wein zu baden, zur Kräftigung, aber auch aus abergläubischen Motiven (TosŠabbat 12, 13). Den weit verbreiteten Aberglauben über die der Nach-G. innewohnenden magischen Kräfte (vgl. B. Kummer, Art. Nach-G.: Bächtold-St. 6, 760/6) teilt auch der Talmud: die Nach-G. wird aufbewahrt; Prinzessinnen legen sie in eine Schale mit Öl, reiche Frauen in wollene Lappen, arme Frauen in Werg (bŠabbat 129b). Ein neugeborenes Kind, das nicht schreit, oder ein sehr dünnes Kind soll man mit der Nach-G. bestreichen (bŠabbat 134a). Der heidn. Brauch, die Nach-G. an einen Baum zu hängen oder an einem Scheideweg zu begraben, wird im babylonischen Talmud verboten (bḤullin 77a/b). Über die Ansichten des Talmud zur Lebensfähigkeit der 7- bzw. 8-Monatskinder s. Preuss 456f; Ploss-Bartels 2, 496f. In der Frage der Unreinheit der Wöchnerin vertritt der Talmud die atl. Lehre konsequent. Eine Ausdehnung erfährt das Gesetz (Lev. 12, 2/8; s.o.Sp. 67) insofern, als nach den ersten 7 bzw. 14 Tagen, in denen die Frau unrein ist wie eine Menstruierende, auch für die erweiterte Frist der 33 bzw. 66 Tage der eheliche Verkehr unstatthaft ist (Nachweise bei Preuss 465f). In jedem Fall ist das rituelle Reinigungsbad Voraussetzung für die Berührung der Wöchnerin durch den Mann (vgl. Roscher 102_{14}). Die verschiedenen Unreinheitsfristen bei Knaben- bzw. Mädchen-G. werden i.a. auf die angeblich schwerere Entbindung der Mädchen (vgl. bNiddah 30b) u. auf den daraus sich ergebenden gefährlicheren Verlauf des Wochenbettes zurückgeführt; Maimonides leitet den Unterschied jedoch von

der kälteren u. feuchteren Natur des weiblichen Geschlechtes her, die zu verstärkter u. längerer Absonderung von Schleim u. Flüssigkeit nach der G. führt (vgl. Kronfeld-Hovorka 2, 596; Canaan, Aberglaube 36f; Roscher 100/8). In diesem Zusammenhang sei die Bestimmung des Talmudtraktates Kuthim (über die Samaritaner) erwähnt, man dürfe von den Wöchnerinnen der Kuthäer die vorgeschriebenen Vogelopfer (Lev. 12, 6) nicht annehmen, wohl aber Gelübde u. freiwillige Gaben. Eine andere Bestimmung dieses Traktates lautet: Eine Israelitin darf einer Kuthäerin nicht G.hilfe leisten u. auch deren Kind nicht nähren, wohl aber umgekehrt (vgl. L. Gulkowitsch, Der kleine Talmudtraktat über die Samariter: Angelos 1 [1925] 48/56). Aberglauben u. Mißtrauen spiegelt das Verbot des Talmud, christliche Hebammen zu jüdischen Frauen zu holen, weil von jenen eher Unheil als Hilfe zu erwarten sei (s. Kronfeld-Hovorka 2, 508). Stillende Mütter sind von den gesetzlich gebotenen Fasttagen i.a. nicht befreit (bTa'anit 14a). – Oft ist im Talmud die auch im AT festzustellende, aber nicht auf die Juden beschränkte Freude über die G. eines Knaben ausgesprochen. ‚Der Knabe hält schon bei der G. sein Brot in der Hand' (bNiddah 31b). Die Sorgen, welche durch die G. einer Tochter auf den Vater zukommen, malt Sir. 42, 9 aus; vgl. auch die Sage über die ‚Knabenstadt' (bGiṭṭin 57a). Über Namengebung s. Bischoff 2, 32/50.

III. Griechenland. a. Geburtsgottheiten. Die wichtigsten G.göttinnen der Griechen waren *Artemis, *Eileithyia u. Hera; Eileithyia wird häufig mit Artemis u. Hera gleichgesetzt, die dann den Namen der vornehmlich der menschlichen G. zugeordneten Eileithyia als Beinamen erhalten. Neben diesen Göttinnen steht eine Reihe anderer mit der G. verbundener Gottheiten, unter ihnen auch nichtgriechische, die entweder selbständig blieben oder im Wesen einer der genannten aufgingen oder zumindest mit ihnen identifiziert wurden (zB. Auge, Eilioneia, Iphigeneia, Genetyllis). Die wichtigsten G.gottheiten werden im folgenden unabhängig von möglichen Identifikationen in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt.

1. Aphrodite. Verbindung zur G. erhielt Aphrodite bei den Griechen einmal durch ihre vermutete u. wahrscheinliche orientalische Herkunft: nach Herodot ist Aphrodite Urania die assyrische Mylitta, die arabische Alilat, die persische Mitra (1, 131; vgl o.Sp. 46. 51f. 55f); zum andern steht Aphrodite infolge ihres Wesens als Göttin der sinnlichen Liebe in Beziehung zu Ehe u. G. Die athenische Aphrodite ἐν κήποις heißt bei Paus. 1, 19, 2 ‚die älteste der Moiren', welche bei der G. eines Kindes erscheinen (s. u. Sp. 82f); ebenfalls in Athen befand sich am Hymettos ein Aphroditetempel mit einer Quelle, aus der Frauen tranken, um fruchtbar zu werden oder eine leichte G. zu haben (Suda s.v. Κυλλοῦ Πήραν [3, 210 Adler] u. Phot. s.v.; F. Dümmler, Art. Aphrodite: PW 1, 2 [1894] 2735f); schließlich scheint Aphrodite Kolias die G.göttin Genetyllis im Tempel auf dem Vorgebirge Kolias ersetzt zu haben (s. u. Sp. 79). Aus alledem läßt sich entnehmen, daß Aphrodite, wenn nicht generell, so doch an verschiedenen Kultorten, in die Funktionen spezieller G.gottheiten eingetreten ist (Nilsson, Rel. 1^2, 521. 524f; Dümmler aO. 2732/7. 2763; W. H. Roscher, Art. Aphrodite: Roscher, Lex. 1, 1, 391. 399f; H. Usener, Kallone: Kl. Schr. 4 [1913 bzw. 1965] 80/93; Baur 493; Welcker 193).

2. Artemis. Das Wesen der Artemis hat D. Detschew, Art. Artemis: o.Bd. 1, 714/8 behandelt; dort finden sich auch Hinweise auf ihre Funktion als Göttin der (Hochzeit u. der) Entbindung (ebd. 715; vgl. bes. noch Plat. Theaet. 149b u. den sehr zerstörten Iambus 12 des Kallimachos: frg. 202 Pf.). Die Rolle der Artemis bei der G. steht in Zusammenhang mit ihrem Wesen als Fruchtbarkeitsgottheit, welcher insonderheit die Pflege der Kleinkinder u. der Heranwachsenden anbefohlen wird (Artemis Kurotrophos). Nicht nur die Kleider gestorbener Wöchnerinnen werden Artemis geweiht (Artemis Brauronia [Iphigeneia: s.u.]: Eur. Iph. Taur. 1462/7; vgl. auch Anth. Pal. 6, 271. 273 die Bitte, ohne den Todesbogen zur Entbindung zu kommen), sondern auch Gewänder u. Haarlocken von Frauen zum Dank für glückliche G. (Anth. Pal. 6, 201f. 271f; IG 2, 2 nr. 751/65). Als Entbinderin erhielt Artemis zahlreiche Beinamen (s. Detschew aO. 715) u. Benennungen (vgl. K. Wernicke, Art. Artemis: PW 2, 1 [1895] 1347). Besonders sei verwiesen auf eine, inzwischen anscheinend verschwundene, zuletzt von Ch. Picard: RevÉtGr 70 (1957) 113 publizierte Inschrift aus Stobi (Makedonien), die von einer Priesterin der Artemis Lochia handelt (vgl. die Erläuterungen ebd., bes. 113_5). Auch der Mythos von der G. des

Apollo kennt Artemis als G.helferin (Apollod. bibl. 1, 21; Serv. auct. ecl. 4, 10; Serv. Aen. 3, 73). Die selbstverständliche u. häufige Gleichsetzung der Artemis mit der alten G.-göttin Eileithyia (s. Kraus 795f mit Literatur) hat sogar zu der Pluralbildung Artemides (= Eileithyiai: IG 7 nr. 3101) geführt. Beispiele für die Identifikation von Artemis u. der G.göttin Hekate (s.u.) geben schon Aischylos u. Euripides (vgl. Wernicke aO. 1356f; Th. Schreiber, Art. Artemis: Roscher, Lex. 1, 1, 572; vgl. außer der genannten Literatur O. Höfer, Art. Orthia: Roscher, Lex. 3, 1, 1213; Nilsson, Rel. 1², 493/5; Gruppe, Myth. 1272f, bes. auch 1272_1; v. Wilamowitz, Glaube 1, 177f; Welcker 202/6; Hopfner 125/45; über das zu Ehren der Artemis Korythalia in Sparta gefeierte Ammenfest Tithenidia vgl. Nilsson, Feste 182/9; zur Artemis Kurotrophos G. v. Lipski, Darstellung u. Bedeutung von Mutter u. Kind im Griechentum u. seiner Umwelt, maschinenschr. Diss. Königsberg [1941] 32).

3. Athena. Gewiß war *Athena als G.göttin weit unbedeutender als Artemis u. Eileithyia. Athena hatte jedoch matronale Züge (vgl. F. Dümmler, Art. Athena: PW 2, 2 [1896] 2004/6; sehr kritisch allerdings Nilsson, Rel. 1², 442/4), u. eine Beziehung zur menschlichen G. ist für die attische Geschlechtergöttin (A. Genetias) u. Heilgöttin (A. Paionia, Hygieia) nicht auszuschließen. Pausanias berichtet (5, 3, 2) von einem Heiligtum der Athena Μήτηρ in Elis, errichtet zum Dank für gewährte Fruchtbarkeit. Als Kurotrophos kennt sie der Erichthoniosmythos; als G.helferin soll sie Leto bei der G. der göttlichen Zwillinge beigestanden haben (Macrob. Sat. 1, 17, 55); aus Aristot. oec. 2, 2, 4, 1347 a 14 ist eine Verordnung über Geschenke an die Athenapriesterin bei G.- u. Todesfällen bekannt. Daß die ursprünglich selbständige G.göttin Auge (s.u.) in der tegeatischen Kultsage zur Priesterin der Athena gemacht ist (Schol. Callim. Del. hymn. 71 [2, 68 Pf.]), gehört trotz anderer Motivation in denselben Zusammenhang (vgl. W. Kraus, Art. Athena: o.Bd. 1, 879 mit Literatur; Baur 484. 499; s. auch u. Genetyllis).

4. Auge. Auge war eine alte G.göttin in Tegea. Ursprünglich selbständig, wurde sie in einer späteren Periode mit *Eileithyia identifiziert u. schließlich mit dem benachbarten Kult der Athena verbunden (vgl. Dümmler, Athena aO. 2005; Binder 130/2 mit Literatur u. Belegen; K. Wernicke, Art. Auge: PW 2, 2 [1896] 2300/6; Fehrle 192f; Usener, Götternamen 38; Welcker 186). Das ursprüngliche Wesen der Auge geht aus dem von Pausanias (8, 48, 7) erwähnten Tempel u. Bild der Eileithyia (!) hervor, welche die Tegeaten ,Auge auf den Knien' nannten; d.h. die einheimische G.göttin Auge war in der typischen G.-haltung dargestellt (s.u.).

5. Auxesia u. Damia. In einem sagenhaften Bericht Herodots (5, 82/7) ist von Bildern der gemeinsam in Aigina verehrten Gottheiten Auxesia u. Damia die Rede. Die von Herodot (5, 86) hervorgehobene kniende Stellung der Göttinnen charakterisiert sie, vergleichbar der Αὔγη ἐν γόνασιν (s.o.) oder der knienden Leto (Hymn. Hom. Apoll. 117f), als ,Kreißende', d.h. als Gottheiten, die besonders den Gebärenden Hilfe leisteten (vgl. auch u. Sp. 111f: nixi di). Auch Pausanias kennt die Bilder (2, 30, 4. 32, 2; vgl. IG 5, 1 nr. 363: [Auxe]sia u. Damoia); Deutung unsicher (F. Dümmler, Art. Auxesia: PW 2, 2 [1896] 2616/8; Welcker 186f; Usener, Götternamen 129/31; Altheim 96; v. Wilamowitz, Glaube 1, 98f; O. Kern, Art. Damia: PW 4, 2 [1901] 2054; F. Weege im Anhang zu O. Weinreich, Triskaidekadische Studien = RGVV 16, 1 [1916] 117f; Latte, Röm. Rel.² 229_4; vgl. auch u. Sp. 103).

6. Damia. S. Auxesia.

7. Demeter. Neben Demeter, der Göttin des Ackerbaues, steht Demeter Thesmophoros, die Göttin der Familie im weitesten Sinne (s. I. Opelt, Art. Demeter: o.Bd. 3, 683/94). Als Thesmophoros kann sie auch Kurotrophos heißen (Gruppe, Myth. 1176f). Der letzte Tag des der Demeter u. der Kore (Persephone) gehörenden Frauenfestes Thesmophoria hieß Kalligeneia; das Fest diente mit Sicherheit auch der Förderung menschlicher Fruchtbarkeit. Demeters Funktion als Göttin der Ehe, der Kinderzeugung u. der G. ist offenbar aus dem Thesmophorienritual erwachsen. Auf geburtshelferische Tätigkeit weisen Namen hin wie Eleuthia, Eleusia, Eleutho, Eleusina, Enelyskis, Epilysamene (vgl. Kraus 786/8; Gruppe, Myth. 48f. 859_3. 1177). Im großen homerischen Demeterhymnos verspricht Demeter, das Kind der Königin Metaneira in ihren Schutz zu nehmen, damit ,kein Zauber einer bösen Amme ihm schadet, kein unten abgeschnittenes Kräutlein'; Demeter kennt das weit stärkere Gegenkraut, sie versteht sich auf die Abwehr leidbringenden Zaubers

(Hymn. Hom. Dem. 225/30; allgemein vgl. O. Kern, Art. Demeter: PW 4, 2 [1901] 2750/2; L. Bloch, Art. Kora: Roscher, Lex. 2, 1, 1328/33; kritisch v. Wilamowitz, Glaube 1, 203/5; Nilsson, Feste 323).

8. Eileithyia. S. Kraus 786/98; zum Namen neuerdings A. Heubeck, Etymologische Vermutungen zu Eleusis u. Eileithyia: Kadmos 11 (1972) 87/95.

9. Eilioneia. Nach Plut. quaest. Rom. 52 (277 B) argivische G.göttin; sicher gleich Eileithyia. Name wird als Kurzform für Eileithyia erklärt (Gruppe, Myth. 804_8); v. Wilamowitz, Glaube 1, 96_3 nimmt mit Amyot Textverderbnis bei Plut. ebd. an (weniger wahrscheinlich, s. aber Kraus 788).

10. Genetyllis u. Kolias. Genetyllis ist eine Sondergöttin der G. (der Name entspricht lat. genetrix). Nach Aristoph. Lys. 2 hatte Genetyllis in Athen ein Heiligtum. Sowohl an dieser Stelle wie auch Aristoph. nub. 52 stehen Genetyllis u. Kolias als G.göttinnen nebeneinander (vgl. die Scholien zu beiden Stellen). Es scheint, daß Aphrodite (s. o. Sp. 76) in die Funktionen der beiden ursprünglich selbständigen Gottheiten eingetreten ist. Ebenso wie man neben Eileithyia eine Mehrzahl von Eileithyiai kannte, so ist auch von Genetyllides u. Koliades die Rede (zB. Alciphr. 2, 8, 2 Schepers = 3, 11, 2 Meineke; Lucian. amor. 42; vgl. Aristoph. Thesm. 130; Paus. 1, 1, 5); sie wurden dann als Wesen im Dienste einer der großen G.göttinnen verstanden. Beziehungen der Genetyllis bzw. Genetyllides wurden besonders hergestellt zu Athena (Athena Genetyllis bei Anon. Laur. 8, 9 [Anecd. var. 1, 269 Studemund]), zu Hekate (weil man Genetyllis anscheinend ebenso wie Hekate Hunde opferte; vgl. Hesych. s.v. Γενετυλλίς [1, 422 Schmidt]: ἐοικυῖα τῇ Ἑκάτῃ. διὸ καὶ ταύτῃ κύνας προετίθεσαν [so nach alter Konjektur; ἑορτῇ . . . κείνας cod.]), zu Artemis (Schol. Aristoph. Thesm. 130) u. vor allem zu Aphrodite (Schol. Aristoph. Lys. 2 u. nub. 52; Aphrodite Genetyllis in den Schol. Lucian. pseudol. 11; amor. 42). Allgemein vgl. Jessen, Art. Genetyllis: PW 7, 1 (1910) 1150f; Tambornino, Art. Kolias: PW 11, 1 (1921) 1074/7; W. H. Roscher, Art. Kolias: Roscher, Lex. 2, 1, 1269/73; Usener, Götternamen 124; Gruppe, Myth. 1356_6; Nilsson, Rel. 1², 783; v. Wilamowitz, Glaube 1, 97f; Th. Kraus, Hekate (1960) 25.

11. Hekate. Über Hekates Verbindung mit *Eileithyia s. Kraus 796. Das Hundeopfer, welches Hekate mit G.gottheiten wie Eilioneia u. Genetyllis (?) gemeinsam ist, reicht nicht aus, um Hekate als G.helferin einzustufen (vgl. Th. Kraus aO. 25f). Immerhin aber erscheint Hekate bereits bei Hesiod (theog. 450) als Kurotrophos, u. der Chor in den Hiketiden des Aischylos ruft zu Artemis-Hekate als G.-helferin (676f, wohl ältester literarischer Beleg für die Gleichsetzung; vgl. Th. Kraus aO. 86). Allgemein vgl. Nilsson, Rel. 1², 722. 725; v. Wilamowitz, Glaube 1, 166f; Gruppe, Myth. 861_8; H. Steuding, Art. Hekate: Roscher, Lex. 1, 2, 1892. 1896f; Hopfner.

12. Helena. Helena war anscheinend in Argos eine alte G.göttin (wie Auge in Tegea); Eileithyia ist an ihre Stelle getreten. Pausanias (2, 22, 6) nennt Helenas Heiligtum das der Eileithyia (Baur 466f. 474f; Fehrle 192).

13. Hera. Göttin der Ehe, darüber hinaus Göttin des weiblichen Geschlechtslebens einschließlich der G.; weniger Fruchtbarkeitsgottheit. Im Kult von Argos trägt Hera den Beinamen Eileithyia (Hesych. s.v. Εἰλειθυίας [2, 28 Latte]); im Mythos gilt Eileithyia als Tochter der Hera (Hesiod. theog. 922; Eileithyien: Il. 11, 270f). Als Hera Eileithyia gleicht Hera der röm. Iuno Lucina (s. u. Sp. 106f). Ihr Einfluß auf Menstruation, Entwicklung der Frucht u. G. des Kindes führte dazu, daß Hera in Beziehung zum Mond gesetzt wurde; eine Mondgöttin war sie jedoch nicht (vgl. Nilsson, Rel. 1², 427/9. 432 richtig gegen W. H. Roscher, Juno u. Hera = Stud. z. vergleich. Mythol. d. Griech. u. Röm. 2 [1875] 40/2 u. a.). Hera kann G. bewirken (G. des Priapos: vgl. H. Herter, De Priapo = RGVV 23 [1932] 62/71; zur Handauflegung auch die Sage von Zeus u. Epaphos: Gruppe, Myth. 860; Samter, G. 11; s. u. Sp. 123f), beschleunigen oder verzögern (Eurystheus bzw. Herakles: Il. 19, 88/129; vgl. Apollod. bibl. 2, 53); sie gleicht in dieser Funktion der Artemis, mit der sie auch den Kultnamen Eileithyia gemeinsam hat. Der Mythos kennt Hera selbst als vielfache Mutter (Hebe, Hephaistos, Chariten, Eileithyia) u. Amme von Götterkindern, die der Unsterblichkeit teilhaftig werden sollen (Dionysos, Herakles, Hermes). Bilder der G.göttin Hera zeigen Attribute u. Gebärden, die für Eileithyia charakteristisch sind: aufgelöstes Haar, Fackel u. Bogen, offene Haltung der Hände (darüber s.u.), ferner die Schere (vgl. Gruppe, Myth. 1133_9). Allgemein vgl. Roscher, Juno aO. 50/9; ders., Art. Hera: Roscher, Lex. 1, 2, 2087/93; S.

Eitrem, Art. Hera: PW 8, 1 (1912) 396f; Welcker 199/201; Gruppe, Myth. 861. 1133; Baur 460. 466f.

14. Iphigeneia. Eine der Artemis (s.o.) u. Hekate nahestehende G.göttin; nach Paus. 1, 43, 1 = Hesiod. frg. 23b Merkelbach-West wird Iphigeneia durch Artemis zur Hekate vergöttlicht: über das Dreiecksverhältnis s. Gruppe, Myth. 1289_2. Vgl. Paus. 1, 43, 4: Iphinoe; 2, 35, 1: Artemis Iphigeneia in Hermione; 7, 26, 5: Iphigeneia verdrängt von Artemis in Aigeira; v. Wilamowitz, Glaube 1, 177f; Kjellberg, Art. Iphigeneia: PW 9, 2 (1916) 2588/90; Preller-Robert 1, 314 u. die o. bei Artemis genannte Literatur, sowie Kraus 791: Iphigeneia-Helena.

15. Kolias. S. Genetyllis.

16. Leto. Vgl. Gruppe, Myth. 1249_1; Enmann, Art. Leto: Roscher, Lex. 2, 2, 1967/70.

17. Nymphen. Vgl. Nilsson, Rel. 1^2, 248f; Deubner 648.

18. Selene. Auch die Mondgöttin Selene wird später oft mit Artemis gleichgesetzt (schon Aesch. frg. 170 N.^{2}). Viele Zeugnisse bringen Empfängnis, Wachsen der Frucht im Mutterleib u. G. in Verbindung mit der Menstruation, die ihrerseits vom Einwirken des Mondes abhängt (vgl. Aristot. hist. an. 7, 2/3, 582a 34/583b 28; Plut. Is. et Os. 41 [367 D]. 43 [368 C]). Der wachsende u. volle Mond bewirkte leichte, der abnehmende Mond u. der Neumond schwere G. (vgl. Chrysipp. Stoic.: SVF 2, 212 nr. 748 = Schol. Il. 21, 483; Plut. quaest. conv. 3, 10, 3 [658 F/659 A]; Euseb. praep. ev. 3, 11, 30/3 [GCS 43, 1, 140f]; vgl. u. Sp. 134f). Von daher ist es verständlich, daß Selene durch Epitheta wie Locheia (Lochia: Orph. Hymn. 9, 6), ὠκυτόκος (Timotheos bei Plut. aO.) u. den Namen Eileithyia (Nonnos 38, 150) eindeutig als G.göttin gekennzeichnet wird; nach Plut. aO. sind Artemis Locheia u. Eileithyia nichts anderes als der Mond selbst. Nach Hesych. s. v. σεληνίς (4, 19 Schmidt) werden den Kindern Amulette in Form der Mondsichel um den Hals gehängt: sie werden damit unter den Schutz der Mondgöttin gestellt, die deren G. u. erste Kindheit behütet (vgl. u. Sp. 96). Allgemein vgl. Gruppe, Myth. 1133; W. H. Roscher, Art. Mondgöttin: Roscher, Lex. 2, 2, 3149/52; ders., Art. Selene: ebd. 4, 646f; K. Schwenn, Art. Selene: PW 2 A, 1 (1921) 1139; Hopfner.

b. Glücks- u. Schadensgeister. Nach Herodt. 2, 82 besteht zwischen dem Menschen u. dem Gott, die am selben Tag des Monats geboren sind, eine enge Bindung; jeder Tag hatte seine besondere Schutzgottheit; der *G.tag entscheidet über das Schicksal des ins Leben tretenden Menschen. Diese Anschauung ist ägyptisch, die Griechen haben sie übernommen (nach Herodt. aO. besonders die Dichter; vgl. aber auch Plat. conv. 203c); sie ist dem aus Babylonien kommenden Glauben an ein G.gestirn verwandt (vgl. Gundel). Die Beziehung zwischen dem Neugeborenen u. der Tagesgottheit ist mehr zufällig; viel enger ist das Verhältnis zwischen ihm u. seinem θεὸς γενέθλιος (δαίμων γενέθλιος, deus natalis, Natalis), jener schützenden Kraft, die jeder Mensch bei der G. erwirbt u. der die Verehrung am G.tag galt (zur Bedeutung von δαίμων s. bes. Nilsson, Rel. 1^2, 216/22). Der δαίμων γενέθλιος vertreibt bei der G. die bösen Geister u. begleitet den Menschen durch das ganze Leben; er gehört, im Gegensatz zu dem am selben Tag geborenen Gott, nur einem einzigen Menschen u. bleibt bei ihm bis zum Tod (vgl. Plat. Phaedo 107d; Menander frg. 550f Kock [bei Amm. Marc. 21, 14, 4]; Plut. tranqu. an. 15 [474B]; Euseb. praep. ev. 13, 13, 59 [GCS 43, 2, 225, 15/24]; vielleicht auch Pind. Ol. 13, 104/6 mit Schol.; Pyth. 5, 122f; Theogn. 161/7). Der Mensch mußte, da auch ein böser Dämon am Werk war, sich die Gunst seines guten Dämons sichern, der auch die Rolle des Vermittlers zwischen ihm u. den Göttern spielen kann (vgl. die Beschreibung solcher Dämonen als [Menschen-]Seelen etwa bei Philo gig. 6/18). Aus der griech. (u. ähnlich bei den Römern bekannten: s. u. Sp. 112f) Vorstellung konnte sich die christl. Anschauung von guten u. bösen Engeln, die in das menschliche Leben schützend oder schädigend eingreifen, entwickeln (vgl. auch o. Sp. 70f: rabbinische Engellehre). Im neugriechischen Volksglauben hat sich die alte Anschauung erhalten: B. Schmidt, Volksleben 179f (Literatur: L. v. Sybel, Art. Daimon: Roscher, Lex. 1, 1, 938f; Waser, Art. Daimon: PW 4, 2 [1901] 2010/2; F. Andres, Art. Daimon: PW Suppl. 3 [1918] 287/90; W. Schmidt 9/11. 22f; Rohde, Psyche 2, 316_1; vgl. auch A. Stuiber, Art. G.tag: u. Sp. 217/43). – Verschieden sind von den das Leben des Einzelmenschen begleitenden Daimones die Moiren; zum Allgemeinen s. H. O. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 524. Die ursprüngliche Vorstellung, daß jedem Menschen bei der G. seine eigene Moira zugeteilt werde, impliziert eine Viel-

zahl von Moiren, die jedoch schon bei Hesiod (theog. 217/9. 904/6) auf die Dreizahl beschränkt u. als Töchter der Nacht bzw. des Zeus u. der Themis personifiziert sind. Sie finden sich bei der G. des Menschen ein: Klotho spinnt den Lebensfaden, Lachesis teilt das Lebenslos zu, Atropos (die ‚Unabwendbare‘) schneidet am Ende des Lebens den Faden durch. Die Moiren werden zusammen mit der G.göttin Eileithyia angerufen; Eileithyia selbst soll (nach Paus. 8, 21, 3) als spinnende Schicksalsgöttin verehrt worden sein (vgl. Kraus 789); umgekehrt kann die Moire Lachesis für Eileithyia eintreten (Isyll. 54 [Collect. Alex. 134]; vgl. U. v. Wilamowitz, Isyllos v. Epidauros = Philol. Unters. 9 [1886] 12/7; weitere Belege für das Nebeneinander von Moiren u. Eileithyia bei Kraus 796). Nach der offiziellen Erinnerungsschrift der Ludi Saeculares des J. 17 vC. opferte Augustus den ‚deis Moeris‘ in der ersten Nacht, den ‚deis Ilithyis‘ in der zweiten Nacht (Dessau 5050; vgl. I. B. Pighi, De ludis saecularibus [Milano 1941] 113/5; entsprechend das Sibyllinenorakel: ebd. 56/8; vgl. H. Diels, Sibyllinische Blätter [1890] 133f). Im zugehörigen Carmen Saeculare des Horaz (v. 25/8) stehen die Parcae an der Stelle der Moiren des Orakels u. des Protokolls (vgl. R. Heinzes Kommentar zSt.; vgl. auch S. Eitrem, Art. Moira: PW 15, 2 [1932] 2487; Kraus 793f). Nach einer thebanischen Sage (bei Anton. Lib. 29; vgl. Ovid. met. 9, 306/23; Aelian. nat. an. 12, 5) erschwerten Eileithyia u. die Moiren die G. des Herakles auf Befehl der Hera, indem sie die Hände geschlossen hielten u. damit die G.-wehen verzögerten (Galinthiassage: vgl. Welkker 190/3; F. Hiller v. Gaertringen, Art. Galinthias: PW 7, 1 [1910] 607f; H. v. Geisau, Art. Galinthias: KlPauly 2 [1967] 678 mit Literatur; Kraus 797). Ihre Rolle bei der G. bringt die Moiren auch mit Artemis u. Aphrodite in Verbindung. Bei Eur. Iph. Taur. 206 wird von den ‚Moiren des Wochenbettes‘ (λόχιαι Μοῖραι; vgl. Artemis Lochia) gesprochen. Wenn bei Apollod. bibl. 1, 65 die Moiren erst am 7. Tag nach der G. erscheinen, um das Los des Meleager zu weissagen, so hängt dies vielleicht mit den Amphidromia (s. u. Sp. 87f zu Amphidromia u. Sp. 113 zu den Fata Scribunda) zusammen; normalerweise sind sie bei der G. selbst zugegen oder kommen in der 3. Nacht nach der G. Das Material über Moira u. Moiren ist besprochen von Eitrem aO. 2449/97; vgl. W. Pötscher, Art. Moira: KlPauly 3 (1969) 1391/6 mit neuerer Literatur; über die Moiren im späteren Volksglauben (die neugriech. Miren) s. Eitrem aO. 2495f u. bes. A. Thumb, Zur neugriech. Volkskunde: Zs. Verein f. Volksk. 2 (1892) 123/34. 285/93; B. Schmidt, Volksleben 210/7; Wachsmuth 71; J. C. Lawson, Modern Greek folklore and ancient Greek religion² (New York 1964) 121/30: Reg. s.v. Gello. – Schon die altgriech. Welt war von vielerlei Schreckgespenstern bevölkert (Akko, Alphito, Empusa, Gello, Ephialtes, Glaux, Gorgo, Lamia, Mormo, Mormolyke); einige von ihnen hatten es besonders auf kleine Kinder abgesehen u. wurden daher von den Gebärenden u. den Müttern gefürchtet. All diese Wesen sind in vielfacher Weise miteinander verbunden u. zT. identifiziert worden: ursprünglich Schadensgeister, vor denen Kinder wie Erwachsene gleichermaßen zitterten, später Gestalten der Komödie, des Kindermärchens, Popanze u. Gespenster (vgl. außer den einschlägigen Art. in Roscher, Lex. u. PW bes. H. Herter, Böse Dämonen im frühgriech. Volksglauben: RheinJbVolksk 1 [1950] 112/43 u. O. Weinreich bei Friedlaender, Sittengesch. 4, 92/4). Nach altem Volksglauben bedrohte u. raubte vor allem das Gespenst Gello (später auch Gillo, Gyl[l]ou u.ä.) die Kinder, insonderheit die Neugeborenen: Hesych. s.v. Γελλώ (1, 368 Latte); sie ist schon von Sappho (frg. 104 D.) bezeugt. Mit Empusa wird die Kindesräuberin bei Hesych. aO. u. von Nikephoros Kallistos (PG 147, 34 A) identifiziert, mit Lamia im Schol. Theocr. 15, 40, mit den Stringes (Striglai: s.u.) von (Ps)Johannes Damascenus (PG 94, 1604 A). Im letzteren Fall fand eine Vervielfältigung der Schreckgestalt statt; aus der Gello wurden die Geloudes. Diese galten als Blutsauger (Vampire) wie auch schon Gello selbst. – Die Gestalt der Gello blieb über die byzantinische Zeit, wo sie einer der gefürchtetsten Dämonen war, bis in die griech. Neuzeit hinein lebendig. Ihr Vampircharakter zeigt sich zB. daran, daß zu Zeiten des Michael Psellos (11. Jh.) schwächliche Säuglinge Gillobrota (‚von dem Dämon Gello ausgezehrt‘) hießen. Wie in den Stringes sah der Volksglaube auch in den Geloudes bösartige alte Weiber, mit unnatürlichen Kräften ausgestattete Hexen (vgl. P. Maas, Art. Gello: PW 7, 1 [1910] 1005f; ders., Rezension zu F. Pradel [Hrsg.], Griechische u. süditalienische Gebete, Beschwörungen u. Rezepte des Mit-

telalters = RGVV 3, 3 [1907]: ByzZ 17 [1908] 224f; B. Schmidt, Volksleben 139f). Für die eben erwähnten Stringes besitzen wir überwiegend römische Zeugnisse (s. daher bes. u. Sp. 114f). Mit größter Wahrscheinlichkeit sind aber die lat. striges oder strigae von den griech. στρίγγες herzuleiten; vgl. die bei Festus 414 Lindsay erhaltene griech. Bannformel gegen diese Wesen: Strigem, ut ait Verrius, Graeci stringa appellant, quod maleficis mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam vocant. itaque solent his verbis veluti avertere Graeci: στρίγγ' ἀποπομπεῖν νυκτιβόαν, / στρίγγ' ἀπὸ λαῶν, / ὄρνιν ἀνωνύμιον / ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας (so die Herstellung des schwer verstümmelten Textes bei U. v. Wilamowitz: Hermes 60 [1925] 303 = Kl. Schr. 4 [1962] 391). Für das Altertum wird die Unterscheidung zutreffen, daß die griech. Stringes griechischem Aberglauben entsprechend schadenbringende Nachtvögel gewesen sind, die lat. Striges oder Strigae italischem Volksglauben entsprechend Hexen, wiewohl das Vogelhafte zunächst in der Benennung ‚volaticae' (s.o. das Festuszitat) noch durchscheint. In byzantinischer u. neugriechischer Zeit sind freilich die στρίγλαι identisch mit jenen besonders aus römischen Quellen bekannten boshaften Zauberfrauen des Aberglaubens, die des Nachts zu den Wiegen der Kinder kommen u. diesen das Blut aussaugen (vgl. B. Schmidt, Volksleben 118. 136f; alles Weitere bei F. Boehm, Art. Striges: PW 4 A, 1 [1931] 356/63; vgl. O. Höfer, Art. Stringes: Roscher, Lex. 4, 1554/7). – Über das Fortleben der altgriech. Schadensgeister im neugriechischen Volksglauben vgl. B. Schmidt, Volksleben 98/130 (bes. Neraiden: νεραΐδάκι ist der Wechselbalg); Wachsmuth 77/80.

c. *Rituelles bei der Geburt.* Über die Anrufung der G.gottheiten u. der wohlwollenden G.geister hinaus, durch welche schädliche Dämonen abgewehrt u. schnelle u. glückliche G. gewährleistet werden soll, beschränkt sich das rituelle Handeln bei u. nach der G. im wesentlichen auf die Wiederherstellung der kultischen Reinheit der Mutter u. der Kontaktpersonen sowie auf die Aufnahme des Neugeborenen in die Familie (vgl. Rohde, Psyche 2, 72_1). Die Reinigung muß erfolgen, weil die G. ebenso wie der Tod ein verunreinigendes Phänomen ist (vgl. Eur. Iph. Taur. 381/3; Cret. frg. 472 N.²); Reinigung kann auch, besonders in der späteren, durch verstärkten Zauber- u. Dämonenglauben gekennzeichneten Zeit, apotropäische Wirkung haben. Zu den apotropäischen Riten gehört die Verabreichung von Kohl an die Wöchnerin (Athen. 9, 370 C) u. das Bestreichen des G.hauses mit Pech (εἰς ἀπέλασιν τῶν δαιμόνων; denn Pech ist ἀμίαντος: Photios lex. s.v. ῥάμνος). Apotropäischen Charakter hat auch die für Attika bezeugte Sitte, am Eingang zum Haus der Wöchnerin einen Kranz aus Ölzweigen aufzuhängen (Hesych. s.v. στέφανον ἐκφέρειν [4, 77 Schmidt]); die Unterscheidung, man habe bei Knaben-G. den Kranz aus Ölzweigen, bei Mädchen-G. einen Wollfaden (‚wegen des Wollespinnens': rationalistische Erklärung bei Hesych. aO.) aufgehängt, ist sicher sekundär (vgl. die der Wolle zugeschriebene magische Wirkung: J. Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu = RGVV 11, 2 [1911] passim, bes. 102/7); ursprünglich wird man einen Ölkranz mit einem Wollfaden an der Tür befestigt haben (Deubner 648; J. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu = RGVV 14, 2 [1914] 75f; Samter, Familienfeste 86f, der jedoch den Brauch zu sehr auf die Lustration einengt). Das Haus, in dem eine G. stattfindet, ist unrein (vgl. auch Schol. Theocr. 2, 11: wer ein solches Haus betritt, wird unrein). Unrein sind in erster Linie die Gebärende u. das Geborene: auch Rhea, die Mutter des Zeus, muß nach der Niederkunft Waschungen vornehmen (Callim. hymn. Iov. 15/7; vgl. Paus. 8, 41, 2; vgl. Eur. Iph. Taur. 381/3; Chrysipp. Stoic.: SVF 3, 187 nr. 753 bei Plut. Stoic. repugn. 22 [1044 F]; Porph. abstin. 4, 16; Diog. L. 8, 33). Zu den Reinigungsriten der Wöchnerinnen gehören die Hundeopfer an G.gottheiten (vgl. H. Scholz, Der Hund in der griech.-röm. Magie u. Religion, Diss. Berlin [1937] 12/22; Gruppe, Myth. 803/5): Eilioneia (Plut. quaest. Rom. 52 [277 A/C]), Genetyllis (Hesych. s. v.; s. aber o. Sp. 79), Hekate (s. o. Sp. 79f; vgl. Nilsson, Rel. 1², 95. 104; ders., Feste 405). Reinigungs- mehr denn Dankopfer waren auch die verschiedentlich überlieferten Haarweihen griechischer Mütter an G.gottheiten. Sie fanden zum Abschluß der Unreinheitsfrist (dazu s. u. Sp. 87f) statt. Die Zeugnisse sind zusammengestellt u. besprochen bei L. Sommer, Das Haar in Religion u. Aberglaube der Griechen, Diss. Münster (1912) 44/8. Da überhaupt alles, was mit der Wöchnerin in Berührung kommt, unrein ist, werden auch ihre Kleider u. andere Stücke (zB. Gürtel, Haarbinden) einer Gottheit geopfert (Iphigeneia in Brauron: Eur.

Iph. Taur. 1462/6 [s.o. Artemis]; Artemis Brauronia in Athen: IG 2, 2 nr. 751/65; vgl. Anth. Pal. 6, 59. 200/2. 270/4 [s. Sommer aO. 46f], vergleichbar auch 6, 275/7. 280). Das Weihen einer Brustbinde für glückliche G. ist Anth. Pal. 6, 272 erwähnt; vgl. 6, 211. Der ursprüngliche Sinn solcher Opfer dürfte gewesen sein, daß die durch Dämonen verunreinigten Stücke beseitigt werden mußten (vgl. Wächter 27; Baur 496f). Nach alledem ist es natürlich, daß sich der Deisidaimon (bei Theophr. char. 16, 9) weigert, eine Wöchnerin zu besuchen, weil er fürchtet, sich zu verunreinigen. Das im AT u. im Judentum bekannte Abreiben des Neugeborenen mit Salz oder Baden in Salzwasser kennen auch die Griechen (vgl. Galen. sanit. tuend. 1, 7 [6, 32 Kühn]; Soran. mul. 2, 13, 1 [CMG 4, 60] u.a.), aber es hat nichts Kultisches an sich. Dies gilt auch für die aus Plutarch (Lycurg. 16, 2) bekannte Waschung mit Wein bei den Spartanern. Ein besonderes Problem stellt die Unreinheitsfrist für Wöchnerinnen dar. Es versteht sich, daß G. in Heiligtümern verboten waren; die Wöchnerin darf jedoch auch erst nach Ablauf einer bestimmten Frist das Heiligtum einer Gottheit wieder betreten (die Bestimmungen für einzelne Heiligtümer bei Wächter 29/34; vgl. R. Herzog: ArchRelWiss 10 [1907] 402. 407f). Durch Inschriften sowie durch Censorin. 11, 7 sind als die normale Frist der Unreinheit 40 Tage bezeugt. Diese Frist wird auch für Fehl-G. angegeben (Ziehen, Leg. 49. 148); ob man sie auch für den Beginn der Schwangerschaft (vgl. bes. Wächter 31_1) generell annehmen darf, wie dies durch Censorinus aO. nahegelegt wird, ist zweifelhaft. Die einschlägigen Zeugnisse mit Literatur bei Wächter (Parallelen bei anderen Völkern ebd. 35); die Herleitung der 40-Tage-Frist (zB. I. v. Müller, Griech. Privataltertümer² = HdbAltWiss 4, 1, 2 [1893] 160_4; vgl. S. Wide: ArchRelWiss 12 [1909] 227. 232f) aus dem jüd. Ritus (s. o. Sp. 67f) u. somit ihre Einführung erst in hellenistischer Zeit ist kaum zu erweisen. Auch im neugriechischen Volksbrauch hat sich die 40-Tage-Frist erhalten: erst am 40. Tag nach der G. geht die Mutter mit dem Säugling in die Kirche, um zu danken (der Ausdruck für diesen Gang, σαραντίζειν, leitet sich von σαράντα = τεσσαράκοντα her; vgl. D. Dimitrakos, Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης 8 [Athinai 1958] s.v.; Samter, G. 22f). – Am 5. Tag nach der G. fand im Hause der Wöchnerin das Fest der Amphidromia statt: es diente der Reinigung des Kindes u. seiner Aufnahme in die Familie; das Kind wird dem Schutz der Hausgötter anbefohlen. Eine kultische Reinigung der Wöchnerin konnte, entgegen häufiger Annahme, an den Amphidromia nicht vollzogen werden, da die blutigen Lochien am 5. Tag nach der G. noch nicht aufgehört haben; auch die durch manche Zeugnisse nahegelegte Verlegung der Amphidromia auf den 7. oder 10. Tag nach der G., d.h. ihre Zusammenlegung mit dem Festtag der Namengebung (für spätere Zeiten wird man sie nicht ausschließen dürfen), ist angesichts der kultischen Bedeutung der Amphidromia unwahrscheinlich (Zeugnisse besprochen durch Deubner 649; vgl. ders., Die Gebräuche der Griechen nach der G.: RhMus 95 [1952] 374/7). An den Amphidromia wurde das Neugeborene, im allgemeinen wohl auf den Armen des Vaters oder einer Amme, im Laufschritt um das Herdfeuer des Hauses getragen (Plat. Theaet. 160e mit Schol.; Suda s.v. Ἀμφιδρόμια [1, 153 Adler]; Hesych. s.v. [1, 139 Latte]). Natürlich konnten an der Feier nur Personen teilnehmen, die sich vorher durch Waschungen oder andere Lustrationsmittel einer Reinigung unterzogen hatten. Durch den Umlauf um das Herdfeuer wird das Kind unter den Schutz des häuslichen Herdes gestellt. Einen besonderen Zug des Festes nennt Hesych. s. v. δρομιάμφιον ἦμαρ (1, 479 Latte): ‚Die das Kind auf den Händen tragenden Personen laufen nackt um das Herdfeuer' (zur kultischen Nacktheit vgl. bes. Heckenbach 14; Wächter 24). Der Ritus an den Amphidromia gewährleistete auch die endgültige Reinigung des gesamten Hausstandes (vgl. auch das o. Sp. 86 über Ölzweige u. Wollfaden Gesagte). Nach dem Ritual fand ein Festmahl statt, zu dem auch Verwandte u. Freunde eingeladen wurden (Eubul. frg. 150 [2, 214 Kock]; Ephipp. frg. 3 [2, 251 f Kock]); letztere brachten Geschenke; nach Plaut. truc. 423f war es üblich, ein Opfer darzubringen (dis hodie sacruficare pro puero volo, / quinto die quod fieri oportet). Zum Ganzen vgl. W. Pax, Art. Circumambulatio: o. Bd. 3, 143/52. – Mit Gebet, Opfer u. Festmahl war auch der Tag der Namengebung verbunden. Üblich war der 7. oder 10. Tag nach der G. (Nachweise bei Deubner 648f; P. Stengel, Art. Amphidromia: PW 1, 2 [1894] 1901). – Ob das Schwingen im λίκνον rituellen Charakter hat (so nach W. Mannhardt, Mythologische

Forschungen [1884] 369; auch Dieterich, Erde 101f, vgl. 146; Samter, Familienfeste 99), ist zweifelhaft (Deubner 649 sieht im Liknon lediglich die Kinderwiege im einfachen griechischen Haushalt). – Unter den mit der G. verbundenen rituellen Anlässen ist schließlich die Aufnahme des Kindes in die Phratrie zu nennen; sie fand am Fest der Apaturia statt u. stellte das Kind unter den Schutz der Stammesgötter; der Zeitpunkt liegt nicht genau fest (vgl. Deubner, Feste 232/4; Samter, Familienfeste 70f).

d. Andere Festlichkeiten. Am Tag der G. fand eine bescheidene Feier im engeren Familien- u. Verwandtenkreise statt (vgl. Plat. Alc. 1, 121c/d); bei reichen Leuten waren Geschenke (γενέθλια, γενέθλιος δόσις; vgl. Hesych. s.v. γενέθλια [1, 369 Latte], wo der ‚erste Tag' wohl den Tag der G. meint) üblich; im Phormio des Terenz beklagt sich der Sklave über die Pflichtgeschenke für die Kinder des Herrn bei der G. u. am Jahrestag der G. (46/9: porro autem Geta / ferietur alio munere, ubi era peperit; / porro autem alio, ubi erit puero natalis dies; / ubi initiabunt). Vom Festschmaus an diesem Tag spricht Platon (conv. 203b; vgl. Hesych. aO.). Reden auf das Neugeborene sind nicht erhalten, aber in der unter dem Namen des Dionysios von Halikarnass bekannten Ars rhetorica (3, 1 Usener) ist ausdrücklich von ‚der Rede bei der G. von Kindern' gehandelt. Josephus sagt, dem Juden sei es verboten, ‚zur Feier der G. von Kindern Schmausereien zu veranstalten u. dadurch Anlaß zur Völlerei zu geben' (c. Ap. 2, 25). Censorinus (11, 7) erwähnt, daß die Griechen nach Ablauf der gefahrenreichen 40-Tage-Frist der Unreinheit ‚diem festum solent agitare, quod tempus appellant τεσσερακοσταῖον' (vgl. Deubner 649; W. Schmidt 16/8; ders., Art. γενέθλιος ἡμέρα: PW 7, 1 [1910] 1135f; ferner A. Stuiber, Art. G.tag: u. Sp. 218).

e. Geburtsvorgang. ‚Lieber möchte ich dreimal in der Schlacht stehen als einmal gebären' (Eur. Med. 250f). Die G. eines Kindes wird von der Frau als schmerzlich empfunden, ja sie gilt als unerquicklich (Plut. amor. prol. 3 [496B]). Die schmerzlose G. war im griechischen Altertum eine Idealvorstellung (vgl. Callim. hymn. Dian. 24f). Die Frau nimmt in Griechenland seit alters zur G. eine kniende Stellung ein. Der Mythos (Leto bei der G. Apollons: Hymn. Hom. Apoll. 115/9; Theogn. 1, 5f; Catull. 34, 7f u. ö.; vgl. Schol. Apoll. Rhod. 1, 1131) beweist es ebenso wie Hinweise auf kniende Figuren von G.göttinnen (s. o. Auge, Auxesia u. Damia; ferner L. Kötzsche, Art, G. III: u. Sp. 182f u. ö.). Hierhin darf man auch die Mitteilung setzen, Kronos habe jedes seiner Kinder verschlungen, das aus dem Leib zu den Knien der Mutter gelangt sei (Hesiod. theog. 460f; vgl. Alkmenes Niederkunft Il. 19, 110; Welcker 185/8; Samter, G. 6/22; Baur 481f). Bei Diodor (4, 39, 2) steht eine mythologische Erzählung, nach der Hera den Herakles an ihren Leib nahm u. ihn unter ihren Gewändern zur Erde gleiten ließ; Hera vollzog, indem sie den Vorgang der natürlichen G. nachahmte (μιμουμένη τὴν ἀληθινὴν γένεσιν), die Adoption (υἱοποιήσασθαι) des vergöttlichten Herakles (vgl. P. Wülfing v. Martitz, Art. υἱοθεσία: ThWb 8, 401). Die griech. Ärzte scheinen die kniende G.stellung eher abgelehnt zu haben (Soran. mul. 2, 3 [CMG 4, 51f]; vgl. aber ebd. 4, 7, 2 [136]; Hippocr. mul. 1, 68 [142/4 Littré]; s.o. Sp. 40). Bei Soranus (mul. 2, 3, 1f) findet sich die Vorschrift, einen G.stuhl (δίφρος μαιωτικός) zu benutzen; den δίφρος κυοφόρος erwähnt auch PsCallisthenes im Alexanderroman (1, 12), δίφροι λοχεῖοι Artemidor (onir. 5, 73), λοχεῖοι δίφροι die Suda s.v. (3, 287 Adler); vgl. auch Bonner 93f. Über die mögliche Verbindung der knienden G.stellung zur Vorstellung von der Mutter Erde s. I. Opelt, Art. Erde: o.Bd. 5, 1125; vgl. Gruppe, Myth. 860f. Der G.vorgang war vom Gebet zu den als anwesend gedachten G.gottheiten (s.o.) begleitet, sowie von vielerlei abergläubischen Handlungen zur Dämonenvertreibung u. Erleichterung der Entbindung (s. die folgenden Abschnitte). Wie sehr sich, zumal in der Spätzeit, ärztliche u. magische Hilfeleistungen überlagerten, sei nur an einem Beispiel gezeigt. In den Anweisungen des christl. Arztes Aëtios von Amida wird zur Beschleunigung der G. empfohlen (16, 15. 24), ein Schwalbennest mit Öl aufzulösen u. auf die Hüfte der Gebärenden zu streichen; auch die Wurzel der Wolfsmilch, in einem Leinwandsäckchen um den Schenkel gebunden, soll überaus wirksam sein, ebenso Styrax, Koriander, der Same wilder Gurken u. anderes mehr. Aber, so lautet die Vorschrift, man muß dies alles unmittelbar nach der G. fortschaffen u. vernichten. Um den Austritt der Nach-G. herbeizuführen, soll man Niesen hervorrufen u., wenn dies nicht hilft, eine mit Wein zurechtgemachte Schaf- oder Ziegenplazenta als Tampon einlegen oder auch einfach der Gebärenden umhängen (vgl. M. Wegschneider, G.-

hülfe u. Gynäkologie bei Aëtios von Amida [1901]). Natürlich steht auch in den in der hippokratischen Sammlung enthaltenen Schriften über Frauen u. Kinder viel Abergläubisches neben richtigen medizinischen Beobachtungen, Diagnosen u. Therapien (vgl. F. Kudlien, Art. G. I: o. Sp. 36/43).

f. Dämonenabwehr. Das G.zimmer ist auch in Griechenland seit eh u. je Nährboden abergläubischer Vorstellungen gewesen. Der Glaube, daß die Gebärende, die Mutter u. das Kind in besonderem Maße durch bösartige Dämonen gefährdet seien, führte frühzeitig zur Ausbildung von Riten u. Bräuchen, um die Schadensgeister von der Schwelle des Hauses u. vom G.zimmer fernzuhalten (vgl. W. H. Roscher, Ephialtes = AbhLeipzig 20, 2 [1900] 89/92). Das Bestreichen der Haustür mit Pech wurde schon erwähnt (o. Sp. 86). Die Bedeutung dieses Ritus wird durch die Mitteilung des Photios (lex. s.v. μιαρὰ ἡμέρα) beleuchtet, man habe am Anthesterienfest die Türen mit Pech bestrichen, um den Totenseelen, die dann auf der Oberwelt weilen, den Eintritt ins Haus zu verwehren. Die alte Fragestellung, ob die Dämonen die Wöchnerin in besonderem Maße bedrohen, weil diese (physisch oder kultisch) unrein sei, oder ob die Bedrohung durch Dämonen eben der Grund für die kultische Unreinheit sei, wird man nicht im Sinne einer Alternative beantworten dürfen (vgl. aber Samter, G. 37_3). Nach alter Vorstellung können böse Geister durch Waffengewalt u. durch Lärm vertrieben werden. Während wir für ersteres im griechischen Bereich bei der G. keinen Beleg kennen (vgl. aber u. Sp. 125), begegnet uns das Lärmen (in Verbindung mit Waffen) in den Mythen von der G. des Zeus, des Dionysos, des Apollon u. der Artemis: die Kureten schlugen mit ihren Schwertern auf ihre Schilde, offenbar um schädliche Einflüsse von den Götterkindern fernzuhalten. Kallimachos gibt im Falle der Zeus-G. für den Tanz u. Waffenlärm der Kureten die Erklärung: ‚damit zu den Ohren des Kronos dringe der Schilde Getön, nicht deine kindlichen Laute‘ (hymn. Iov. 53f; vgl. Eur. Bacch. 120/34; für Dionysos vgl. Nonnos 9, 163; 13, 135; Clem. Alex. protr. 2, 17, 2 [GCS 12, 14, 8f]; vgl. Schol. zSt. [302, 22/6]; für Apollon u. Artemis Strab. 14, 21 [640 C]; vgl. Samter, G. 64f; Gruppe, Myth. 898; W. Schmidt 92). Eine weitere Möglichkeit zur Dämonenvertreibung sah man in der Verkleidung, im Kleidertausch oder im Personenaustausch, d.h. die Dämonen sollten dadurch getäuscht werden, daß die Frau in Männerkleidung schlüpfte oder der Mann sich an Stelle der Frau ins Wochenbett legte (vgl. Gruppe, Myth. 903f; im klassischen Griechenland kennt man die Sitte des Männerkindbetts [couvade] nicht). Die aus modernem Volksglauben hinreichend bekannte Praktik, Dämonen durch scharfe Gerüche zu vertreiben, wurde auch im griechischen Altertum geübt. Am meisten wurden Knoblauch u. Zwiebel verwendet, die als vorzügliche Reinigungsmittel galten. Nach Titinius (frg. 22 [2, 159 Ribbeck]) soll man den Kindern Knoblauch um den Hals hängen, si forte premit strix atra puellos virosa immulgens exsertis ubera labris (hier ist mit dem Rezept die Vorstellung verbunden, daß die Striges selbst, natürlich in böser Absicht, Neugeborene säugen); Knoblauch legt man auch den Kindern in die Wiege (vgl. Sittl 119_6; B. Schmidt, Blick 594f mit Hinweisen auf neugriechische Anwendung des Knoblauchs; Gruppe, Myth. 889_7; über Zauberkraut u. Gegenkraut s. auch o. Sp. 78f: Demeter u. Metaneira). Neben alledem am wirkungsvollsten war natürlich die Anrufung der G.gottheiten u. der guten G.geister, insonderheit der Artemis u. der mit ihr verwandten Gestalten (s. o. Sp. 75/81). In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß Artemis, wie nahezu alle anderen Gottheiten, völlig konträre Züge in ihrem Wesen vereinigt: die das Leben fördernde u. erhaltende Göttin ist zugleich die mit den Scharen der Unterirdischen umherstreifende u. sicher mit dem Bogen treffende Todesgöttin, vor allem für Frauen, die ihren Zorn erregt haben (zB. Il. 21, 483; vgl. Anth. Pal. 6, 271. 273; Gruppe, Myth. 1268f; R. Arbesmann, Fasten bei den Griechen u. Römern = RGVV 21, 1 [1929] 39). Dieselbe Gegensätzlichkeit der Eigenschaften kennen wir von Eileithyia, die nach Porphyrios (bei Euseb. praep. ev. 3, 11, 33 [GCS 43, 1, 141, 11f]) ‚den Bogen trägt wie Artemis wegen der Schärfe der Wehen‘; Il. 11, 269/71 tragen die Eileithyien Pfeil u. Bogen. Artemis, Eileithyia, auch Hekate, die hilfreichen G.göttinnen, können ebenso wie die bösen G.dämonen Unglück u. Tod über die Gebärende bringen; sie müssen, damit der tödliche Pfeil im Köcher bleibt, durch Gebet u. Opfer gnädig gestimmt werden (vgl. Gruppe, Myth. 858/61; Allgemeines über Dämonenabwehr ebd. 894/907).

g. Binden u. Lösen (vgl. generell Eitrem-Herter). Nach antiker Vorstellung erschwert oder verhindert alles, was bindet oder nach Binden aussieht, die G.; derselbe Glaube ist auch aus unzähligen modernen Beispielen bekannt. Verschränkte Finger oder Arme bewirken dasselbe. Das bekannteste griech. Beispiel ist der Mythos von der G. des Herakles. Auf Heras Drängen hin halten die Moiren (oder bzw. u. Eileithyia) ihre Finger verschränkt, um zu verhindern, daß Alkmene mit Herakles niederkommt. Die Dienerin Galinthias überbringt ihnen jedoch, um den Bann zu lösen, die falsche Nachricht, Alkmene habe soeben den Herakles geboren. Daraufhin erheben die Göttinnen erschreckt die Hände, worauf Alkmene augenblicklich entbindet (Belege bei Samter, G. 121; Welcker 190/3; Kraus 796f; Heckenbach 81; Gruppe, Myth. 802_7. 861. 885_9; zu Galinthias, dem ‚Wiesel' [γαλῆ: Gespenstertier im Entbindungszauber], s. die Hinweise o. Sp. 83). Die Sage erläutert, weshalb die mit der G. in Berührung kommenden Personen ihre Hände geöffnet halten müssen; bildliche Darstellungen zeigen daher Eileithyia u. andere G.helfer in dieser Haltung der Hände (vgl. L. Kötzsche, Art. G. III: u. Sp. 181f). Wie Nilsson, Rel. 1^2, 114, richtig sagt, ist das Lösen von Gebundenem, Verschränktem usw. ein einfacher Sympathiezauber (vgl. u. Sp. 94/9), d.h., die Leibesfrucht soll sich aus dem Mutterleib lösen wie sich Gebundenes, Verschränktes usw. löst. Die Gebärende u. alle in ihrer Umgebung Beschäftigten müssen daher rechtzeitig vor dem Eintritt der G. sowohl den Gürtel lösen als auch alle möglichen Bänder der Kleidung, ob verschlungen u. geknotet oder nicht, sowie die Haare. Natürlich kann der Arzt solche Anweisungen einfach unter dem Gesichtspunkt geben, daß dem Leib der Gebärenden jede nur mögliche Erleichterung geschaffen werden müsse. Der magische Sinn solcher Vorschriften geht jedoch zB. aus Plin. n. h. 28, 42 hervor: Partus accelerat et mas, ex quo quaeque conceperit (sc. femina), si cinctu suo soluto feminam cinxerit, dein solverit adiecta precatione et cinxisse eundem et soluturum, atque abierit (vgl. die Zusammenstellung von Zeugnissen durch Heckenbach 78f; Samter, G. 124/7; s. auch Gruppe, Myth. 885_9; Sittl 126). Von hier aus versteht sich wiederum leicht der griechischen G.gottheiten beigelegte Name λυσίζωνος bzw. λυσιζώνη oder ἐπιλυσαμένη (Artemis, Eileithyia, Demeter: vgl. die Belege bei Heckenbach u. die in der o. Sp. 76f unter Artemis genannten Literatur; ferner u. Sp. 98f Zauber u. Sp. 119/26 römischer G.zauber). Dem Brauch entsprechend werden auf Grabreliefs die bei der G. oder im Wochenbett verstorbenen Griechinnen mit gelöstem Gürtel u. offenen Haaren dargestellt (vgl. L. Kötzsche, Art. G. III: u. Sp. 181). Gegenstände, die mit dem Binden zu tun haben, einschließlich der Haarlocken, wurden nach glücklicher G. den hilfreichen Gottheiten geweiht: Anth. Pal. 6, 59. 200/2. 270/2. 274; vgl. auch 6, 275. 277.

h. Fackel, Feuer, Kerze, Licht. Am Fest der Amphidromia (s. o. Sp. 87f) wird das neugeborene Kind um das Herdfeuer getragen. Feuer in jeglicher Form hat reinigende u. dämonenabwehrende Kraft; vgl. dazu generell Gagé, wo Sp. 161f auch auf die Fackel als G.- u. Lebenssymbol hingewiesen ist. Es überrascht, daß Fackeln usw. in der Verbindung mit dem G.vorgang im griechischen Bereich kaum erwähnt sind. Wir wissen durch Pausanias (7, 23, 6) von dem Bild der Eileithyia zu Aigion; die Göttin trägt in einer Hand eine Fackel, was damit erklärt wird, daß die G.wehen wie Feuer sind bzw. daß Eileithyia die Göttin sei, welche die Kinder ans Licht bringt (vgl. Jessen, Art. Eileithyia: PW 5, 2 [1905] 2103; L. v. Sybel, Art. Eileithyia: Roscher, Lex. 1, 1, 1220; Gruppe, Myth. 859 mit Anm. 2f; Baur 470f; Welcker 205; Samter, G. 70f. 81f. 122_1; Wächter 27; vgl. auch o. Sp. 80f Hera: Ἥρα φωσφόρος = Iuno Lucina in Rom; vgl. Dion. Hal. ant. 4, 15 u. u. Sp. 102. 106f zu Candelifera, Lucina; L. Kötzsche, Art. G. III: u. Sp. 182).

i. Amulette. Schwangerschafts-, G.- u. Säuglingsamulette waren in Griechenland zahlreich u. nach Aussehen u. Wirkung sehr vielfältig (allgemeines s. F. Eckstein - J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 397/411; einige Beispiele zu unserem Thema ebd. 401/3; E. Riess, Art. Amulett: PW 1, 2 [1894] 1984/9). Aus der Fülle des Materials werden hier nur wenige Beispiele gegeben. Als Amulett gegen Fehl-G. wird oft der *Adlerstein (Aëtites) erwähnt (vgl. schon o. Sp. 49 u. 71). Man glaubte, daß der Adlerstein (nach ägyptischer Fabel vom Adler ins Nest gelegt, um es zu festigen u. zu sichern) die Kraft besitze, die wachsende Frucht im Leib bis zur G. festzuhalten. Diese Vorstellung wurde gefördert durch die Meinung, der Adlerstein trage, wie der Leib die Frucht, in

sich einen zweiten, kleineren Stein, so daß es klappert, wenn man ihn schüttelt (Klapperstein). Gerade dieser ‚Erhaltungsstein' sollte den Gebärenden aber auch in der Stunde der G. helfen u. nach der G. hinreichend Milch verschaffen. Zu den bei K. Schneider - E. Stemplinger, Art. Adlerstein: o. Bd. 1, 94 angegebenen Stellen können hinzugefügt werden: Diosc. mat. med. 5, 142 (im krit. App. der Ausgabe von M. Wellmann 3 [1914] 100); Theophr. lapid. 5 (s. E. R. Caley - J. F. C. Richards [Columbus 1956] zSt.); Priscian. perieg. 985f (GGM 2, 199: hic aëtites est, sonitum cui spiritus addit / arcanum crepitans, praegnantibus utilis aegris; vgl. Nies, Art. Aëtites: PW 1, 1 [1893] 704f; O. Keller, Thiere des classischen Alterthums in culturgeschichtlicher Beziehung [Innsbruck 1887] 269. 448; Gruppe, Myth. 777_1, bes. 793_6. 861; S. Seligmann, Die magischen Heil- u. Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den Bösen Blick [1927] 215/7 mit Anm. 13 auf S. 237; Buschan 178; Kronfeld-Hovorka 2, 545; B. Schmidt, Blick 599). Als Amulett diente ferner der Galaktites, der seinen Namen daher hat, daß milchiger Saft von ihm ausfließt (Diosc. mat. med. 5, 132 mit Hinweisen zSt. von Wellmann aO.). Nach Orph. lith. 221/5 (E. Abel [Hrsg.], Orphei lithica accedit Damigeron de lapidibus [1881 bzw. 1971] 21) wird der Galaktit in zerriebenem Zustand mit Honig vermischt den Wöchnerinnen zu trinken gegeben, damit sie genügend Milch haben; den Kindern wird er umgehängt, damit sie vor dem Bösen Blick (s. B. Kötting, Art. Böser Blick: o. Bd. 2, 477) der Megaira geschützt sind; nach Damigeron lapid. 34 (Abel aO. 188) kann auch die Wöchnerin ihn um den Hals binden, um Milch zu erhalten; vgl. auch Aëtius 2, 17 (CMG 8, 1, 162); Seligmann aO. 261f. Der Nephrit (grüne Jaspis) beschleunigt, an den Oberschenkel der Gebärenden gebunden, die G. (Diosc. mat. med. 5, 142 mit Hinweisen zSt. von Wellmann aO.; vgl. Aëtius 2, 36 [CMG 8, 1, 167f]; Seligmann aO. 263f). Auch der Rubin (Hyakinthos) soll die G. erleichtern (Epiphan. gemm. 7 [PG 43, 300 B]; vgl. Anastas. Sin. quaest. 40 [PG 89, 589 B]). Jaspis als Abwehrmittel gegen Empusen u. andere Gespenster: Dionys. Perieg. 724f (GGM 2, 148). Unter den Metallen hatte das Gold besondere Zauberkraft (vgl. Wächter 53 mit Anm. 2). Aus Gold waren die kleinen Amulettgeschenke, welche den Neugeborenen zur G. oder zum Tag der Namengebung gebracht wurden: Möndchen (σεληνίς: vgl. Hesych. s. v. [1344 Schmidt, ed. min.[2]]; μηνίσκος: vgl. Jes. 3, 18 LXX; lat. lunulae: Plaut. Epid. 640; s. u. Sp. 120f), Ringlein, kleines Schwert, kleines Beil (vgl. dazu u. Sp. 160f). Vor allem ist an die Schlangenamulette aus Gold (oder anderem Metall) zu erinnern, die man den Neugeborenen um den Hals legte, um ihnen so eben den Schutz zu gewähren, den die Schlangen dem Erichthonioskind gewährt hatten (vgl. Eur. Ion 24/6, bes. 1427/31): in diesem Brauch verbindet sich die apotropäische Bedeutung der Schlange mit der Zauberkraft des Metalls (weiteres bei E. Küster Die Schlange in der griech. Kunst u. Religion = RGVV 13, 2 [1913] 112_7 [auf S. 113]; zur Schlange als magisches Tier vgl. ebd. passim u. bes. Gossen-Steier, Art. Schlange: PW 2 A 1 [1921] 494/557, speziell die Abschnitte über Heilkunde, Mythologie u. Kult, Volksglaube; zum Mythos von der G. des Erichthonioskindes s. R. Engelmann, Art. Erichthonios: Roscher, Lex. 1, 1, 1303f; Escher, Art. Erichthonios: PW 6, 1 [1907] 442f). Bei der Vielzahl der Tieramulette (Material bei E. Riess, Art. Aberglaube: PW 1, 1 [1893] 68/82) spielt der Glaube an sympathetische u. antipathetische Wirkung (s. u.) eine große Rolle. Dies gilt gleicherweise für die von Pflanzen gewonnenen Amulette (vgl. ebd. 51/68). Aus der klassischen Literatur sei das Phylakterion des Olivenkranzes erwähnt, den Kreusa ihrem mit Apollo gezeugten Sohn Ion bei der Aussetzung beigab (Eur. Ion 1433/6; s. o. das Schlangenamulett; weitere Pflanzenamulette: s. Kronfeld-Hovorka 1 passim; M. Höfler, Volksmedizinische Botanik der Germanen = Quellen u. Forsch. dt. Volksk. 5 [1908]; Steinamulette: Budge 306/25; vgl. ferner: Bonner 79/92 [Uterusamulette]. 92/4 [G.amulette]; A. Delatte - Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes [Paris 1964] bes. 245/58 [La clé de la matrice]; vgl. Jalabert-Mouterde, Inscr. nr. 222; s. auch u. Sp. 119/21).

k. Pflanzliche u. tierische Mittel zur Förderung u. Hemmnis der Geburt. In den hippokratischen Büchern über Frauenkrankheiten wird folgendes Mittel für schnelle G. mitgeteilt: Man nehme die Frucht einer Eselsgurke, die bereits weiß geworden ist, u. drücke sie auf weiches Wachs, man umwickle das Ganze mit roter Wolle u. binde es an die Hüfte der

Schwangeren (Hippocr. mul. 1, 77 [8, 170/2 Littré]). Zwischen Gurken u. Frauen besteht ein antipathetisches Verhältnis (vgl. F. Orth, Art. Gurke: PW 7, 2 [1912] 1949); vgl. auch die hippokratischen Rezepte zur Austreibung des Embryo (mul. 1, 91 [8, 218/20 Littré]) oder gegen das Ansetzen der Gebärmutter ans Hüftbein der Wöchnerinnen (nat. mul. 25 [7, 342 Littré]), ferner das o. Sp. 90f mitgeteilte Aëtius-Rezept für schnelle G. Auf dem Transplantationsglauben beruht das Geopon. 12, 19 erwähnte Rezept gegen Fieber bei Neugeborenen: Man lege neben das fiebernde Kind Gurken von der Länge des Kindes; denn die Gurken ziehen Feuchtigkeit u. Wärme an sich. Wie in dem Rezept Hippocr. mul. 1, 77 rote Wolle als magisches Mittel (s. auch u. Sp. 99) zu der Gurke hinzutritt, so hier der Brauch des Messens (vgl. E. Stemplinger, Antike u. moderne Volksmedizin [1925] 85). An den Schenkel gebunden beschleunigt die Saubrot- bzw. Alpenveilchenwurzel die Entbindung (Theophr. hist. plant. 9, 9, 3; Diosc. mat. med. 2, 164, 1 mit weiteren Hinweisen von Wellmann aO.); wenn eine Schwangere über eine Alpenveilchenwurzel trat, erlitt sie Fehl-G. (ebd.); das Alpenveilchen war altes Zaubermittel (amuletum: Plin. n. h. 25, 115), in der Medizin Brech- u. Abortivmittel. Denselben Wirkungsbereich hatte der gemeine Stinkstrauch (Anagyris foetida, vgl. Diosc. mat. med. 3, 150). Die erwähnten Mittel mußten unmittelbar nach erfolgter G. entfernt werden. Das kretische Diktamnon beförderte die G. (Theophr. hist. plant. 9, 16, 1; Diosc. mat. med. 3, 32; vgl. u. Sp. 98); daher durfte man es nicht in ein Zimmer bringen, in dem sich eine Schwangere aufhielt (Plin. n. h. 26, 153). Entsprechende Mittel wurden von Tieren gewonnen. So brachte man einen Hahn in das G.zimmer, um die Entbindung zu erleichtern: der Hahn hatte Leto in ihren Wehen Beistand geleistet, er war Letos Lieblingstier (vgl. Ael. nat. an. 4, 29). Der Hase war Aphrodites Lieblingstier; der Genuß seines Fleisches macht fruchtbar. Nach Apollonios v. Tyana sollte man einen lebendigen Hasen ums Bett einer Gebärenden tragen u. dann laufen lassen, um die G. unmittelbar einzuleiten (Philostr. v. Apoll. 3, 39). Die Federn des Geiers galten als geburtsfördernd; deshalb sollte man eine Geierfeder an den linken Fuß der Schwangeren binden, nach erfolgter G. sie jedoch schnell lösen, ‚ne interiora eius sequantur' (Ep. PsBothri 23 bei F. Cumont: RevPhilol 50 [1926] 31f). Weiteres s. u. Sp. 124f.

l. Sonstiger Geburtszauber. In Ergänzung der vorhergehenden Abschnitte folgen Anschauungen u. Praktiken, die rein magisch zu verstehen sind oder doch in der Magie ihren Ursprung haben. In Platons Theaetet (149 c/d) sagt Sokrates: ‚Ja, die Hebammen können durch Verabreichen von Mittelchen u. durch Zaubergesänge die Wehen erregen u., wenn sie wollen, auch lindern u. den Schwergebärenden zur G. verhelfen ...' (vgl. Rohde, Psyche 2, 77_1). Unabhängig von der (magischen, volksmedizinischen) Qualität der ‚Mittelchen' (vgl. Welcker 194) wird hier das magische Handeln der Hebammen (der ἀκεστρίδες des Hippokrates) für klassische Zeit bezeugt. Dieses Nebeneinander von Medizin, Volksmedizin u. Magie (eine saubere Trennung ist nur selten möglich: vgl. generell Th. Hopfner, Art. Mageia: PW 14, 1 [1928] 301/93) findet sich auch in den unzähligen aus der Spätzeit bekannten Rezepten. Ohne Zweifel sind auch schon früh G.zeremonien in Mythen hineingenommen u. ebensolche aus Mythen abgeleitet worden (vgl. zB. o. Sp. 97 Leto u. der Hahn; Sp. 78f Demeter u. Metaneira). Dies gilt mit großer Wahrscheinlichkeit für den Mythos von der Zeus-G. (vgl. Gruppe, Myth. 860f). Jedenfalls hängt die Deutung des Krautes Diktamnon (s. o.) als magisches Mittel zur Förderung der G. zusammen mit der G.-stätte des Zeuskindes, der kretischen Dikte (vgl. Gruppe, Myth. 247_7. 861_2; Binder 125f): das seltene Kraut Diktamnon sollte auf der Dikte wachsen. Griechische Frauen bekränzten das Bild der Eileithyia, von der sie leichte G. erwarteten, mit Diktamnon (ὠκυτόκιον: Euphorion frg. 111 [Collect. Alex. 50] = Schol. Arat. 33; vgl. Schol. Eur. Hippol. 58: Artemis; M. C. P. Schmidt, Art. Diktamnon 2: PW 5, 1 [1905] 582f). Zaubergesänge oder -sprüche, wie sie Platon nennt, erwähnen römische Autoren (s. u. Sp. 122f; vgl. auch den griech. Bannspruch gegen die Striges o. Sp. 85); G.gottheiten selbst haben sich ihrer bedient; so sagt Ovid (met. 9, 297/301), Eileithyia habe die G. des Herakles außer durch das Übereinanderschlagen der Beine u. das Verschränken der Finger auch durch ein Zauberlied gehindert: tacita quoque carmina voce / dixit, et inceptos tenuerunt carmina partus. Wie die Gottheit so kann der Zauberer (oder der Astrologe, s. u. Sp. 99/101) den G.-

vorgang aufhalten oder beschleunigen. Die griech. Zauberpapyri bieten in dieser Hinsicht überraschend wenig Material. Wir finden Amulette u. Beschwörungen gegen Empfängnis (vgl. PGM 36, 320/32; 63, 21/8; 65, 1/5), ferner gegen Gebärmutterschmerzen (PGM 7, 260/71; 22a, 9/15). Die häufige Verwendung des Ziegels im Zauber (vgl. PGM 3, 22f; 4, 897/903. 3255; 8, 103f) wird man mit dem ägyptischen G.ziegel verbinden dürfen, in welchem man sich die geburtshelfende Gottheit verkörpert dachte (Wiedemann 70; vgl. o. Sp. 56); auch der Embryo (PGM 4, 2579) u. das Blut einer Schwangeren (PGM 4, 78/82) waren wirksame Zaubermittel. Aber all dies hat nur sekundär mit Schwangerschafts- u. G.zauber zu tun. Wichtiger sind Hinweise wie Apul. met. 1, 9, 3, wo scherzhaft von dem Zauberweib gesagt wird, daß sie der Frau ihres Liebhabers in der ,Bürde der Schwangerschaft den Leib verschlossen u. sie so durch Hemmung der G. zu ewiger Schwangerschaft verdammt' hat (zu überlanger Schwangerschaft u. ihrer Heilung an Wallfahrtsorten s. R. Herzog, Die Wunderheilungen v. Epidauros = Philol Suppl. 22, 3 [1931] 71/4). Ebenso wie die Schwangere u. Gebärende war das Neugeborene von Zauber bedroht; man schützte es durch Ausspucken, durch Bestreichen mit Speichel, durch Amulette (besonders gegen den *Bösen Blick; vgl. B. Schmidt, Blick 574/613 mit weiterer Literatur), später natürlich durch das Kreuzeszeichen (vgl. die Hinweise bei Sittl 118/27; über die [hilfreiche] Kraft des Handauflegens im G.zauber s. Gruppe, Myth. $860_{5.6}$; Sittl 323; Samter, G. 11; vgl. o. Sp. 80). Günstig oder ungünstig konnte sich für die schwangere Frau der Zauber auswirken, der vom Versehen ausging (vgl. o. Sp. 72; dazu G. E. Lessing, Laokoon Kap. 2). Die rote Farbe ist im G.zauber Ersatz für das Blut. Damit hängt die auch für Griechenland bezeugte Sitte zusammen, dem Neugeborenen um das Handgelenk oder um den Hals ein rotes Bändchen zu binden (vgl. o. Sp. 66; u. Sp. 161; Samter, G. 186; über Binden u. Knoten im G.zauber s. o. Sp. 93f; über Niesen s. o. Sp. 90f u. [als Omen] A. S. Pease: ClassPhilol 6 [1911] 434; weiteres u. Sp. 119/26).

m. Astrologie. Nach allgemeiner antiker Anschauung ist (neben dem Augenblick der Empfängnis; vgl. J. H. Waszink, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1254f) der Tag u. die Stunde der G. besonders bedeutsam für das zukünftige Leben, für Glück u. Unglück, Gesundheit u. Krankheit, gute u. schlechte Eigenschaften des Kindes (vgl. E. Svenberg [Hrsg.], Lunaria et zodiologia latina [Stockholm 1963] passim). Zwischen dem Neugeborenen u. der Tagesgottheit besteht für das ganze Leben eine enge Bindung (s. o. Sp. 81f). Der 3. Tag des Monats galt nach griechischer Vorstellung als unheilvoll; der Tag war G.tag der Athena, aus deren Wesen man aber die Unglücksbedeutung kaum herleiten kann, weswegen W. Schmidt 109f vermutet, der Tag habe ursprünglich als G.tag des Ares gegolten, dessen Namen man von ἀρά (Fluch, Verfluchung) ableitete (vgl. Etym. Magn. 140, 17 [400 Gaisford]). In der Folge hielt man ebenso wie den 3. Tag der ersten Monatsdekade auch den 3. Tag der zweiten Monatsdekade (d.h. den 13. des Monats) für unheilbringend. Auch der 4. Tag war ungünstig; man glaubte, daß der am 4. Tag des Monats Geborene sich im Dienst anderer abmühen müsse wie Hermes für die Unsterblichen, Herakles für Eurystheus; beide Götter waren am 4. Tag geboren. Nach der hesiodeischen Liste war auch der 5. Tag unglückbringend (op. 802). Dagegen waren der 6. u. der 7. Tag günstig, jener mit Beziehung auf Artemis, dieser als Apollons heiliger Tag (weiteres bei W. Schmidt 94. 109f; vgl. auch B. Kummer, Art. G. u. G.tag: Bächtold-St. 3, 406/19. 422/4; Rohde, Psyche 1, 235_1). Der Glaube an die Tagesbedeutung in Religion u. Brauch ist verbunden mit der Zuordnung der Gottheiten zu bestimmten Gestirnen u. mit dem höchst differenzierten System der Sterndeuterei (vgl. allgemein Gundel 817/31; ders., Art. Astralreligion: o. Bd. 1, 810/7). Die den Gestirnen u. ihren wechselnden Konstellationen zugemessene Bedeutung für den Ablauf des menschlichen Lebens, das Wissen um Tages-, Stunden- u. Augenblicksgötter (s. G. van der Leeuw, Art. Augenblicksgötter: o. Bd. 1, 969/72) hat den Versuch der Beeinflussung der G.zeit durch den Magier (Astrologen) zur Folge (Beschleunigung, Verzögerung). Auch Galenos war zB. überzeugt, daß sich aus der Stellung des Mondes zu den guten oder bösen Planeten für den Menschen gute oder böse Tage ergeben (vgl. dieb. decret. 3, 5f [9, 908/13 Kühn]). Wenn bei der G. die guten Gestirne im Widder, die bösen im Stier stehen, so sind für diesen Menschen Krankheiten am gefährlichsten, wenn der Mond im Stier steht;

der Kranke ist jedoch ungefährdet, wenn der Mond durch den Widder geht (Galen. aO. 3, 6 [9, 912 Kühn]). Ausführlich berichtet der griech. Alexanderroman (1, 12) vom Wirken des Nektanebos anläßlich der G. Alexanders des Großen: Olympias muß auf Geheiß des Nektanebos die heftigen Wehen so lange beherrschen, bis dieser am Himmel die ideale Konstellation erblickt u. die G. freigibt mit den Worten: βασιλέα ἄρτι τέξεις κοσμοκράτορα (über Nektanebos vgl. M. Pieper, Art. Nektanebos: PW 16, 2 [1935] 2237/9; O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos [1911] 1/17; zur Übertragung des Motivs ins Christliche sowie römische Parallelen s. u. Sp. 122f. 127; über Zauberzeiten u. Tagwählerei allgemein vgl. Th. Hopfner, Art. Mageia: PW 14, 1 [1928] 353/8; zum astrologischen System die bei Gundel: o. Bd. 1, 816f. 830f genannte Literatur u. E. Riess, Art. Astrologie: PW 2, 2 [1896] 1802/28; W. Kroll, Art. Nechepso: PW 16, 2 [1935] 2160/7). Weiteres s. u. Sp. 126f; Sp. 167/70.

IV. *Italien u. Rom. a. Geburtsgottheiten.* Neben den relativ wenigen Hauptgottheiten, die in Rom vor, bei u. nach der G. angerufen wurden (zB. Carmentis, Iuno, Lucina), finden sich zahlreiche Sondergottheiten, die jeweils nur einen Aspekt des Geschehens um die G. vertreten (vgl. R. Peter, Art. Indigitamenta: Roscher, Lex. 2, 1, 129/233). In der folgenden alphabetischen Liste der G.gottheiten wird zwischen beiden Gruppen nicht unterschieden; mögliche Identifikationen bleiben unberücksichtigt; Belege u. Literaturhinweise, die sich bei Radke finden, werden hier im allgemeinen nicht wiederholt.

1. Abeona u. Adeona. Nach Aug. civ. D. 4, 21 werden der dea Adeona die Kleinkinder beim adire, der dea Abeona beim abire anbefohlen. Schutzgöttin der ersten Laufversuche oder beim (ersten) Verlassen des Hauses (s. u. Sp. 138)?

2. Alemona. Nur bei Tert. an. 37, 1 (CCL 2, 839; aus Varro; s. J. H. Waszink im Komm. zSt.; u. Sp. 139); soll das Kind im Mutterleib ernähren.

3. Angitia. Bedeutet nach Radke etwa ,Umschnürung, Ängstigung, Beklemmung' u. könnte als ,göttliche Potenz der G.wehen verstanden werden' (Radke 66).

4. Anna Perenna. Meist (seit H. Usener, Italische Mythen: RhMus 30 [1875] 206/9 = Kl. Schr. 4 [1913 bzw. 1965] 119/22) als Jahresgöttin, von Altheim (91/108) als Totengottheit gedeutet, neuerdings durch Radke (66/8) mit Hilfe kultischer, kalendarischer u. sprachlicher Hinweise interpretiert als ,Mutter' (Anna = Amma, Lallwort für ,Mutter, Amme': Altheim 92), ,die ihrer Funktion ganz u. gar nachgekommen ist, d.h. also niedergekommen ist' (zwischen den beiden für Anna Perenna bestimmten Kultakten liegen nach Radkes Berechnung in früherer Zeit 274 Tage, d.h. die normale Frist einer Schwangerschaft).

5. Antevorta. S. u. Carmentes.

6. Candelifera. Tertullian (nat. 2, 11, 5 [CCL 1, 59]) erklärt den Namen aus der Sitte, in Gegenwart der Gebärenden eine ,candela' zu entzünden. Der Brauch scheint zur Ausbildung einer ,Sondergottheit' geführt zu haben; er ist mit hoher Wahrscheinlichkeit verursacht durch den Glauben an die dämonenvertreibende Kraft des Lichtes (s. dazu u. Sp. 123). Der Volksglaube verlangt eine Kerze, weil der Geruch beim Auslöschen einer Öllampe angeblich leicht zum Abortieren führt (Plin. n. h. 7, 43). Zum Vergleich: Thoëris (s. o. Sp. 60), Eileithyia, Hera Phosphoros (s.o. Sp. 94).

7. Carmentis (Carmenta). Eine der alten röm. G.gottheiten, ausführlich behandelt bei Tels-de Jong 21/40; vgl. F. Bömers Kommentar zu Ovid. fast. 1, 462. Wichtigste Belege für ihre (wohl ursprüngliche) Funktion als Beschützerin der gebärenden Frauen: Plut. Rom. 21, 2; quaest. Rom. 56 [278 B/C]; Varro bei Gell. 16, 16, 4; Tert. nat. 2, 11, 6 (CCL 1, 59); Ovid. fast. 1, 617/36; Fast. Praen.: CIL 1^2, 231 zum 11. Januar. Alter u. Bedeutung der Göttin werden durch die Existenz eines flamen Carmentalis unterstrichen sowie durch das zweitägige, von drei Tagen unterbrochene Frauenfest der Carmentalia (11. u. 15. I.); Carmentis besaß ein eigenes Heiligtum an der Porta Carmentalis in Rom. Dorthin durften keine ,morticinia', speziell keine ,scortea' gebracht werden; denn sie verunreinigen das Heiligtum, u. G. u. Tod sind Gegensätze (Ovid. fast. 1, 629f; Fast. Praen. aO.; vgl. auch Wächter 43/63 passim; Heckenbach 24f). Die Carmentalia beschreibt Ovid. aO. mit der aitiologischen Geschichte von den ,carpenta' der Mütter (vgl. auch Verg. Aen. 8, 665f; dazu G. Binder, Aeneas u. Augustus [1971] 114f. 201f).

8. Carmentes. Begleiterinnen der Carmentis, so zB. Varro bei Gell. 16, 16, 4 (. . . arae statutae sunt Romae duabus Carmentibus, qua-

rum altera Postverta cognominatast, Prorsa altera a recti perversique partus et potestate et nomine; entsprechend Tert. nat. 2, 11, 6 [CCL 1, 59]: Prosa Carmentis). Ovid nennt sie fast. 1, 633 Porrima u. Postverta (vgl. Serv. auct. Aen. 8, 336; beide bringen die Carmentes mit der Sehergabe der Carmentis in Verbindung), Macrobius gibt der Postvorta sogar eine Antevorta bei (Sat. 1, 7, 20 in Zusammenhang mit der doppelten Sehergabe des Ianus, losgelöst von Carmentis). Beide Aspekte, G. u. Weissagung, verbindet Aug. civ. D. 4, 11 (in illis deabus quae fata nascentibus canunt et vocantur Carmentes). Tels-de Jong 41/60; Bömer zu Ovid. fast. 1, 462. 636; Latte, Röm. Rel.² 136f; Radke 83.

9. Carna. S. u. Sp. 114f (Striges).

10. Catius. Nach Aug. civ. D. 4, 21 Sondergottheit der Kinderstube, qui catos id est acutos faceret (Radke 85).

11. Cuba. Göttin des Liegens kleiner Kinder (ubi primum a lacte et a cunis transierint: Varro bei Donat. Ter. Phorm. 49). Radke 100; s.u. Edula, Potina.

12. Cunina. Beschützt die Säuglinge in der Wiege (cunae) vor Schadensgeistern. Varro bei Nonius 1, 246, 26f Lindsay, ferner die u. Sp. 137 genannten Stellen aus Augustinus u. Lactantius (Radke 100; vgl. K. Meisen, Der böse Blick: RheinJbVolksk 1 [1950] 147f; Wyss 8f).

13. Damia (Damusa). Eine aus Griechenland (s. o. Sp. 78: Auxesia) nach Unteritalien gelangte Göttin, die wohl mit Bona Dea oder Cupra mater (Radke 73f. 100f) zusammengehört, jedoch ihren Charakter als G.göttin bewahrt hat, wie Sitzstatuen von Frauen zeigen, welche gelöstes Haar tragen u. Wickelkinder auf den Armen halten (Capua). Literatur s. o. Sp. 78.

14. Decima. Von Tert. an. 37, 1 (CCL 2, 839) zusammen mit Nona, Partula, Lucina genannte Göttin der Niederkunft im zehnten Monat (vgl. Waszink zSt.). Varro (bei Gell. 3, 16, 10) bezeichnet Decima zusammen mit Nona u. Parca (s.u.) als tria Fata (s. u. Sp. 113); vielleicht eine gelehrte Konstruktion in Analogie zu den drei griech. Moiren (vgl. J. H. Waszink - S. Breemer, Fata scribunda: Mnemos 3, 13 [1947] 254/70). Radke 103; vgl. bes. Bömer zu Ovid. fast. 1, 33: quod satis est, utero matris dum prodeat infans.

15. Deverra. S. u. Sp. 114 (zu Aug. civ. D. 6, 9); Radke 103f.

16. Diana. Frühzeitig mit Artemis (s. o. Sp. 76f) identifiziert u. mit Iuno Lucina (s. u. Sp. 106f) verbunden, wurde Diana von Frauen bei der G. angerufen (quae diem nascentibus daret: Varro bei Prob. Verg. ecl. 6, 31). Lucina u. Diana sind nebeneinander genannt bei Tert. an. 39, 2 (CCL 2, 842: dum in partu Lucinae et Dianae eiulatur). Im Hintergrund steht die Herleitung der Diana von ‚dies' (vgl. Cic. nat. deor. 2, 69: Diana als Mondgöttin, quia noctu quasi diem efficeret). Diana als G.göttin auch Hor. c. 3, 22, 2f (vgl. R. Heinzes Komm. zSt.); Catull. 34 (vgl. W. Krolls ausführlichen Kommentar). Allgemein vgl. den Kommentar von A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 2, 68f; ferner Bömer zu Ovid. fast. 3, 261. 267; Scholz 132/8; F. Altheim, Griechische Götter im alten Rom = RGVV 22, 1 (1930) 93/5. 120f. 127f.

17. Diespiter. Entsprechend der Etymologie wird der alte Diespiter-Iupiter in antiquarischer Gelehrsamkeit zu einem Gott des G.-vorgangs (Aug. civ. D. 4, 11: qui partum perducat ad diem; vgl. Tert. nat. 2, 11, 4 [CCL 1, 59]).

18. Edula. Gehört nur entfernt in den Bereich der G.; es heißt, daß Iupiter in Gestalt dieser Göttin das Essen der Kinder überwacht bzw. gewährt (Tert. nat. 2, 11, 8 [CCL 1, 59]; Aug. civ. D. 4, 11. 34; 6, 9; Donat. Ter. Phorm. 49 [Edulia]; Varro bei Nonius 1, 155, 16/8; 3, 770, 5/7 L. [Edusa]; s. Cuba u. Potina).

19. Egeria. Römische Quell- u. G.göttin; in Rom verehrt in einem Hain an der Porta Capena, in Aricia im Hain der Diana. Nach Paul.-Fest. 67 Lindsay leitete man ihren Namen von ‚egerere' ab: Egeriae nymphae sacrificabant praegnantes, quod eam putabant facile conceptum alvo egerere. Altheim aO. versucht nachzuweisen, daß der Kult der Diana von Rom nach Aricia übertragen worden sei, wo sich dann Egeria mit ihr verbunden habe; dagegen mit guten Gründen Scholz 132/8, bes. 138_{72}. Vgl. Radke 111f; besonders Bömer zu Ovid. fast. 3, 261.

20. Fascinus. Bei Plin. n. h. 28, 39 wird ‚fascinus', das männliche Glied, personifiziert u. gilt als Gottheit oder Dämon, der schädlichen Zauber von den Kindern abwehrt.

21. Fata, tria Fata, Fata scribunda. S. u. Sp. 113 (Glücks- u. Schadensgeister).

22. Fluonia. Göttin, die für das Wachsen des ungeborenen Lebens sorgt (Radke 131). Fluonia ist Beiname der Iuno (vgl. Arnob.

nat. 3, 30); sie wurde nach Paul.-Fest. 82 L. von den Frauen verehrt, quod eam sanguinis fluorem in conceptu retinere putabant; nach Tert. nat. 2, 11, 3 (CCL 1, 59; sicher im Anschluß an Varro ant. div.) nährt sie das Kind im Mutterleib.

23. Fortuna. Sie war Beschützerin der Frauen (F. Muliebris) u. gewährte diesen als Fortuna Virilis Glück bei den Männern. Am Forum Boarium in Rom besaß *Fortuna einen Tempel, der dem am selben Tag gestifteten Tempel der Mater Matuta (s. u. Sp. 107f) benachbart war, woraus geschlossen wird, daß diese Fortuna G.helferin war (vgl. W. F. Otto, Art. Fortuna: PW 7, 1 [1910] 19f u. Radke 133). In Praeneste wurde eine Fortuna Diovo(s) filea primocenia verehrt (CIL 14 nr. 2863; vgl. Fortunae Iovis puero primigeniae ebd. 2862), u. zwar ,nationu cratia', also für G. bzw. Kindersegen (vgl. Cic. leg. 2, 28). Ihr Kult gelangt Ende des 3. Jh. nach Rom. Radke 134; Altheim 38/42; C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella = RGVV 3, 1 (1906) 38.

24. Genita Mana. Genita bedeutet G., Zeugung (entsprechend griech. γένεσις), ,manus' ist ,gut'; die Göttin wird also von Frauen angerufen, damit sie gütig (gnädig) über G. u. Wochenbett wache (vgl. Plut. quaest. Rom. 52 [277 A]: ὅτι δαίμων ἐστὶν ἡ Γενείτα περὶ τὰς γενέσεις καὶ τὰς λοχείας). Radke 138.

25. Genius. S. u. Sp. 112f.

26. Ilithyia. Über Eileithyia in Italien u. Rom s. Kraus 793f; vgl. auch Wissowa, Rel.[2] 75; Latte, Röm. Rel.[2] 299: Ilithyiae bei den Saekularspielen des J. 17. Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß die von den unteritalischen Griechen als Eileithyia oder Leukothea bezeichnete Göttin des Tempels von Pyrgi mit der röm. Mater Matuta (s. u. Sp. 107f) identifiziert wird (vgl. Wissowa, Rel.[2] 110f; C. Saunders, Vergil's primitive Italy [New York 1930] 75; Radke 207).

27. Intercidona. S. u. Sp. 113f (zu Aug. civ. D. 6, 9); Radke 151.

28. Iuno. Vgl. u. Sp. 106f (Lucina), (112f Genius u. Iuno), 140 (christl.). Das Material über Iuno als G.göttin ist zusammengestellt bei W. H. Roscher, Juno u. Hera = Stud. z. vergleich. Mythol. d. Griech. u. Röm. 2 (1875) 40/50; von der dort mit Nachdruck vertretenen Ansicht, Iuno sei Mondgöttin, ist man inzwischen weitgehend abgerückt; vgl. ferner Radke 152/5 u. die dort genannte Literatur. Iuno war ursprünglich Schützerin der Frau (Eheschließung, Geschlechtsleben, Niederkunft) u. konnte so mit Hera gleichgesetzt werden, wodurch das Wesen der Iuno hinsichtlich ihrer Rolle im staatlichen Kultus grundlegend gewandelt wurde.

29. Levana. Sie hat ihren Namen vom Akt der Anerkennung des Kindes durch Aufheben von der Erde (Aug. civ. D. 4, 11: levet de terra; vgl. Tert. nat. 2, 11, 7 [CCL 1, 59 Apparat zSt.]; Latte, Röm. Rel.[2] 95_2; Radke 174f; Dieterich, Erde 6; Samter, G. 2/6; weiteres s. u. Sp. 116).

30. Lucina. Lucina war ursprünglich eine selbständige Gottheit der G. (sabinisch: Varro l. l. 5, 74); erst in einer späteren Entwicklungsphase wurde der Name Lucina der Iuno in ihrer Funktion als Frauen- u. G.göttin beigegeben (Radke 188; Wissowa, Rel.[2] 183f). Ein Übergang erfolgte auch von den ursprünglich jeder Gebärenden persönlich zugeordneten Iunones bzw. Lucinae zu der einen, von allen Gebärenden in gleicher Weise angerufenen Gottheit (s. dazu auch u. Sp. 112f Genius u. Iuno). Die Herleitung des Namens Lucina von ,lux', ,lucere' hat zur naheliegenden Verbindung mit griechischen G.göttinnen geführt (Iuno Lucina = Hera Phosphoros bei Dion. Hal. ant. 4, 15; Darstellung Lucinas mit dem Attribut der Fackel, wie etwa Eileithyia: s. o. Sp. 94 u. u. Sp. 123). Lucina wird aber auch, vielleicht richtiger, von dem heiligen Hain (lucus) auf dem Mons Cispius abgeleitet, wo Lucina seit 375 vC. einen Tempel besaß, dessen Stiftungstag der 1. III. war (Matronalia s. u. Sp. 107). Später wurde dieser Hügel nicht ohne Grund zum Bereich von S. Maria Maggiore. Zur Ableitung von ,lux' vgl. Varro l. l. 5, 69; Cic. nat. deor. 2, 68 (dazu den Kommentar von Pease); Ovid. fast. 2, 450; 3, 255; von ,lucus' Ovid. fast. 2, 449; Plin. n. h. 16, 235. Aus dem Kult der Lucina sind einige bemerkenswerte Tatsachen bekannt: Frauen beteten zu Lucina während der Schwangerschaft u. bei der G. Solche Gebete fanden mit gelösten Haaren statt; Lucinas Tempel durfte nur so betreten werden (vgl. Serv. auct. Aen. 4, 518; Ovid. fast. 3, 257f mit Bömer zSt.; Gell. 4, 3, 3; weiteres s. u. Sp. 121f). Nach Tert. an. 39, 2 (CCL 2, 842) umwanden die Frauen ihren schwangeren Leib mit infulis apud idola confectis; der Kontext legt eine Beziehung dieser Binden zum Tempel der Lucina u. Diana nahe. Eine genaue Parallele aus dem griech.-röm. Brauchtum ist nicht überliefert; das wenige Vergleichbare notiert Waszink im Komm. zSt.

Die Binden werden nicht (wie man meistens liest: vgl. Preller-Robert 1, 273 u. die ganze Stelle falsch deutend Blümner 300 mit Anm. 5) im Tempel geweiht, sondern dort gefertigt. Die ‚infulae‘ haben magische Kraft; es kann sich also weder um Schmuckbänder noch um hygienische Binden handeln, sondern allenfalls um Amulette (s. Waszink zSt.). Vielleicht muß man sie aber dem Bindezauber zuordnen u. dementsprechend vermuten, daß sich Schwangere vor der Niederkunft die im Tempel gefertigten ‚infulae‘ besorgten, sie zur G. um den Leib legten u., vielleicht mit einem Gebet an Lucina, rechtzeitig zur Entbindung wieder lösten (entsprechend Plin. n.h. 28, 42; dazu s. o. Sp. 93f). Nur so erklärt sich m.E. zwanglos das Nebeneinander von ‚uteri infulis ... redimiti‘ u. des allgemein beachteten, besonders aber in der Begegnung mit Lucina zu beachtenden Gebots, alles Gebundene, Geknotete vom Leib u. der Umgebung der Gebärenden fernzuhalten. Tertullian teilt aO. weiter mit, daß Iuno (Lucina) nach der G. eine Woche lang ein Tisch bereitet wird (s. u. Sp. 115). Von der Bestimmung, bei jeder G. eine Abgabe an die Kasse des Lucinatempels zu entrichten, spricht Dion. Hal. ant. 4, 15, 5. Auf zwei Feste ist im Zusammenhang mit Lucina besonders zu verweisen: Am Stiftungstag ihres Tempels (1. III.) wurden zu Ehren Lucinas von den röm. Frauen die Matronalia gefeiert (im Kalender des Filocalus sind unter dem 7. III. die Iunonalia verzeichnet: CIL 1², 260; vgl. H. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953] 110 mit Anm. 2); vgl. Wissowa, Rel.² 185f; Bömer zu Ovid. fast. 3, 167 (Ovids Festbeschreibung: 3, 167/258). Der Riemen aus Ziegenfell, von dessen Schlag sich die röm. Frauen bei den Lupercalia (15. II.) Fruchtbarkeit erhofften, trug den Namen ‚amiculum Iunonis‘ (Paul.-Fest. 75f L.; vgl. Ovid. fast. 2, 425/52). Ovid gibt aO. eine aitiologische Geschichte für die Entstehung des Brauches: eine Erscheinung der Lucina zu Zeiten des Romulus in ihrem Hain auf dem mons Cispius vor versammeltem Volk. Von dem fruchtbarkeitsspendenden Riemen trug Iuno Lucina auch den Namen Februa (vgl. Wissowa, Rel.² 185; Bömer zu Ovid. fast. 2, 425/52; Binder 109/11; s. auch u. Sp. 140).

31. Matuta. Matuta, Beiname latinischer Göttinnen, bekannt vor allem als Mater Matuta, hat einen alten Kult in Rom (Fest Matralia am 11. VI.: Fast. Praen.: CIL 1², 320; Ovid. fast. 6, 475; Paul.-Fest. 113 L.). In römischer Literatur wird Matuta oft mit der griech. Leukothea gleichgesetzt (Belege bei Radke 207; in christlicher Literatur Lact. inst. 1, 21, 22f [CSEL 19, 82] u. Aug. civ. D. 18, 14); die Inhaberin des Heiligtums von Pyrgi heißt Leukothea bzw. (bei Strab. 5, 2, 8 [226C]) Eileithyia. Die Kombination dieser Angaben hat seit P. Wesseling (Diodorausgabe 6 [Amsterdam 1746] 611 zu 15, 14, 3f) zur Identifizierung von Leukothea-Eileithyia mit der röm. Mater Matuta geführt. Wissowa (Rel.² 110) sah in Mater Matuta eine ‚Göttin des Frühlichts‘ (antiken Quellen entsprechend: 110_2), M. Halberstadt (Mater Matuta = Frankfurter Studien 8 [1934] 54) eine Ammengöttin, W. F. Otto (Philol 64 [1905] 212f) wiederum, antiken Erklärungen folgend, die ‚gute Göttin‘; Radke (208) erklärt Matuta (entsprechend der Wortbildung mit Suffix -ta) als ‚die Mutter, die Gutes getan hat‘, von der die Entbindungsgöttin in Pyrgi eine Sonderform darstellt. Vgl. auch Bömer zu Ovid. fast. 6, 475; Latte, Röm. Rel.² 97f.

32. Mena. Göttin der Menstruation (Aug. civ. D. 4, 11; 7, 2; Radke 212; vgl. W. Schmidt 117_1).

33. Minerva. Nach Aug. civ. D. 7, 3 (aus Varro) war Minerva eine Schutzgöttin der Kinder (cui ... puerorum memoriam tribuerunt; vgl. Arnob. nat. 3, 31). Auf etruskischen Spiegeln ist sie mit einem Knäblein auf dem Arm dargestellt (vgl. R. Enking, Minerva mater: JbInst 59/60 [1944/5] 111 u. die jüngste Besprechung der Szene bei Scholz, bes. 141/51). In die Nähe der G. rückt Minerva auch durch die vor der Cella ihres Tempels in Capitolio aufgestellten Bilder von G.gottheiten (nixi di: Fest. 182 L.; vgl. dazu u. Sp. 111f).

34. Natio. G.göttin in Ardea, wobei (wie der Name sagt) der Schutz für das Neugeborene betont ist, vgl. Cic. nat. deor. 3, 47 (einziger Beleg): quae, quia partus matronarum tueatur, a nascentibus Natio nominata est (vgl. Pease im Komm. zSt.; Radke 226).

35. Nona (Neuna, Neuna fata). Nona hat ebenso wie Decima nach Tert. an. 37, 1 (CCL 2, 839) ihren Namen ‚a sollicitioribus mensibus‘ u. wird mit Partula (quae partum gubernet: s.u.) zusammengestellt, varronischer Lehre entsprechend (bei Gell. 3, 16, 10). Mit Nona ist sehr wahrscheinlich identisch die auf einer Inschrift bei Zolfatara zusammen mit einer (Parca) Maurtia (s. dazu Radke 209f) genannte Göttin Neuna mit dem Zusatz

‚fata', also ‚Neuna, die gesprochen hat' (vgl. Tels-de Jong 72. 80/5, zu Nona bes. 93/104 passim; Radke 232; beide mit weiterer Literatur). Nona ist eine Parze. Radke aO. schließt eine Deutung des Namens von nuo, νεύω, numen her nicht aus, so daß Parca Nona ‚die Gebärerin, die zugenickt hat' oder ‚die Schicksalsgöttin, die freundlich zugenickt hat', wäre.

36. Numeria. Zu Numeria beteten nach Varro bei Nonius 2, 559, 31/5 L. die Frauen ‚in partu'; ihr Name soll von numero = ‚schnell', ‚rechtzeitig' herzuleiten sein. Augustin (civ. D. 4, 11) gibt als Numerias Funktion an, sie bringe den Kindern das Zählen (numerare) bei (wie Camena [canere] das Singen). Wahrscheinlich ist Numeria aber ähnlich wie Carmenta (s. o. Sp. 102) entsprechend der Namensbildung (Stamm *nŏme-, *nĕme- wie in νέμω, νόμος, nemus: ‚zuteilen') eine Schicksalsgöttin, die ‚als solche auch die Funktion einer G.göttin erfüllen' darf (Radke 234).

37. Nundina. Sie wird am ‚dies lustricus', dem 9. Tag nach der G., verehrt u. soll daher ihren Namen haben (vgl. Macrob. Sat. 1, 16, 36; ausführlich dazu Tels-de Jong 93/104 passim; vgl. die Hinweise bei Scholz 150_{28}). Eine Darstellung der Nundina glaubte F. Thiersch auf einem Alabastron aus Sardonyx (Berlin) erkennen zu können (Über das Onyxgefäß in der Kgl. preuß. Sammlung geschnittener Steine zu Berlin = AbhMünchen 2 [1838] 69); vgl. E. Simon, Die Portlandvase (1957) 54/6. Zum dies lustricus s. u. Sp. 116f.

38. Opifera. S. Ops (Opis).

39. Opigena. Vgl. Mart. Cap. 2, 149: Opigenam te, quas vel in partus discrimine vel in bello protexeris, precabuntur. Nach Paul.-Fest. 221 L. Beiname der Iuno als G.helferin; Radke 238.

40. Ops (Opis). Nach Aug. civ. D. 4, 21 werden der Op(i)s die Neugeborenen anvertraut: opem ferat nascentibus, excipiendo eos sinu terrae (4, 11). Die bei Augustinus genannte Göttin ist also Ops Opifera (vgl. CIL 1^2, 215. 326); Opifera ist Beiname der Ops (s. auch u. Sp. 116: Akt des Aufhebens von der Erde). Radke 238. 240; P. H. N. G. Stehouwer, Étude sur Ops et Consus, Diss. Groningen (Groningen-Djakarta 1956).

41. Orbona. Vgl. Cic. nat. deor. 3, 63 u. Pease im Komm. zSt.; Plin. n. h. 2, 16. Radke (240f) bezweifelt die widerspruchsvolle Deutung der Orbona bei Tertullian (nat. 2, 15, 2 [CCL 1, 70]: Orbona beraubt die Eltern ihrer Kinder) u. Arnobius (nat. 4, 7: Orbona schützt kinderlose Eltern) u. leitet den Namen nicht von ‚orbus', sondern von einem Verbalstamm in der Bedeutung ‚aufrichten' ab u. stellt die Göttin (allerdings mit Änderung zu Orbana) zusammen mit Levana (s. o. Sp. 106) u. Statanus (s. u. Sp. 111); die Funktion dieser Orbana ergäbe sich nach Radke aus Varro bei Nonius 3, 848, 13/5 L.: natus si erat vitalis ac sublatus (Levana) ab obstetrice, statuebatur (Statanus) in terra ut aspiceretur rectus (Orbana) esse. Orbana wäre demnach die Göttin, welche dafür sorgen oder darauf achten soll, daß das Kind gerade wird (Radke 241).

42. Ossipago (Ossipagina). S. u. Sp. 139.

43. Parca. G.göttin, ‚inmutata una littera a partu nominata' (Varro bei Gell. 3, 16, 10, der sie mit Nona u. Decima [s. o. Sp. 108f. 103] zusammenstellt zu den ‚tria Fata'; vgl. ähnlich Caesell. Vindex bei Gell. 3, 16, 11: Nona, Decima, Morta = drei Parcae; Radke 245; vgl. besonders Tels-de Jong 67/85 passim).

44. Partula. G.göttin, welche bei Tert. an. 37, 1 (CCL 2, 839) als die, ‚quae partum gubernet', mit Nona u. Decima vereint ist; vgl. Tels-de Jong 70.

45. Picumnus. S. u. Sp. 113f.

46. Pilumnus. S. u. Sp. 113f (zu Aug. civ. D. 6, 9).

47. Porrima, Postverta, Pro(r)sa. S. o. Carmentes.

48. Potina. Ihr wurde ein Opfer gebracht, wenn die Kinder, der Muttermilch entwöhnt, erstmalig ein anderes Getränk zu sich nahmen. So Varro bei Nonius 1, 155, 16/8; 3, 770, 5/7 L.: Cum primo cibo et potione initiarent pueros, sacrificabantur ab edulibus Edusae (s. o. Edula), a potione Potinae nutrici; Donat. Ter. Phorm. 49 bezieht (ebenfalls nach Varro) Cuba (s. o. Sp. 103) mit ein. Vgl. Aug. civ. D. 4, 11. 34; 6, 9; Tert. nat. 2, 11, 8 (CCL 1, 59); Radke 261.

49. Rumina. Göttin, in deren Gestalt nach Aug. civ. D. 4, 11 Iupiter ‚mammam parvulo immulgeat, quia rumam dixerunt veteres mammam' (vgl. u. Sp. 137/9), also Göttin für das Stillen der Säuglinge; ‚sie bringt das Fließen sc. der Milch oder auch der Säfte' (Radke 274, dort die Belege). Nach Aug. civ. D. 7, 11 ist Ruminus Beiname Iupiters (s. u. Sp. 139). Rumina erhält ein Milchopfer (vgl. Varro rust. 2, 11, 5; Plut. Rom. 4, 1; quaest. Rom. 57 [278 C/D]; Wyss 8f). Durch die mit ihr verbundene ficus Ruminalis am Lupercal

(Palatin) gehört Rumina zum Romulusmythos u. zum Lupercalienritus (vgl. Bömer im Komm. zu Ovid. fast. 2, 412; Binder 80f. 98).

50. Sentia, Sentinus. Sentia haucht nach Aug. civ. D. 4, 11 dem Kind ‚sententias' ein; sie wird verbunden mit Sentinus, der ‚sensus puerperio largitur' (7, 2; vgl. 7, 3 sensificator; dazu u. Sp. 139). Es handelt sich um Sondergottheiten, die dem Kind im Mutterleib Empfindung verleihen (vgl. Radke 287).

51. Silvanus. S. u. Sp. 113f (zu Aug. civ. D. 6, 9).

52. Statanus, Statilinus. Statanus beschützt nach Varro bei Nonius 3, 853, 18/20 L. die kleinen Kinder; er lehrt sie stehen (s. o. Sp. 109f Orbona). Dieselbe Funktion hat nach Aug. civ. D. 4, 21 Statilinus. Vgl. Radke 292.

53. Statina. Tert. an. 39, 2 (CCL 2, 842): prima ... constitutio infantis super terram Statinae deae sacrum est (vgl. Waszink im Komm. zSt.; ferner Tert. nat. 2, 11 [1, 59]; Radke 292).

54. Vaticanus (Vagitanus). An vier Stellen ist eindeutig ein Gott Vaticanus belegt, der über dem ersten Schreien der Säuglinge wacht (Varro bei Gell. 16, 17, 2; Aug. civ. D. 4, 8. 11. 21; s. u. Sp. 137). Nach den an diesen Stellen gebrauchten Termini (vagitus, vagio) sieht man fast allgemein in Vaticanus eine verderbte Form von Vagitanus. Vgl. Radke 306.

55. Venus. Von Frauen um Schönheit ihrer Kinder angerufen: Iuvenal. 10, 289/91 (Text u. Sp. 127).

56. Virbius. Die zum Kreis der Diana von Aricia gehörende Gottheit Virbius wird sehr verschieden gedeutet. Wissowa, Rel.[2] 249 (vgl. ders., Art. Virbius: Roscher, Lex. 6, 328/30) sieht in ihm einen ‚bei der Entbindung hilfreichen Dämon' (vgl. Radke 338/40).

57. Vitumnus. Verleiht dem Neugeborenen das Leben (Tert. nat. 2, 11, 4 [CCL 1, 59]; Aug. civ. D. 7, 2. 3; s. u. Sp. 138f).

58. Voleta, Volumna, Volumnus. Voleta ist nach Tert. nat. 2, 11, 9 (59) in der Kinderstube als Bringerin der ‚voluntas' angerufen worden, Volumna sollte helfen, daß die Kinder ‚Gutes wollten' (ut bona vellent: Aug. civ. D. 4, 21); beiden ist bei Tert. aO., Aug. aO. eine männliche Gottheit Volumnus zugeordnet (vgl. auch Min. Fel. 25, 8); Deutungen bei Radke 347/9.

Di nixi (Anhang). Fest. 182 L. erwähnt Götterbilder griechischen Ursprungs, die vor der Cella des Minervatempels aufgestellt waren; es soll sich um Beutestücke gehandelt haben, die im 2. Jh. nach Rom kamen: nixi di appellantur tria signa in Capitolio ante cellam Minervae genibus nixa, velut praesidentes parientium nixibus. Diese di nixi waren anscheinend gutartige G.dämonen, worauf auch die gemeinsame Anrufung mit Lucina durch die in G.-nöten befindliche Alkmene bei Ovid. met. 9, 293f hinweist: magno / Lucinam Nixosque pares clamore vocabam. Dieselbe Zusammenstellung in der Widmung eines kleinen Altars (Aquileia: vgl. G. Brusin, Gli scavi di Aquileia [Udine 1934] 86 nr. 10): Nixibu[s et] Lucinis. Weitere Zeugnisse bei Latte, Röm. Rel.[2] 52_3; Scholz 104_9 (auf S. 105). Wenn die genannte Göttergruppe zu Recht als Darstellung kniender G.gottheiten gedeutet wird, darf man sie mit anderen griechischen Bildern zusammenstellen, welche Frauen in dieser Haltung zeigen (zB. Αὔγη ἐν γόνασιν: s. o. Sp. 77f. 89f). Zur kontroversen Diskussion über die di nixi vgl. Welcker 186f; Preller-Robert 2, 209; G. Wissowa, Gesammelte Abhandlungen zur röm. Religions- u. Stadtgeschichte (1904) 130f; ders., Art. Nixi di: Roscher, Lex. 3, 1, 444f; Samter, G. 6/15; Mielentz, Art. Nixi di: PW 17, 1 (1936) 780/2; Scholz 104_9 (mit weiterer Literatur). 149f.

b. Glücks- u. Schadensgeister. 1. Genius u. Iuno. Ähnlich dem griech. hat der röm. Mensch eine ihm von G. an zugeordnete Schutzgottheit, der Mann seinen Genius (eigentlich die vergöttlichte Zeugungskraft des Mannes), die Frau ihre Iuno (vgl. zB. Sen. ep. 110, 1: singulis enim et Genium et Iunonem dederunt; nach Plin. n. h. 2, 16 ‚adoptiert' sich der Mensch seinen Genius bzw. seine Iuno; vgl. Preller-Robert 1, 76/9. 87f; W. Schmidt 10f. 16/8 mit Nachtrag 131; Wissowa, Rel.[2] 175/7. 182f; Latte, Röm. Rel.[2] 103/5 u. die dort jeweils genannte Literatur). Zusammenfassende Mitteilungen über den Genius des Mannes bei Censorin. d. nat. 3 (bes. 3, 1: genius est deus, cuius in tutela ut quisque natus est vivit; 3, 5: genius ... ita nobis adsiduus observator adpositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab utero matris acceptos ad extremum vitae diem comitetur); Augustins Auffassung des Genius s. civ. D. 7, 13. 23. Auch die Römer kannten den Glauben, der Mensch habe von G. an zwei Daimones bei sich, einen guten u. einen bösen (vgl. Serv. Aen. 6, 743:

cum nascimur duos genios sortimur: unus hortatur ad bona, alter depravat ad mala; ähnlich ebd. 3, 63: duosque manes corporibus ab ipsa statim conceptione assignatos fuisse; Censorin. d. nat. 3, 3; Aug. civ. D. 9, 11).

2. Parcae. Die Parcae waren ursprünglich drei mit unterschiedlicher Funktion über der menschlichen G. waltende Gottheiten: Nona (Neuna), Decima u. Parca bzw. Morta (s. o. Sp. 110); zunächst durchaus verschieden von den griech. Moiren, wurden sie vom 3. Jh. vC. an mit diesen (s. o. Sp. 82/4) gleichgesetzt (ausführlich Tels-de Jong 67/85 mit weiterer Literatur). Über das Opfer für die Moerae (bei Horaz: Parcae) an den Ludi saeculares des Augustus s. o. Sp. 83.

3. Fatum, Fata, Fata scribunda, tria Fata. Fatum, von ,fari', ist nach Varro (l. l. 6, 52) die von den Parzen dem Leben des Kindes bei der G. zugewiesene Dauer. Während der Singular Fatum abstrakt blieb, sind die Fata personifiziert worden u. als ,tria Fata' mit den Parcae (s.o.) oder den mit diesen identifizierten Moiren parallelisiert worden (Testimonien s. bei Tels-de Jong 88/92). Tertullian berichtet (an. 39, 2 [CCL 2, 842]), daß man am letzten Tag der Woche nach der G. die Fata scribunda angerufen habe, ,deren Name bedeutet, daß sie sich nicht damit begnügten, zu sagen, was geschehen würde, sondern daß sie es schrieben' (H. Le Bonniec, Art. Fatum: LexAltWelt 950; vgl. Wissowa, Rel.² 265f; Latte, Röm. Rel.² 53; Waszink im Komm. zSt.; Tels-de Jong 105/29 passim). Auch Neuna fata (s. o. Sp. 108f [Nona]) gehört in diesen Zusammenhang; weiteres bei H. O. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 527f.

4. Silvanus, Deverra, Intercidona, Picumnus, Pilumnus. Augustin (civ. D. 6, 9) hat einen Text aus Varro erhalten (ant. rer. div. 14, frg. 61 Agahd), demzufolge kein Dämon, sondern Silvanus, ein anerkannter Gott (Silvanus war Beiname des alten, sekundär mit Pan identifizierten Faunus), die Wöchnerinnen u. Neugeborenen bei Nacht bedrohe (Silvanus wurde von den Frauen auch als Incubus gefürchtet: vgl. zB. Aug. civ. D. 15, 23; Serv. Aen. 6, 776). Um die Wöchnerinnen vor Silvanus zu schützen, wurden von drei Männern drei apotropäische Riten vollzogen; diese Männer spielten angeblich die Rolle dreier Gottheiten, welche den Gegenzauber verkörperten: Intercidona (die Göttin, welche mit der Axt die Schwelle des Hauses schlug; v. Blumenthal, Art. Pilumnus: PW 20, 2 [1950] 1371 vermutet, sie trage ihren Namen nach dem Durchschneiden der Nabelschnur; vgl. Radke 151f); Pilumnus (schlägt mit der Mörserkeule die Schwelle; seine Deutung ist umstritten, vgl. auch K. Vahlert, Praedeismus u. röm. Religion, Diss. Frankfurt [1935] 35/52); Deverra (sie fegt mit dem Besen die Schwelle; vgl. Radke 103f). Die Vorstellungen, welche hinter diesem Abwehrzauber stehen, hat Samter, G. 29/54 (passim) erläutert (ders., Antike u. moderne Totengebräuche: NJbb 8 [1905] 41; vgl. Deubner 649; P. Lejay: RevPhilol 36 [1912] 318; H. Herter, Böse Dämonen im frühgriech. Volksglauben: RheinJbVolksk 1 [1950] 142f; Latte, Röm. Rel.² 95_1). Zum Wesen des Silvanus: W. H. Roscher, Ephialtes = AbhLeipzig 20, 2 (1900) 89/92. Picumnus u. Pilumnus sind nach Varro (bei Serv. auct. Aen. 10, 76) als ,infantium dei' miteinander verbunden (vgl. auch ebd. 9, 4 coniugales dei; vgl. Radke 253/6 u. u. Sp. 115).

5. Striges u. Carna. Über die griech. στρίγγες s. o. Sp. 85. Das Problem der (griech. oder röm.) Herkunft des auf die Striges bezogenen Aberglaubens ist ausführlich von F. Boehm, Art. Striges: PW 4 A, 1 (1931) 356/63 behandelt. Die Striges (nach Ovid. fast. 6, 131. 141f entweder ursprünglich oder durch Zauber aus alten Frauen entstandene ,avidae volucres', nach Petron. 63 [strigae] ,mulieres plussciae', nach Fest. 414 L. ,maleficae mulieres ..., quas volaticas etiam vocant' [s. o. Sp. 85]) werden immer in magischem Zusammenhang, oft in Verbindung mit Säuglingen u. Kleinkindern genannt (so zB. bei Titinius frg. 22 [2, 159 Ribbeck; zitiert o. Sp. 92]; Plin. n. h. 11, 232; Petron. aO.). Ovid hat (fast. 6, 131/68) die Gefährdung der Neugeborenen durch die Striges beschrieben u. ein Aition für die dagegen geübte Abwehr gegeben. Die Striges sind gierige Vögel, verwandt mit den Harpyien, haben einen dicken Kopf, stechende Augen, krumme Schnäbel, graues Gefieder, Krallen mit Haken; sie rauben kleine Kinder, wenn sie von der Amme nicht bewacht werden, reißen sie aus den Windeln u. besudeln sie; sie schlagen ihre Schnäbel ins Fleisch der Säuglinge u. trinken das Blut. Die Geschichte des kleinen Proca zeigt, daß die Göttin Carna gegen die Striges schützen kann; denn ,protinus arbutea postes ter in ordine tangit / fronde, ter arbutea limina fronde notat. / spargit aquis aditus ...' (fast. 6, 155/7); Carna bringt zur Rettung des Kindes

die Eingeweide eines zwei Monate alten Ferkels als Ersatzopfer den Striges dar (ebd. 158/63); sie legt anschließend den Weißdorn, welchen sie von Ianus als Preis für die ihr geraubte Jungfräulichkeit bekommen hatte, vor das Fenster des Zimmers, in dem der Säugling schläft (ebd. 165f; vgl. zu dieser Geschichte Bömers Komm. zSt., bes. zu v. 101. 131. 155; Boehm aO. 356f; zu Carna auch Radke 83f mit weiterer Literatur).

c. Rituelles anläßlich der Geburt. 1. Wöchnerin, Kind, Vater. Außer den Gebeten zu den G.göttinnen sind für den Zeitpunkt der G. u. für das Neugeborene kaum rituelle Handlungen zu verzeichnen; abergläubisches Tun u. allerlei Magie (s. dazu u. Sp. 119/26) stehen hier im Vordergrund. Immerhin wird man vermuten dürfen, daß schon das erste Bad, das Wickeln in Windeln u. das Betten des Neugeborenen in eine Wiege nicht ohne rituelles Beiwerk verliefen; das Betten in die Wiege dürfte von einem Gebet zu Cunina (s. o. Sp. 103) begleitet gewesen sein. Hierhin gehört auch der mit griechischem Brauch übereinstimmende Akt des Vaters, die Haustüre zu bekränzen (Iuvenal. 9, 85f: foribus suspende coronas: / iam pater es; vgl. o. Sp. 86). Rituelle Anlässe häuften sich in den ersten Tagen nach der G. Anläßlich der G. mußte eine Abgabe in die Kasse des Lucinatempels entrichtet werden (Dion. Hal. ant. 4, 15, 5); im Atrium des Hauses wurde bis zum dies lustricus (s. u. Sp. 116f) eine ‚mensa' (Tert. an. 39, 2 [CCL 2, 842]; nach Philarg. Verg. ecl. 4, 63 war es ein ‚lectus' für Lucina, eine ‚mensa' für Hercules; vgl. Waszinks Komm. zu Tert. aO.; Radke 189) zu Ehren der Iuno (Lucina) aufgestellt. Zum Schutz vor Silvanus wurde die Aug. civ. D. 6, 9 (vgl. o. Sp. 113) genannte ‚circumambulatio' durchgeführt (vgl. auch W. Pax, Art. Circumambulatio: o. Bd. 3, 149). Die ‚infantium dei' Picumnus u. Pilumnus erhalten einen ‚lectus' im Atrium, u. zwar ‚dum exploretur, an vitalis sit, qui natus est' (Serv. auct. Aen. 10, 76; vgl. Varro bei Nonius 3, 848, 13/5 L.: natus si erat vitalis ac sublatus ab obstetrice, statuebatur in terra, ut aspiceretur rectus esse; dis coniugalibus Pilumino et Picumino in aedibus lectus sternebatur [s. dazu o.: Levana, Orbona, Statana]; vgl. Samter, G. 53f; Wissowa, Rel.² 244. 423_1; Radke 254. 256).

2. Anerkennung des Kindes durch den Vater. Nach der Überprüfung der Lebensfähigkeit mußte der Akt der Anerkennung durch den Vater erfolgen; das Neugeborene wird zunächst auf die Erde gelegt u. erhält durch die Berührung mit der Leben u. Wachstum spendenden Erde Lebenskraft; der Vater muß das Kind anschließend von der Erde aufheben (infantem tollere; vgl. Aug. civ. D. 4, 11, wo Levana als Schutzgöttin dieses Aktes genannt ist: levet de terra et vocetur Levana [s. o. Sp. 106]; Suet. Nero 6, 1; Ovid. trist. 4, 3, 46); der Ritus war zugleich juristischer Akt. Zur Deutung vgl. besonders Dieterich, Erde 6; Samter, G. passim; ders., Familienfeste 62; Deubner 649; Blümner 301; Latte, Röm. Rel.² 95; H. Wagenvoort, Roman dynamism (Oxford 1947) 17f. In denselben Zusammenhang stellt Aug. civ. D. 4, 11. 21 Opifera, welche den Neugeborenen Lebenskraft gibt, indem sie sie auf dem Schoß der Erde aufnimmt (s. o. Sp. 109). Über G. auf der Erde s. u. Sp. 119. Nichtanerkennung durch den Vater konnte zur Kindesaussetzung (vgl. Marquardt 82f; Blümner 301) führen; Anerkennung unterwarf das Kind der ‚patria potestas' (vgl. Blümner 301f; M. Kaser, Das röm. Privatrecht 1 = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1 [1955] 57. 291).

3. Dies lustricus (Nominalia). War die Anerkennung durch den Vater vollzogen, so konnte dem Neugeborenen nach Ablauf der ersten Lebenswoche ein Name gegeben werden (d.h. ein Praenomen, denn Gentilname u. Cognomen standen fest); dies geschah am dies lustricus (für Mädchen am 8., für Knaben am 9. Tag nach der G.; der Grund für den Unterschied ist unbekannt): Macrob. Sat. 1, 16, 36 (est etiam Nundina Romanorum dea a nono die nascentium nuncupata, qui lustricus dicitur. est autem dies lustricus, quo infantes lustrantur et nomen accipiunt: sed is maribus nonus, octavus est feminis); Plut. quaest. Rom. 102 (288 C/E: dort wird u.a. als Grund angeführt, daß am 7. Tag in der Regel der Nabelschnurrest abfällt); Paul.-Fest. 107f L.; Arnob. nat. 3, 4; Suet. Nero 6, 2. Bei Tertullian (idol. 16, 3 [CCL 2, 1117]) ist ein Opfer für diesen Tag erwähnt; er nennt ihn Nominalia (16, 1). Wie der Name sagt, war der dies lustricus der Tag der üblichen Reinigung nach der G.; vermutlich wurden rituelle Waschungen vollzogen. Während es unklar ist, ob den Säuglingen am dies lustricus von der ‚mola salsa' gegeben wurde (s. u. Sp. 165f), wird man das Bestreichen von Stirn u. Lippen mit Speichel durch Großmutter oder Tante zu den privaten Zeremonien dieses Tages rech-

nen dürfen (vgl. Pers. 2, 31/40; s. auch u. Sp. 124. 166). Am dies lustricus, der zugleich ein Tag religiöser Weihe u. Familienfest war, gingen die rituellen Handlungen der ersten Woche nach der G. zu Ende (s. o.) u. wurden, wenn Tertullians Zeugnis glaubhaft ist (an. 39, 2 [CCL 2, 842]; vgl. Waszink im Komm. zSt.), die Fata scribunda angerufen (ultima die Fata scribunda advocantur; vgl. o. Sp. 113). Ob der bei Tertullian gleich anschließend (39, 3) genannte Brauch, entweder das ganze Haupt des Kindes zu weihen oder ihm ein Haar bzw. das Haar ganz abzuschneiden u. dieses zu opfern, zum dies lustricus gehört, ist ganz unklar; daß er auch in Rom geübt wurde (im griechischen Bereich waren Haarweihen häufig), wird man nicht bezweifeln dürfen (vgl. Waszink zSt. u. die dort genannte Literatur). Zum dies lustricus s. ferner Samter, Familienfeste 62f; Deubner 649; D. Boehm, Art. Lustratio: PW 13, 2 (1927) 2037; Blümner 304; Marquardt 83f; Latte, Röm. Rel.^{2} 95_4; Scholz 150.

4. *Unreinheit u. Reinigung.* Die Vorstellungen der Römer über Verunreinigung durch u. Reinigung nach der G. waren von denen der Griechen (s. o. Sp. 85/9) nicht sehr verschieden. So erzählt zB. Ovid (fast. 3, 45/8) von der Verunreinigung des Vestatempels durch die Niederkunft der Vestalin Rhea Silvia mit den römischen Zwillingen; vgl. die ähnliche (griech.) Geschichte von Kallisto bei Ovid. fast. 2, 171/4 (dazu met. 2, 464) u. Bömers Bemerkungen zu beiden Stellen. Daß die Gebärende u. Wöchnerin als kultisch unrein galten, zeigen hinreichend die apotropäischen Verrichtungen nach der G. u. der dies lustricus mit der Lustration von Mutter u. Kind (Scholz 150; Wissowa, Rel.^{2} $392_{2,3}$; D. Boehm aO.). Im Unterschied freilich zu jüdischem (s. o. Sp. 67f) u. griechischem (s. o. Sp. 87) Ritus ist in Rom von einer (40tägigen) Unreinheitsfrist nichts bekannt.

d. *Andere Festlichkeiten anläßlich der Geburt.* Der dies lustricus war allgemeiner Familienfesttag: Tertullian spricht von der ‚sollemnitas ... Nominalium', was nicht nur kultisch zu verstehen sein wird (idol. 16, 1 [CCL 2, 1117, 18f]); in Hist. Aug. v. Clod. Albin. 5, 8 ist ein ‚convivium' genannt (vgl. jedoch den kritischen Apparat der Ausgabe von E. Hohl zSt. [1, 173]). Zweifellos wird man auch die vom G.tag Erwachsener, besonders des Familienvaters, bekannten Festbräuche (vgl. W. Schmidt 21/31; Blümner 299f; Wissowa, Rel.^{2} 177; auch A. Stuiber, Art. G.tag: u. Sp. 220f) weitgehend auf den Tag der G. u. die Tage bis zum dies lustricus übertragen dürfen (einschließlich der Verehrung des ‚genius natalis'; s. auch o. Sp. 112f). Nur nebenbei sei hier darauf verwiesen, daß die Stadt Rom an den Parilia (21. IV.; vgl. Latte, Röm. Rel.^{2} 87f mit Literatur; Scholz 97/9) ihren G.tag feierte, eine ursprünglich wohl singuläre Erscheinung; man hat offenbar das im Namen des Parilienfestes vermutete ‚parere' sekundär auf die Stadt bezogen (Natalis urbis ist offizielle Tagesbezeichnung im Kalender des Filocalus: CIL 1^2, 262; vgl. Ovid. fast. 4, 806: natali ..., Roma, tuo; andere Städte hatten ihren Gründungstag; vgl. Bömers Kommentar zu Ovid. fast. 4, 721; weiteres s. Stuiber aO.).

e. *Geburtsvorgang u. Neugeborenes.* Einige interessante Einzelheiten über den G.vorgang teilt Tertullian in der Auseinandersetzung mit heidnischen Vorstellungen von der *Beseelung mit (an. 25 [CCL 2, 818/21]). Er bekämpft die Meinung, die Seele werde nicht im Mutterleib empfangen, sondern nach der G., dann nämlich, wenn die Frucht aus dem Ofen der Gebärmutter (uteri fornax) in die Kälte der Luft eintaucht (ψυχή/ψυχρός) u. dabei gleichsam Lebenskraft an sich zieht u. einen Laut von sich gibt (25, 2). Tertullian ruft die Mütter, Schwangeren u. Wöchnerinnen (steriles et masculi taceant!) zu Zeugen dafür an, daß die Bewegungen des Kindes u. seine speziellen Bedürfnisse Beweis für die Beseeltheit des entstehenden Lebens sind (25, 3). Die These von der Kälte der Luft als Schatzkammer der Seele (25, 7: aeris rigor thesaurus ... animae) widerlegt sich gleichsam selbst durch die ‚Hitze in den Schlafzimmern u. all die Mühe, die man sich gibt, es dort warm zu halten, weil das notwendig ist für gebärende Frauen, für die selbst ein Luftzug sehr gefährlich ist' (25, 6; vgl. zu den genannten Stellen Waszinks Kommentar). Wahrscheinlich brannte im Entbindungszimmer eine Kerze (s. u. Sp. 123); Iuno Lucina wurde um Beistand angerufen (s. o. Sp. 106f). Die Entbindung ging im allgemeinen in liegender Stellung vor sich unter dem Beistand einer Hebamme (obstetrix); die Gebärende trug offenbar ein für den speziellen Anlaß bestimmtes Gewand. Vgl. Plaut. Truc. 475/9: eumque ornatum ut gravida (Text unsicher) quasi puerperio cubem. / date mi huc stactam (Myrrhenöl) atque ignem in aram, ut vene-

rem Lucinam meam. / hic apponite atque abite ab oculis. ... / face ut accumbam, accede, adiuta. em sic decet puerperam. / soleas mihi deduce, pallium inice in me huc, Archilis. Nachweise bei Blümner $300_{10/4}$. $301_{1/3}$. Über G. auf dem Erdboden vgl. allgemein Dieterich, Erde 14/6. 124f, u. im Anschluß an Phaedr. 1, 18 (mulier parturiens) F. W. Lenz, Ein übersehener G.ritus in Ovids Ibis: Eranos 51 (1953) 157/9 zu Ovid. Ibis 221f. 235f. Zur Erleichterung der Entbindung wurden abergläubische u. magische Praktiken geübt; dazu u. Sp. 119/26. Einen Katalog von Begleitumständen der Niederkunft gibt Zeno von Verona in dem u. Sp. 151 zitierten Traktat 2, 8, 2 (PL 11, 413/5: Anstrengung, Schmerzen, Schmutz, Unreinheit, Reinigung, warme Umschläge, Tätigkeit der Hebamme; es war offenbar Aufgabe der Hebamme, die von der G. blutige Wäsche zu waschen; vgl. Hor. epod. 17, 50/2: tuo / cruore rubros obstetrix pannos lavit / ...). Von den ersten Regungen des Neugeborenen berichtet Tert. an. 19, 7/9 (CCL 2, 811; vgl. Waszinks ausführlichen Kommentar zSt.). Nach der G. wurde das Neugeborene gebadet, in Windeln gewickelt u. in eine Wiege gelegt; im allgemeinen wurde dies von der Hebamme oder einer älteren Verwandten besorgt (die Testimonien bei Blümner $303_{3/11}$); die Mutter wurde beglückwünscht (vgl. Plaut. Truc. 384f. 516f).

f. Geburtszauber. 1. Amulette. Wegen der Fülle des Materials (besonders in der Naturalis Historia des Plinius) können in diesem u. den folgenden Abschnitten nur ausgewählte Beispiele gegeben werden. Schwangerschaftsamulette: Wenn der Stachel des Stachelrochen (pastinaca) von einem lebendig wieder ins Wasser geworfenen Fisch stammte, so konnten ihn Schwangere auf den Nabel binden (Plin. n. h. 32, 133). Die Viper war für eine Schwangere gefährlich: wenn sie über eine Viper trat, abortierte sie; daher wurde ihr empfohlen, eine lebendige oder tote Viper in einer Büchse bei sich zu tragen (ebd. 30, 128). Natürlich fand die Echineis, von der es hieß, sie halte Schiffe fest (ebd. 32, 2), im volkstümlichen Brauchtum Verwendung: sie verhinderte Fehl- bzw. Früh-G. (ebd. 9, 79; vgl. 32, 6). Besonders geschätzt wurde auch bei den Römern der *Adlerstein als Amulett gegen Fehl-G. (vgl. ebd. 10, 12; 30, 130; 36, 151; s. o. Sp. 49. 71. 94f). Amulette gegen schwere bzw. für schnelle G.: nach Plin. n. h. 36, 151 soll gerade der sonst die Frucht festhaltende Adlerstein auch die Wehen erleichtern. Ein Korianderamulett für schnelle G. ist bei PsApul. herb. 102, 2 überliefert: Mulier ut cito pariat: coriandri seminis grana undecim aut tredecim in linteolo mundo de tela alligato puer et puella virgo ad femur sinistrum prope inguen teneat, et mox ut peractus fuerit partus, remedium cito solvat, ne intestina sequantur. Die anagyris oder akopos wirkt ähnlich (vgl. Plin. n. h. 27, 30). Nach altem Glauben war die Grenze wegen ihrer Heiligkeit zauberkräftig (vgl. E. Riess, Art. Aberglaube: PW 1, 1 [1893] 47); nach Plin. n. h. 24, 171 sind Pflanzen, die von einem auf den Grenzrain geworfenen Sieb bedeckt werden, ein Amulett gegen schwere G. Zum selben Zweck wird ebd. 20, 6 Gurkensamen empfohlen; er muß einer Frau ohne ihr Wissen in Widderwolle gewickelt um die Lenden gebunden u. nach erfolgter G. sofort aus dem Haus entfernt werden. Wie der Adlerstein hat die Echineis (s.o.) neben der festhaltenden Wirkung auch geburtserleichternde Kraft (ebd. 32, 6). Die Fehl-G. verursachende Schlange wird indirekt zum geburtsfördernden Mittel, wenn man der Gebärenden einen Stock, mit welchem einer Schlange ein Frosch weggeschlagen wurde, beigibt (ebd. 30, 129); eine abgestreifte Schlangenhaut, an die Lenden gebunden, beschleunigt die G., muß aber unmittelbar danach abgenommen werden (ebd.). Zum Galaktit s. o. Sp. 95. Säuglingsamulette: Das Neugeborene wurde schon bald nach der G. gegen dämonische Einflüsse, besonders gegen den *Bösen Blick, durch Amulette geschützt (Material bei Blümner 305; vgl. Sittl 118; Friedlaender, Sittengesch. 1, 265). Hierhin gehören die ‚crepundia', unter ihnen die ‚lunulae', die den Kindern um den Hals gehängt wurden (vgl. Plaut. mil. 1399: ut faciam quasi puero in collo pendeant crepundia) als Schmuck u. erstes Spielzeug, ursprünglich u. vor allem aber als dämonenabwehrende Amulette (crepundia = Klapperzeug [also Dämonenvertreibung durch Lärm]; später sind crepundia = incunabula; vgl. Amm. Marc. 14, 6, 17: inter ipsa oriundi crepundia; bei Apul. apol. 56 = Amulett: quaedam sacrorum crepundia ...); bei Plaut. rud. 1154/71 sind die ‚crepundia' eines Mädchens aufgezählt (kleines goldenes Schwert mit dem Namen des Vaters, kleines goldenes Beil mit dem Namen der Mutter, kleine sil-

berne Sichel, zwei sich fassende Hände, kleines Schwein u. goldene ‚bulla'); in der Komödie sind ‚crepundia' Erkennungszeichen ausgesetzter Kinder (ebd.; Cic. Brut. 133). Von der ‚lunula' spricht Plaut. Epid. 639f (non meministi me auream ad te adferre natali die / lunulam atque anellum aureolum in digitum?). Weitere Nachweise bei A. Mau, Art. Crepundia: PW 4, 2 (1901) 1706f; L. Wickert, Art. Luna 3: PW 13, 2 (1927) 1811f; Blümner $306_{10/2}$; Seligmann 157; s. auch o. Sp. 95f; u. Sp. 160f. Zu den ‚crepundia' gehört auch die goldene *‚bulla', eine um den Hals getragene lederne oder metallene, bei wohlhabenden Leuten goldene Kapsel, in welche Amulette gegen Zauber eingeschlossen waren. Das Gold erhöhte die schützende Wirkung; es galt als zauberabwehrend (vgl. Plin. n. h. 33, 84; s. o. Sp. 95f). Ursprünglich trugen die ‚bulla' nur die Kinder aus vornehmen Familien, später alle freigeborenen Kinder (auch Mädchen: vgl. Plaut. rud. 1171); Knaben weihten sie beim Anlegen der toga virilis den Laren (vgl. Pers. 5, 31). Näheres bei A. Mau, Art. Bulla 2: PW 3, 1 (1899) 1048/51; Marquardt 84/6; Blümner 306 mit Anm. 1/9; vgl. Scholz 141/51. Die molochitis (Malachit?) nennt Plin. n. h. 37, 114 als Schutzstein für Kleinkinder. Nur nebenbei sei erwähnt, daß auch in Rom (wie bei Juden, Griechen, Christen: s. Sp. 74. 99. 161) an die besondere Zauberkraft mancher zu Schwangerschaft u. G. gehörender Dinge geglaubt wurde; so wird berichtet, daß ‚obstetrices' die Fruchtblase (‚Glückshaube': pilleum) an sich nehmen u. an ‚advocati creduli' verkaufen (Hist. Aug. v. Anton. Diad. 4, 2f).

2. Binden u. Lösen. Vgl. Eitrem-Herter 380/5; für Griechenland s. o. Sp. 93f. Binden u. Lösen im Bereich der G., auch von den Christen geübt (s. u. Sp. 162f), gehen auf uralte magische Vorstellungen zurück; vgl. das schon o. Sp. 93 zitierte Beispiel aus Plin. n. h. 28, 42. Die Geschichte von Alkmenes schwerer Niederkunft wegen Heras Bindezauber (s. o. Sp. 93) dient ebd. 28, 59 als Beispiel für die unheilvolle Wirkung des Händefaltens bei der G. In denselben Zusammenhang gehört die Vorschrift, Lucinas Tempel nur mit gelösten Haaren zu betreten (Hinweise o. Sp. 106). Dem entspricht der bei Paul.-Fest. 49 L. überlieferte röm. Brauch, der Frau einen Schlüssel zu schenken: Clavim consuetudo erat mulieribus donare ob significandam partus facilitatem (vgl. Samter, G. 125). Einschlägige Rezepte teilt Theodorus Priscianus (medizinischer Autor des 4./5. Jh.) mit: gegen Monatsblutung (352 Rose: graminis nodos XXI [= 7 mal 3] cum suis virgulis super umbilicum alligatos), gegen Abortus (351: lanam de ove quam lupus comederit collige ‹et fac eam tribus sororibus lavari, carminari, pectinari et filari. et texant inde cingulum et per novem menses ad ventrem mulier eum deportet, ita ut nunquam eum in aliquo loco deponat, nec faciet abortum›). Weitere Rezepte mit Wolle: Plin. n. h. 20, 6 (ad conceptus adiuvandos, ad partus levandos); 29, 32 (zum Holen von Tot-G.); Theod. Prisc. 346 Rose u. Marcell. med. 33, 45 (zu leichterer Empfängnis); vgl. J. Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu = RGVV 11, 2 (1911) 102/7; weiteres bei Heckenbach, bes. 78/82.

3. Zauberrede, Zauberlied. Die G.göttin Lucina selbst kann das bindende oder lösende Zauberwort sprechen. Ovid schildert sie (met. 9, 300f), wie sie, von Hera gewonnen, Alkmenes Niederkunft hemmt (unzugänglich dem an sie gerichteten Gebet: 9, 293f): tacita quoque carmina voce / dixit, et inceptos tenuerunt carmina partus (Lucina = Eileithyia). Dieselbe Göttin läßt sich jedoch durch das Ächzen u. Stöhnen der kreißenden Myrrha zu Mitleid bewegen: Myrrha war wegen Blutschande mit ihrem Vater in einen Baum verwandelt u. konnte ihren Sohn Adonis erst gebären, als ‚constitit ad ramos mitis Lucina dolentis, / admovitque manus et verba puerpera (die entbindenden Worte) dixit' (met. 10, 510f). Zum zauberkräftigen Wort gehört auch das an die G.-göttin gerichtete Gebet (vgl. etwa Ovid. fast. 3, 255/8 an Lucina). Beschwörungsformeln gegen die Strigen (Fest. 414 L.) u. zur Beschleunigung der G. (Plin. n. h. 28, 42 in Verbindung mit Binden u. Lösen) sind o. Sp. 85. 93 zitiert. Zu letzterer paßt ein Text bei Sext. Placitus Papyriensis (17, 12 [55 Ackermann]), der sich auf Erleichterung der Empfängnis bezieht (ut mulier concipiat), möglicherweise aber Erleichterung der G. meint (ut mulier bene pariat: so Heim, Incant. 485f; vgl. Samter, G. 126f): homo vir si solvat semicinctium suum et eam praecingat et dicat: ‚ergo desinas: explica te laborantem' (zur Textgestaltung vgl. Sex. Plac. 17, 11 [CML 4, 275]). Bei Prop. 4, 1, 99/102 führt der ‚Babylonius Horos' folgendes Beispiel seiner Kunst an: idem ego, cum Cinarae traheret Lucina dolo-

res / et facerent uteri pondera lenta moram,/ ‚Iunonis facito votum inpetrabile' dixi: / illa parit, libris est data palma meis Das Buch, der Spruch des Astrologen hat sich bewahrheitet. Durch Zauberwort wird auch die bei Apul. met. 1, 9, 3 genannte Zauberin ewige Schwangerschaft verursacht haben (s. o. Sp. 99; vgl. auch o. Sp. 101: Nektanebos; u. Sp. 141: hl. Poseidonios; Sp. 163f: Beschwörung).

4. Feuer, Fackel, Licht. ... et Candelifera, quoniam ad candelae lumina pariebant, et quae aliae deae sunt ab officiis partus dictae (Tert. nat. 2, 11, 5 [CCL 1, 59]). Wenn diesem Zeugnis Tertullians zu trauen ist, hat man in Rom bei der G. eine Kerze entzündet u. hierbei eine Sondergöttin Candelifera (s. o. Sp. 102) angerufen. Die Frauen entbanden ‚beim Schein einer Kerze', d. h. es kann sich nur um einen Schutz der Mutter u. des Kindes vor im Dunkeln umgehenden Dämonen handeln (so schon F. Liebrecht, Zur Volkskunde. Alte u. neue Aufsätze [1879] 31; vgl. O. Crusius, Art. Candelifera: Roscher, Lex. 1, 1, 850); H. Diels (Sibyllinische Blätter [1890] 48_2) weist auf die lustrale Bedeutung des Aktes hin (vgl. o. Sp. 85f zur Überschneidung apotropäischer u. lustraler Absichten); Samter (G. 67/72) erläutert den Brauch ausführlich mit reichen Parallelen. Es mag sein, daß in den röm. Brauch auch die verbreitete Vorstellung vom Licht als Lebenssymbol hineinspielt; von einer ‚Feier' der G. mit Fackel oder Kerze sagt Tertullians Zeugnis nichts (vgl. aber Gagé 161). Wie die ägyptische G.göttin Thoëris (s. o. Sp. 60) u. die griech. G.göttinnen Hera u. Eileithyia (s. o. Sp. 94) hat die röm. Lucina häufig das Attribut der Fackel. Mit Recht wird wohl vermutet, daß man in Rom bei der G.tagsfeier eine Kerze zu Ehren des Genius anzündete (s. Gagé 163f; A. Stuiber, Art. G.tag: u. Sp. 221), die den G.tagskerzen späterer u. heutiger Zeit vergleichbar wäre (vgl. Diels aO.; Samter, G. 81f; B. Kummer, Art. G.tag: Bächtold-St. 3, 424).

5. Sonstiger Geburtszauber. 1. Handauflegung. Das Auflegen der Hände auf den Unterleib der Gebärenden wird von Soranus (mul. 2, 4 [CMG 4, 52f]) empfohlen; im Heil- u. G.zauber spielt Handauflegung eine große Rolle (vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 [1909] 14/9). Dies zeigen Geschichten, in denen sie von G.göttinnen ausgeführt wird (zB. o. Sp. 80: Hera; Sp. 122: Eileithyia-Lucina), ebenso wie bildliche Darstellungen von Gottheiten (vgl. Sittl 323; Samter, G. 9/13; o. Sp. 108 zu Minerva).

2. Speichel. Hat sympathetische Kraft, wirkt besonders gut gegen *Bösen Blick (vgl. Pers. 2, 31/4: Bestreichen von Lippen u. Stirn des Neugeborenen durch Großmutter u. Tante; Plin. n. h. 28, 39: Spucken).

3. Steine u. Metalle. S. o. Sp. 119/21 (Amulette); Budge 306/25 passim (Edelsteine); Seligmann. Plin. n. h. 16, 199 spricht von Steinen, die in einen Baum eingewachsen sind: sie verhindern Fehl- u. Früh-G. Harnstein soll die Entbindung beschleunigen, vor allem, wenn er ‚ferro exemptus' ist (ebd. 28, 42). Zum Adlerstein (s. o. Sp. 119f) kann man die ‚Steine' hinzufügen, welche im Magen junger Schwalben (chelidonii) u. junger Kühe (pilae rotunditate nigricans tophus, nullo pondere) gefunden werden: singulare ... remedium aegre parientibus, si tellurem non attigerit (11, 203). Über Gold s. o. Sp. 120f (crepundia, bulla).

4. Pflanzliche Mittel. Nach Plin. n. h. 25, 38f bewirkt der linozostis masculus Knaben-G., die linozostis femina dagegen Mädchen-G., wenn die Frau ‚a conceptu protinus' Saft oder Blätter der Pflanze zu sich nimmt. Saft des Dictamnum erleichtert Entbindung (ebd. 26, 161); daher durfte man die Pflanze nicht zu einer Schwangeren ins Zimmer bringen (26, 153). G.fördernd wirkten ferner zB. Dill (20, 192), Malve (20, 226. 229), Gurkensame (20, 6). Ein gynäkologisches Allheilmittel war Artemisia (25, 73: sunt qui ab Artemide Ilithyia cognominatam putent, quoniam privatim medeatur feminarum malis); die das Gebären fördernde Kraft der Pflanze wurde auf wohltätige Wirkung bei Fußmärschen ausgedehnt (Artemisia = *Beifuß, vgl. 26, 150). Ein vorzügliches Mittel ist die Aristolochia: Inter nobilissimas aristolochiae nomen dedisse gravidae videntur, quoniam esset ἀρίστη λεχούσαις (25, 95; vgl. aristolochia plistolochia: 25, 96; die pontische Art [länglich] soll zur G. von Knaben führen, wenn man sie unmittelbar nach der Empfängnis an die Gebärmutter bringt: 25, 97). Das Holz der Hopfenbuche (ostrys) im Hause verursacht schwere G. (13, 117). Über Weißdorn gegen die Strigen s. o. Sp. 115. Weitere Hinweise auf pflanzliche Mittel bei Kronfeld-Hovorka 561; M. Höfler, Volksmedizinische Botanik der Germanen = Quellen u. Forsch. dt. Volksk. 5 (1908).

5. Tierische Mittel. Vgl. schon o. Sp. 119/21 (Amulette). Knaben-G. konnte die Frau erzie-

len, wenn sie vor der Empfängnis Hoden eines Hasen (Plin. n. h. 28, 248) oder eines Hahnes (30, 123) aß. Für Schwangere war der Rabe gefährlich; wenn eine Schwangere ein Rabenei aß oder auch nur über ein solches trat, abortierte sie angeblich durch den Mund (30, 130; man glaubte, die Raben legten ihre Eier durch den Mund u. begatteten sich auch auf diesem Weg: 10, 32); Raben im Haus verursachten daher auch schwere G. (ebd.). Beim Anblick des Seebarschweibchens konnten Schwangere abortieren; das Männchen, gesalzen als Amulett getragen, war wirksames Gegenmittel (32, 8). Überschreiten eines Bibers oder eines Bibergeil führte ebenfalls zu Fehl-G. (32, 133). Der Zitterrochen sollte gefangen werden, wenn der Mond in der Waage steht, u. dann drei Tage unter freiem Himmel aufbewahrt werden: so war er, ins G.zimmer gebracht, ein Mittel für leichte Entbindung (32, 133f); dieselbe Wirkung tat der Stachel des Stechrochens, wenn er dem lebenden Fisch abgenommen u. das Tier wieder ins Meer gesetzt wurde (ebd.). Weitere Mittel zur G.erleichterung: Nach-G.-Haut eines Hundes (30, 123: durfte die Erde nicht berührt haben); Gänsemist oder Wasser aus der Blase des Wiesels (30, 124); Schnecken (30, 126); Schlangenhaut (30, 129); Geierfeder (30, 130); Eier (29, 47). Viele andere Mittel für Schwangere, Gebärende, Mutter u. Kind bei Plin. n. h. 30, 123/31. In der Familie des Clodius Albinus badete man die Neugeborenen in Schildkrötenschalen, um auf sie die Langlebigkeit der Schildkröte zu übertragen (Hist. Aug. v. Clod. Alb. 5, 6). Über den fruchtbarkeitsfördernden Schlag mit dem Riemen aus Ziegenfell s. o. Sp. 107.

6. Dämonenvertreibung durch Gewalt, Geschosse, Lärm. Hierzu s. schon o. Sp. 113f: Schlag mit der Axt, mit der Mörserkeule, Fegen mit dem Besen; Sp. 120f: crepundia: das Klappern der Amulette; vgl. allgemein Gruppe, Myth. 894/903; Samter, G. 38/56. Nach Plin. n. h. 28, 33f tritt bei schwerer G. die Entbindung sofort ein, wenn jemand über das Dach des Hauses, in dem sich die Gebärende befindet, einen Stein wirft oder ein Geschoß, mit dem bereits drei Lebewesen getötet wurden (nämlich ein Mensch, ein Eber u. ein Bär). Noch sicherer wirkt eine Lanze, die aus dem Körper eines Menschen gerissen wurde; sie darf die Erde noch nicht berührt haben u. braucht nur ins Haus getragen zu werden. Für den ersten Fall darf man annehmen, daß man sich die Dämonen, welche die G. hindern, auf dem Dach sitzend oder über dem Haus schwebend vorstellte (vgl. E. Riess, Volkstümliches bei Artemidoros: RhMus 49 [1894] 188f; Gruppe, Myth. 859; Samter, G. 54f).

7. Verschiedenes. In der Hist. Aug. v. Pertin. 1, 2f wird von dem seltsamen Ereignis berichtet, daß bei der G. des späteren Kaisers ein Rappe ‚in tegulas ascendit atque ibi breviter commoratus decidit et exspiravit'. Der daraufhin befragte Chaldäer prophezeite die künftige Größe des Kindes. Vgl. auch A. Hermann, Art. Dach II: o. Bd. 3, 546. – Mehrere magisch-volkstümliche Vorstellungen über G. sind in eine G.geschichte Vergils eingegangen (Donat. v. Verg. 3/5): Traum der Mutter vor der Niederkunft, Verhalten des Neugeborenen als Hinweis auf günstige ‚genitura', ‚vota' der Schwangeren u. Wöchnerinnen bei der ‚arbor Vergilii'. – Geschlechtsbestimmung des Kindes versuchten Schwangere, indem sie am Busen ein Ei ausbrüteten (Plin. n. h. 10, 154). Der Mond wird in vielfacher Weise mit Empfängnis, Schwangerschaft u. G. verbunden: Vollmond schadet Schwangeren (ebd. 7, 42). Vieles andere über G. ebd. 7, 33/72.

g. Astrologie. Die Bedeutung der Astrologie in der Kaiserzeit ist bei Gundel 821/5 dargestellt; vgl. auch o. Sp. 99/101. Nach Möglichkeit wurde bereits für den Zeitpunkt der Empfängnis ein Horoskop gestellt; das Stellen der Nativität (genitura, G.horoskop) war für Kinder jeglicher Herkunft nahezu selbstverständlich. Schon in Suetons Vitae der Kaiser des 1. Jh. wird wiederholt auf die ‚genitura' des Herrschers hingewiesen, auf die Horoskopgläubigkeit u. die Art, wie man mit der Nativität Politik machen konnte. Von Augustus zB. heißt es, er habe, nachdem ihm der Astrologe Theogenes die überragende Qualität seines Horoskops mitgeteilt hatte, so großes Vertrauen in seinen Stern gefaßt, daß er sein Sternbild öffentlich bekanntmachte u. eine Silbermünze mit dem Bild des Steinbocks schlagen ließ (Suet. Aug. 94, 12). Letzteres war nicht ungewöhnlich; M. Antonius handelte bereits kurz nach Caesars Tod ebenso (vgl. D. Michel, Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar u. Marcus Antonius = Coll. Latomus 94 [1967] 116/24). Die genitura des Vitellius war so ungünstig, daß sein Vater mit allen Kräften die Übertragung einer Provinz an den Sohn zu verhindern versuchte u. die Mutter den zum Kaiser ausgerufenen

Sohn als einen verlorenen Mann beklagte (Suet. Vit. 3, 2). Seneca hat die Hilflosigkeit der ‚mathematici' im Falle des Claudius satirisch dargestellt (apocol. 3, 2; vgl. die Kommentare von O. Weinreich u. C. F. Russo zSt.). Eine Parallele zum Wirken des Astrologen Nektanebos bei der G. Alexanders (s. o. Sp. 101) bietet zB. die byzantinische Legende von der G. Kaiser Konstantins (Nacherzählung u. Literatur bei Binder 246f); vgl. den Rat des Astrologen bei Properz (o. Sp. 122f). Einschlägige Texte zur Nativitätstellerei, welche die Gestirngläubigkeit der Römer u. das komplizierte System der astrologischen Wissenschaft erkennen lassen, finden sich in den Handbüchern des Manilius, Vettius Valens, Firmicus Maternus (vgl. besonders die Proömien). Interessante Texte zum Thema G. aus den ‚matheseos libri VIII' des Firmicus Maternus: 2, 4, 4f; 3, 2, 1. 6, 12; 6, 31, 68; 7, 2, 1. 3f; 7, 3; 7, 21, 9; 8, 17, 9f. 19, 8. 21, 5. 27, 5. Viele ähnliche Texte bietet E. Svenbergs Sammlung ‚Lunaria et zodiologia Latina' (Göteborg 1963). Die Erstarrung der überlieferten Religion führte in der Kaiserzeit dazu, daß man Anhänger einer oder mehrerer orientalischer Gottheiten wurde oder daran glaubte, daß (vgl. Plin. n. h. 2, 22f) Fortuna die Geschicke der Welt lenke oder daß die Gestirne vom Augenblick der G. an unausweichlich des Menschen Schicksal bestimmen. Mehr noch als gegen die traditionelle Religion mußte daher die Kirche der ersten Jh. ihren Kampf gegen das Unwesen der Astrologie richten (vgl. Gundel 825/30 u. die Beispiele u. Sp. 167/70).

h. Verschiedenes. Verbot der Hinrichtung schwangerer Frauen: s. Hinweise u. Sp. 147f. – Zwillings- u. Drillings-G.: vgl. besonders Plin. n. h. 7, 33/7. 47/51 (48f: Zwillings-G. nach doppelter Befruchtung). Über Dioskuren u. Zwillings-G. s. W. Kraus, Art. Dioskuren: o. Bd. 3, 1123f. Nach Plut. lib. educ. 5 (3 C) hat die Natur der Frau zwei Brüste gegeben, damit für hinreichende Nahrung bei Zwillings-G. gesorgt sei (s. auch J. Steudel, Art. Brust II [weibliche]: o. Bd. 2, 658). – Schönheit der Kinder: von der Sorge der Mütter um die Schönheit ihrer Kinder, besonders der Mädchen, berichtet Iuvenal. 10, 289ff (289/91: formam optat modico pueris, maiore puellis / murmure, cum Veneris fanum videt, anxia mater / usque ad delicias votorum). – Hebammen: s. die Hinweise o. Sp. 119; Blümner 300f. – Ernährung des Neugeborenen, Ammen: vgl. Th. Hopfner, Art. Amme: o. Bd. 1, 381/3 mit Literatur; Marquardt 89; Friedlaender, Sittengesch. 1, 268. Über den Wert der Muttermilch Plin. n. h. 28, 123. – Anmeldung der G.: vgl. Marquardt 86/8; M. Kaser, Das röm. Privatrecht 1 = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1 (1955) 235f. – Farben: über weiß (günstig) u. schwarz (ungünstig) in G.prodigien s. G. Radke, Die Bedeutung der weißen u. schwarzen Farbe in Kult u. Brauch der Griechen u. Römer, Diss. Berlin (1936) 32/5; vgl. A. Hermann, Art. Farbe: o. Bd. 7, 383/413, bes. 405/8.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Voraussetzungen. Die Schriften des NT bieten zum Thema G., soweit es die in diesem Artikel behandelten magischen u. volkstümlichen Begleitumstände derselben betrifft, über das AT hinaus kaum Neues. Der Begriff G. ist vielmehr im NT weithin bildhaft gebraucht, bezogen auf das geistliche Werden des Menschen (den Übergang im Sprachgebrauch u. im theologischen Denken zeigt eindringlich die Konfrontation der Begriffe im Nikodemusgespräch Joh. 3: γεννηθῆναι – γεννηθῆναι ἄνωθεν, τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός – τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος); entsprechend sind die mit G. eng zusammengehörenden Begriffe Zeugung, Vater u. Mutter, Kind, Sohn usw. verwendet. Ausschließlich theologischen Inhalts sind die Begriffe für das Wiedergeborenwerden. Diesen Sachverhalt zeigen Bedeutungsanalysen der Wörter γεννάω (F. Büchsel, Art. γεννάω: ThWb 1, 663/74), γίνομαι (ders., Art. γίνομαι: ebd. 680/8), παῖς (A. Oepke, Art. παῖς: ebd. 5, 636/53; vgl. J. Jeremias, Art. παῖς θεοῦ: ebd. 653/713) mit ihren Ableitungen u. Parallelen (vgl. auch A. Ringwald - J. Guhrt - H. Müller - G. Bauer, Art.-Gruppe ‚G., Werden, Zeugung': TheolBegrLexNT 1 [1967] 444/54 u. G. Braumann, Art.-Gruppe ‚Kind': ebd. 2, 1 [1969] 776/83). Derselbe Wandel zeigt sich, wenn Paulus im Gegensatz zum AT, wo die G. die Volkszugehörigkeit festlegt, vom ‚Volk Gottes' spricht, das sich nicht als nationale Individualität darstellt, sondern Volk durch den Ruf Gottes ist (also ἐκκλησία); entsprechend stellt Paulus der *Beschneidung, dem atl. Zeichen jener Volkszugehörigkeit, die ‚Beschneidung am Herzen' gegenüber (Rom. 2, 28f: ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή . . . περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι). – Von physischer G. u. ihren Begleitumständen spricht das NT in den G.geschichten (Johannes, Jesus) des Lucas-Evan-

geliums u. in heilsgeschichtlichen bzw. ethischen Erörterungen, besonders der Briefliteratur.

b. Fruchtbarkeit u. Unfruchtbarkeit. Auch im NT ist die Meinung vorherrschend, daß Kinder eine Gabe Gottes sind. In der G. eines Kindes verwirklicht sich göttliche Verheißung; Unfruchtbarkeit u. Kinderlosigkeit hingegen können wie im AT als Schande angesehen werden. Zacharias u. Elisabeth ‚hatten kein Kind, weil Elisabeth unfruchtbar war' (Lc. 1, 7; vgl. 1, 36); der Engel des Herrn verkündet dem Zacharias, daß Gott sein Gebet um ein Kind erhört habe u. Elisabeth einen Sohn gebären werde (Lc. 1, 13 mit Bezug auf Gen. 17, 19 [Sara]), über den der Vater ‚Freude u. Wonne' empfinden werde (Lc. 1, 14). Elisabeth wird schwanger u. sieht damit ihre ‚Schmach bei den Menschen' durch Gottes Gnade beseitigt (Lc. 1, 25; vgl. Gen. 30, 23 [Rahel]). Auch Jesu G. ist Verwirklichung göttlicher Verheißung (Lc. 1, 26/38); vgl. den Lobgesang Marias (bzw. Elisabeths: E. Klostermann, Das Lucasevangelium = HdbNT 5² [1929] 17/9) Lc. 1, 46/55 (worin v. 48 ~ 1 Sam. 1, 11 [Hanna]; zu ταπείνωσιν vgl. W. Grundmann, Art. ταπεινός: ThWb 8, 21f). Die Freude über die G. eines Kindes kann sich angesichts des Todes oder drohenden Unheils ins Gegenteil verkehren: ‚Glücklich die Unfruchtbaren u. die Frauen, die nicht geboren haben, u. die Brüste, die nicht genährt haben' (Lc. 23, 29; vgl. schon Job 3, 3. 11/6; Jer. 20, 14/8). Dieselbe Umkehrung auch Gal. 4, 27 (= Jes. 54, 1; vgl. Strack-B. 3, 574f) in der Auseinandersetzung über G. διὰ τῆς ἐπαγγελίας u. G. κατὰ σάρκα (Gal. 4, 21/30; vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater = Meyers Komm. 7¹² [1962] 215/27). Die im AT über der G. von Kindern liegende Verheißung u. die Schmach der Unfruchtbarkeit bzw. Kinderlosigkeit wird in den Pastoralbriefen dahin gedeutet, daß Gebären u. Aufziehen von Kindern ein das Heil der Mutter oder der kinderlosen Frau bestimmender Faktor ist: Die Frau wird durch Kindergebären (διὰ τῆς τεκνογονίας) gerettet werden (1 Tim. 2, 15; vgl. M. Dibelius, Die Pastoralbriefe = HdbNT 13³ [1955] 39f; N. Brox, Die Pastoralbriefe = RegensbNT 7, 2 [1969] 136/9; Oepke aO. 647); nur eine verwitwete Mutter (εἰ ἐτεκνοτρόφησεν) kann in den urchristl. Witwenstand aufgenommen werden (1 Tim. 5, 10). Daher verordnet der Verfasser des 1. Timotheusbriefes: ‚Ich will also, daß die Jüngeren heiraten, Kinder gebären (τεκνογονεῖν) ...' (5, 14; vgl. Dibelius aO. 60 mit Hinweis auf die völlig andere, unter eschatologischem Gesichtspunkt stehende paulinische Lehre 1 Cor. 7). Kennzeichen von Irrlehre ist dementsprechend für den Autor des 1. Timotheusbriefes das Verbot der Heirat (4, 3; vgl. Dibelius aO. 52f; H. Strathmann, Art. Askese II: o. Bd. 1, 759f; A. Oepke, Art. Ehe I: o. Bd. 4, 658/61). Vgl. auch 1 Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6; 2, 3; H. Preisker, Christentum u. Ehe in den ersten drei Jh. (1927) 146f mit Hinweisen auf ähnliche jüdische u. mandäische Vorstellungen.

c. Schwangerschaft, Geburt, Wochenbett. Das endzeitliche Wort Mt. 24, 19 spiegelt die urgemeindliche Auffassung wider, daß Schwangerschaft, G. u. Kinderstillen normale Lebensvorgänge bis zum Ende der Tage u. zur Wiederkunft Christi sind (vgl. Mc. 13, 17; Lc. 21, 23). Einige magische bzw. kultische Details vermitteln die lukanischen G.geschichten (Lc. 1, 5/2, 24; vgl. allgemein Norden, Geb. 76/116, bes. 99/101; Klostermann aO. 4/41; W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas = Theol. Handkommentar NT 3⁵ [1969] 46/89, sowie die bei diesen Autoren zitierte weiterführende Literatur). Zacharias wird sich über die G. eines Sohnes freuen, der ein Gottgeweihter (nazir) sein soll u. die Vorschriften für Gottgeweihte einhalten wird (Lc. 1, 15; vgl. dazu Klostermann aO. 8f u. o. Sp. 62f). Elisabeth wird nach der Verheißung Gabriels (s. J. Michl, Art. Engel VI [Gabriel]: o. Bd. 5, 239/43) schwanger (Lc. 1, 11/20) u. verbirgt sich für fünf Monate (1, 24), während der betagte Zacharias, weil er der Verheißung des Engels nicht zu glauben vermochte, bis zur G. seines Sohnes verstummen muß (1, 20. 22. 64). Als die mit Jesus schwangere Maria zu Elisabeth kommt, bewegt sich beim Gruß Marias das Kind im Leib der Elisabeth heftig (1, 41. 44): Elisabeth wird mit heiligem Geist erfüllt u. deutet die Kindesbewegung auf die Erfüllung der Maria zuteil gewordenen Verheißung (1, 41/5); dahinter steht jedoch die Auffassung, daß das Kind im Mutterleib selbst seinen Glauben kundtut (vgl. o. Sp. 62. 70f; weiterführende Hinweise bei Klostermann aO. 16f; Strack-B. 2, 101; Dölger, Lebensrecht 28/32). Am 8. Tag nach der Niederkunft Elisabeths findet die *Beschneidung des Neugeborenen u. zugleich damit die Namengebung statt (s. dazu auch o. Sp. 68f). Lc. 1, 59 ist der erste Beleg für diese zeitliche Zusammenlegung beider Akte

(vgl. auch Lc. 2, 21 [Jesus]; dazu Grundmann, Evangelium aO. 67). Die Nachbarn u. Verwandten (Lc. 1, 58) wollen dem Kind einen in der Verwandtschaft nachweisbaren Namen (Zacharias: 1, 59) geben, nehmen also das Recht in Anspruch, welches gewöhnlich Vater oder Mutter zusteht (vgl. aber auch Ruth 4, 17; s. o. Sp. 64); der Name Johannes (1, 60. 63) ist jedoch schon durch die Verkündigung Gabriels vorausbestimmt (1, 13; vgl. Klostermann aO. 8; Grundmann, Evangelium aO. 50), d.h. Gott selbst vollzieht die Namengebung. Der Name (,Gott ist gnädig‘) ist gleichsam Zustimmung zu der Verwirklichung der göttlichen Verheißung. Die Akte der Beschneidung u. der Namengebung (nicht, wie man nach 1, 20 vermuten könnte, das Ereignis der G.) beenden den auf Zacharias liegenden Bann der Stummheit (1, 64; vgl. Klostermann aO. 22/4; Grundmann, Evangelium aO. 67f). In der G.geschichte Jesu finden sich zahlreiche Parallelen zu der des Johannes. Jesus erhält den Namen, ,der vom Engel genannt war, bevor er im Mutterleib empfangen wurde‘ (2, 21; über Namengebung vor der G. im Zusammenhang von Mt. 1, 18/25 s. Bultmann 317_2). Das Kind Jesus unterliegt ebenso wie seine Mutter den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes (s. o. Sp. 67f: Unreinheit der Wöchnerin; Erst-G.; vgl. Gal. 4, 4). Die Reinigung der Mutter (Lc. 2, 22. 24), in die Lukas (2, 22 αὐτῶν) auch Jesus oder Joseph oder beide einbezieht, u. die Darstellung des Erstgeborenen im Tempel (2, 23) stellen für Lukas offenbar gleichartige Akte dar (zur Redaktion des Abschnitts s. Bultmann 326). Weiteres bei Klostermann aO. 40f; Grundmann, Evangelium aO. 87/9. – Wenn 1 Tim. 2, 15 vom Gerettetwerden der Frau διὰ τῆς τεκνογονίας spricht, so wird die schmerzliche G. eines Kindes wohl auch als Buße für die geschlechtliche Urverfehlung des Weibes (A. Oepke, Art. παῖς: ThWb 5, 647; etwas anders Brox aO. 137; s. o. Sp. 129f) verstanden sein. Die schmerzhaften G.wehen werden auch im NT mehrfach als Bild verwendet. So sind Joh. 16, 21f die Ängste der Frau in der Erwartung der G.schmerzen u. ihre Freude nach vollbrachter G. Bild für die Trauer der Jünger über den scheidenden Meister u. für die Freude bei seiner Wiederkunft. Λύπη u. χαρά bestimmen die christl. Existenz wie das Erleben der Gebärenden (vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes = Meyers Komm. 2^{17} [1962] 446_5). Das mit der Sonne umkleidete Weib der Apc. (12, 2) ‚schreit in den G.wehen u. den Qualen des Gebärens‘ (zum Ausdruck u. zur Sache vgl. Anth. Pal. 9, 311; vgl. 1 Thess. 5, 3; Act. 2, 24; Mt. 24, 8).

d. Einzelnes. Die atl. Geschichte von Saras Unfruchtbarkeit u. der Abraham u. Sara zuteilwerdenden Verheißung (einschließlich Saras Unglauben) steht hinter Lc. 1, 5/25 u. wird mehrmals beispielhaft im NT aufgenommen: Rom. 4, 19; 1 Petr. 3, 6; Hebr. 11, 11 (vgl. auch o. Sp. 129f). – Von Fehl-G. ist nur 1 Cor. 15, 8 gesprochen, wo sich Paulus als ἔκτρωμα bezeichnet (vgl. J. Schneider, Art. ἔκτρωμα: ThWb 2, 463/5; o. Sp. 61). – Das Geschick des Kindes ist durch die G. weitgehend bestimmt: Act. 2, 8; 22, 28; Phil. 3, 5 (vgl. Job 14; Hes. 16, 4). – Astrologie u. G. im NT: Mt. 2, 1/12 (die Magier aus dem Osten u. das G.gestirn Jesu; vgl. Gundel 827; dazu die Hinweise bei Bultmann 317f; s. auch Protoev. Jac. 21 [Hennecke-Schneem. 1, 288f; vgl. 303]; E. de Strycker, La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques = Subs. hagiogr. 33 [Bruxelles 1961] 166/73). Der δαίμων γενέθλιος dürfte Act. 12, 15 gemeint sein.

II. Alte Kirche. a. Voraussetzungen. Die menschliche G. einschließlich des hier interessierenden Aspekts der Magie u. des Volksglaubens ist kein zentrales Thema der altkirchlichen Autoren. Sie wird aktuell anläßlich der Themen Taufe u. Wiedergeburt, Jungfräulichkeit, Keuschheit, Seelenlehre, Dämonologie, Astrologie u. a. Weit davon entfernt, das Material vollständig vorzulegen, versucht der folgende Teil des Artikels in Anlehnung an die Rubriken der früheren Teile zu zeigen, wo u. wie die heidn. u. jüd. Vorstellungen von der menschlichen G. wieder aufgenommen werden: in offener oder versteckter Übernahme früheren Glaubens u. Volksglaubens, in Polemik gegen denselben oder in Übertragung desselben auf geistliche Sachverhalte. Dies hat in vielen Fällen ein Eingehen auf Fragen zur Folge, die nur mittelbar die physische G. des Menschen betreffen.

b. Geburtsgottheiten. 1. Griechische u. römische Geburtsgötter. a. Osten. Die Einstellung gegenüber den heidn. G.gottheiten ist nicht einheitlich. Die Polemik gegen sie ist vorherrschend; sie werden als lächerliche Märchenfiguren abgetan oder als reale, jedoch bösartige Dämonen verstanden (hierzu F. J. Dölger, ‚Teufels Großmutter‘. Magna Mater

Deum u. Magna Mater Daemonum. Die Umwertung der Heidengötter im christl. Dämonenglauben: ACh 3 [1932] 153/76); sie werden, gelegentlich unter Rückgriff auf heidnische Philosophen, bekämpft, leisten aber mitunter auch gute Dienste beim Nachweis längst erkannter, auch für Christen gültiger, aber von Gegnern angefeindeter Wahrheiten. Bei weitem nicht alle G.gottheiten kehren in der patristischen Literatur wieder; doch so manche, besonders aus der Unzahl römischer G.götter, kennen wir nur aus ihr, wobei mit gelegentlichen, absichtlichen oder unabsichtlichen, Fehlinterpretationen oder gar Erfindungen zu rechnen ist. Clemens von Alexandrien macht sich anläßlich des Beweises, daß die griech. Götter nie etwas anderes waren als ‚Schattenbilder u. Dämonen', ein witziges Argument des Bion von Borysthenes zu eigen: Bion hatte gefragt, mit welchem Recht wohl die Menschen von Vater Zeus wohlgeratene Kinder (εὐτεκνίαν) erbitten können, wenn dieser doch nicht imstande war, sich selbst solche zu verschaffen (protr. 4, 56, 1f [GCS 12, 43, 28/44, 2]). An anderer Stelle geht Clemens von der Realität aus: die Moiren (Klotho, Lachesis, Atropos) sind ebenso wie Heimarmene, Auxo u. Thallo nur vergötterte, körperlich dargestellte Begriffe u. menschliche Erfahrungen (protr. 2, 26, 5 [GCS 12, 19, 26/9]; ähnlich 10, 102, 3 [73, 28/31]: Hypnos, Thanatos, Ker, Heimarmene, Moiren). Die griech. Auffassung, daß eine G. im Tempel das Heiligtum verunreinigt, ironisiert Clemens geschickt am Beispiel der Auge (s. o. Sp. 77f), die sich gegen die zürnende Athene verteidigen muß, weil sie in deren Tempel geboren hat (strom. 7, 23, 4/6 [GCS 17, 16, 26/17, 5] mit Rückgriff auf Eur.frg. 266 N.² u. Chrysipp.: SVF 3, 187 nr. 753 bei Plut. stoic. repugn. 22 [1045 A]): andere Lebewesen begehen doch auch keinen Frevel, wenn sie in den Tempeln Junge zur Welt bringen. Eine Reihe griechischer G.gottheiten begegnet bei Eusebius wieder: Artemis, Athene, Eileithyia, Hekate, Moirai, Selene (praep. ev. 3, 1, 5 [GCS 43, 1, 108, 5/20]; 3, 11, 30/4 [140, 19/141, 15]). Eusebius behandelt in diesen Kapiteln ausführlich die φυσικὴ θεολογία der Griechen u. Ägypter, wobei ihm die eigentliche Beweislast durch umfängliche Zitate aus Platon, Plutarch, Diodor u. Porphyrios abgenommen wird. Eine wichtige Rolle spielen die Identifikationen verschiedener Gottheiten, zB. praep. ev. 3, 1, 5 (108, 5/20: aus Plutarch): Hera ist mit Leto identisch, Artemis, die Tochter der Leto, mit Eileithyia; Apollon, Letos Sohn, mit Ares. Apollon ist aber auch die Sonne. Leto/Hera ist Ehegöttin, Mutter der Eileithyia u. der Sonne. Die Ehe führt zur G. von Kindern, G. ist der Gang aus der Finsternis zu Sonne u. Licht (vgl. Il. 16, 187f). Ganz entsprechend verfährt Eusebius bei der ägyptischen Theologie unter Verwendung von Diod. Sic. 1, 11, 5/13, 2 (wobei zu beachten ist praep. ev. 3, 3, 6 [113, 2/4]: Eileithyias Polis). Ungleich wichtiger ist für die theologischen Vorstellungen der Väter über die Kirche als Gebärerin des Lebens Eusebius' Auszug aus Porphyrios (cult. simulacr. frg. 8/10 Bidez = Euseb. praep. ev. 3, 11, 22/13, 2 [139, 8/146, 2]). Über G.gottheiten teilt Porphyrios folgendes mit: den Mond hat man Artemis genannt; Locheia heißt Artemis, weil der Neumond geburtsfördernde Kraft besitzt (praep. ev. 3, 11, 30 [140, 19/141, 2]). Auch Hekate ist nichts anderes als der Mond (ebd. 32 [141, 3]), ebenso Eileithyia, τῆς γεννητικῆς δυνάμεως σύμβολον· τόξα δὲ φέρει καθάπερ ἡ Ἄρτεμις διὰ τὴν τῶν ὠδίνων ὀξύτητα (ebd. 33 [141, 11f]); die Moiren sind den Kräften des Mondes zugeordnet (ebd. 34 [141, 12/5]; vgl. Clem. Alex. strom. 5, 49, 3 [GCS 52, 360, 13/5], welcher die Lehre der Orphiker mitteilt, die Abschnitte des Monats, der 30. Tag, der 15. Tag, der Neumond, seien Moiren). Unter den Parallelen aus der ägyptischen Religion findet sich der interessante Passus über die Göttin von Eileithyiaspolis, welcher Eileithyia mit der geiergestaltigen ägyptischen G.göttin Nechbet (s. o. Sp. 58) gleichsetzt: Euseb. praep. ev. 3, 12, 3 (145, 2/6). Die Reihe der Göttinnen kehrt fast vollständig in Eusebius' Kommentar zu Porphyrios wieder (3, 13, 3/25 [146/51]; vgl. bes. 3, 13, 12 [148, 3/7]: Leto-Apollon-Artemis = Vergessen-Sonne-Mond; 3, 13, 21 [150, 4f]: Mond = Artemis-Athene-Hekate-Eileithyia). Die genannten Beispiele hellenistischer Lunarmythologie, die sich mit zahlreichen römischen Parallelen anreichern ließen, würden aus der Sicht der altkirchlichen Tradition nicht mehr sein als Belege für die dort übliche Widerlegung heidnischen Götterglaubens, wenn diese Vorstellungen nicht fast ungebrochen weitergewirkt u. in die lunare Theologie von der mütterlichen Kirche Eingang gefunden hätten. Ὑδραγωγὸς ἐν συνόδῳ ἡ Σελήνη (Euseb. praep. ev. 3, 12, 1 [144, 16f] aus Porphyrios): ‚In der Synodos . . . mit Helios . . . wird Selene 'Wasser-

spenderin' u. erhält so aus der Sonne die Kraft, alles Wachstum auf Erden zu befruchten u. zu fördern, wird Herrin u. Mutter aller irdischen G.' (Rahner, Symbole 140). Rahner hat ebd. 141/9 die antiken Zeugnisse über diese Lunarmythologie gesammelt (in die Reihe der schon erwähnten G.gottheiten sind auch Anaitis [s. o. Sp. 51f] u. Isis [s. o. Sp. 56f] zu stellen), die sich in dem Wort des Johannes Lydos (mens. 4, 80) zusammenfassen läßt: ἀρχὴ γενέσεως Σελήνη. Die Kirchenväter (nicht Origenes u. Augustinus) übernehmen die antike Vorstellung, versuchen ihr jedoch biblischen Hintergrund zu geben (vgl. die Zeugnisse bei Rahner, Symbole 149/51). Im Zentrum der Tauftheologie des Methodios steht die Symbolik von Christus u. Sonne, Kirche u. Mond, Taufe u. G. (vgl. ebd. 152). Die Kirche gebiert nach Selenes Vorbild in mütterlichen Wehen in der Taufe immerwährend neue Kinder durch die ihr von Christus verliehene Kraft; sie ist daher eine wahre Mutter (Method. symp. 8, 6 [GCS 27, 88, 8/11]). Es ist deutlich, daß Ekklesia-Selene in diesem System die Stelle der alten heidn. G.gottheiten eingenommen hat. Da ‚alles, was mit dem Wasser zu tun hat, vom Mond abhängt' (ebd. [88, 7f]), ergibt sich eine Ausweitung dieser G.symbolik auf das Taufwasser, jenes lebenspendende Wasser der Neu-G. Vgl. die zahlreichen Hinweise zu dieser Vorstellung, auch aus dem Bereich der lat. Patristik, bei Rahner, Symbole 153_{88}f. Mit Methodios stimmt in vielen Punkten überein die mystische Genesiserklärung des Anastasius Sinaita (bes. hex. 4 [PG 89, 900/14]), deren Begrifflichkeit ein starker Naturalismus anhaftet (vgl. bes. ebd. [905 D]). Ähnliche Symbolik findet sich auch im Westen (vgl. Max. Taur. hom. 31, 2 [CCL 23, 122]). Zum Weiterleben der Symbolik vgl. Rahner, Symbole 160f; zum selben Thema bereits ders., Mythen 89/158 (bes. 141/8) in weiterem Rahmen. – Eusebius hat, wie gezeigt, viele Nachrichten über lunaren G.glauben bewahrt, sich selbst aber im biblischen Rahmen gehalten, wenn er nicht in den heidn. G.göttern, sondern in Gott den G.helfer erblickt, zB. dem. ev. 10, 8, 57 (GCS 23, 481, 6/14) im Anschluß an Ps. 21, 10f (s. o. Sp. 63). Dies war bei den griech. Vätern wohl allgemeine Ansicht. Im übrigen haben die griech. G.götter wenig Polemik hervorgerufen; das erhaltene Material ist gering, wie gerade das Nachleben der Eileithyia (s. Kraus 797f) zeigt.

β. Westen. Ganz andere Verhältnisse treffen wir in der lat. Väterliteratur an, was vor allem daran liegen mag, daß die röm. Religion gleichsam für jede Lebensäußerung von Mutter u. Kind eine spezielle Gottheit bot: Anlaß genug, um der erschreckenden heidn. Vielfalt den einen wahren Gott der Christen entgegenzustellen oder sie auf ihn zurückzuführen (vgl. Aug. civ. D. 7, 29). Die heidn. Götter, unter ihnen die Unzahl der um die G. beschäftigten, gelten als haltlose u. insofern ungefährliche Erfindungen oder als reale, gefährliche Dämonen, Ausgeburten des Teufels. Die letztere Auffassung vertritt Tertullian, wenn er sagt, daß der böse Geist durch den ganzen Aberglauben bei der G., besonders die Hilferufe zu den verschiedensten G.gottheiten, geradezu aufgefordert wird, sich an den Menschen zu hängen (an. 39, 1/3 [CCL 2, 842]). Tertullian gebraucht jedoch die Vielfalt römischer G.gottheiten wenig vorher als Beweis dafür, daß die ganze Zurüstung des Menschen von der Empfängnis bis zur G. einer ‚potestas divinae voluntatis ministra' zuzuschreiben ist; während die Römer für die verschiedenen Phasen der Entstehung des Menschen eine Göttin Alemona (für die Nahrung der Frucht in der Gebärmutter), Nona u. Decima (der Monate wegen, die am meisten Sorge schaffen), Partula (welche die G. leitet) u. Lucina (die ans Licht bringt) erfanden, ‚nos officia divina angelos credimus' (an. 37, 1 [839]: officia = Diener, vgl. Waszink zSt.). Hier sind die röm. Spezialgötter, die zum Teil lediglich Personifikationen des Natürlichen sind u. der ‚superstitio Romana' ihr Dasein verdanken, durch die Engel abgelöst (vgl. Waszink zu Tert. an. 37, 1 u. die Bemerkungen zur rabbinischen Engellehre o. Sp. 70f). Natürlich ist es auch hier letzten Endes Gott selbst, dem die Sorge um das entstehende Leben zukommt (vgl. Athenag. leg. 35). Im folgenden werden wegen der Fülle der Namen die wichtigsten der bei lateinischen Vätern genannten G.götter der Römer in einer sich an Aug. civ. D. orientierenden Liste zusammengestellt (für Einzelheiten vgl. jeweils auch die alphabetische Liste o. Sp. 101/12). Natürlich schöpfen Augustin u. die anderen im folgenden genannten Autoren (Arnobius, Tertullian, Minucius Felix) weitgehend aus Varros Antiquitates rerum divinarum; hier interessiert uns jedoch besonders die christl.

Gegenargumentation. Die Ausdehnung u. Dauer des Imperium Romanum sind nach Augustinus (civ. D. 4) weder Jupiter noch der großen Zahl anderer Gottheiten zuzuschreiben, die für alle möglichen u. selbst für die unbedeutendsten Leistungen verantwortlich gemacht werden; der eine wahre Gott ist Urheber allen Glückes, nur ihm verdanken irdische Reiche ihre Entstehung u. Erhaltung. Unter diesem Gesichtspunkt nennt Aug. civ. D. 4, 8 diverse Gottheiten, denen selbst die Römer ‚in hoc tam praeclaro opere et tantae plenissimo dignitatis audent aliquas partes ... tribuere', zB. Vaticanus, ‚qui infantum vagitibus (daher moderne Konjektur: Vagitanus) praesidet'; vgl. 4, 11. 21. Entsprechendes gilt von Cunina, ‚quae cunas eorum (sc. infantum) administrat' (4, 8; vgl. 4, 11. 21. 24. 34; Lact. inst. 1, 20, 36 [CSEL 19, 77f]: Cunina schützt die Kinder in den Wiegen vor magischen Einflüssen). In civ. D. 4, 11 zeigt Augustin, wie die Römer die Vielzahl ihrer Götter auf den einen Jupiter reduzieren wollen; in dieser, gegenüber 4, 8 leicht verschobenen Thematik treten zahlreiche G.gottheiten auf: Jupiter ist demnach Diespiter (qui partum perducat ad diem; vgl. Tert. nat. 2, 11, 4 [CCL 1, 59]); Mena (quam praefecerunt menstruis feminarum; vgl. Aug. civ. D. 7, 2); Lucina (quae a parturientibus invocetur; vgl. 4, 21. 34; 7, 2; Arnob. nat. 3, 21; ähnlich 3, 10. 23; Tert. an. 37, 1; 39, 2 [CCL 2, 839. 842]); Opis (opem ferat nascentibus, excipiendo eos sinu terrae, et vocetur Opis: also Opifera); Vaticanus (s. o.); Levana (levet de terra et vocetur dea L.; vgl. Tert. nat. 2, 11, 8 [CCL 1, 59 mit krit. Apparat]); Cunina (s. o.); Carmentes (quae fata nascentibus canunt; vgl. ebd.); Rumina (in diva R. mammam parvulo immulgeat, quia rumam dixerunt veteres mammam; vgl. Aug. civ. D. 4, 21. 34; 6, 10; 7, 11); Potina (in diva P. potionem ministret; vgl. 4, 34; 6, 9; Tert. nat. aO.); Educa (in diva E. escam praebeat; vgl. Aug. civ. D. 4, 34; 6, 9; Tert. nat. aO. [Edula]); Paventia (de pavore infantum; vgl. Tert. nat. aO. [Paventina]). In civ. D. 4, 21 meint Augustinus, die Römer hätten sich eigentlich mit den Göttinnen Virtus u. Felicitas begnügen können; denn unter Tugend u. Glück lassen sich alle menschlichen Wünsche subsumieren: Ingeniosum ... nasci, felicitatis est ... Quid opus erat parturientibus invocare Lucinam (s. o.), cum si adesset felicitas, non solum bene parerent, sed etiam bonos? Quid necesse erat Opi (s. o.) deae commendare nascentes, deo Vaticano (s. o.) vagientes, deae Cuninae (s. o.) iacentes, deae Ruminae (s. o.) sugentes, deo Statilino (nur hier; vgl. aber Statina: Tert. an. 39, 2; nat. 2, 11, 8 [CCL 2, 842; 1, 59]) stantes, deae Adeonae adeuntes, Abeonae abeuntes (Abeona u. Adeona sind Sondergottheiten der Kinderstube; vgl. civ. D. 7, 3; Tert. nat. 2, 11, 9). – In civ. D. 4, 34 führt Augustinus den Beweis für die Entbehrlichkeit der röm. (G.-)Götter von der jüd. Religion her: Gott hat das jüd. Volk aus einem kleinen zu einem großen gemacht, u. das jüd. Reich hat Bestand gehabt, solange man an den einen wahren Gott glaubte. Die Juden konnten auf eine Lucina, Rumina, Cunina, Educa, Potina u. andere Kindergötter verzichten. – Ab Buch 6 wendet sich Augustinus gegen den Glauben, Götterkult sei Voraussetzung für ein ewiges Leben; er analysiert (im Anschluß an Varros Theologie) Wesen u. Wirken der röm. Gottheiten. Wieder sind es in civ. D. 6, 9 die von den zahlreichen Gottheiten erwarteten Einzelleistungen, welche die Götterschar disqualifizieren u. gar der Lächerlichkeit preisgeben. Im selben Kapitel bewahrt Augustinus das wertvolle Zeugnis über den dämonischen Silvanus, von dem die Wöchnerinnen belästigt werden, so daß nur ein magischer Ritus, hinter dessen einzelnen Verrichtungen aber wieder drei Sondergötter stehen, Schutz schaffen kann (Intercidona, Pilumnus [vgl. auch Min. Fel. 25, 8], Deverra: vgl. hierzu o. Sp. 113f). Das ganze ist ‚Theatertheologie'; schon Varro habe keine hohe Meinung von der ganzen Götterwelt besessen, meint Augustinus; aber ‚tantummodo poeticam theologiam reprehendere ausus est; civilem non ausus est, quam iste (sc. Seneca) concidit' (6, 10: in diesem Kapitel zitiert Augustinus Zeugnisse für Senecas Kritik an der staatlichen Theologie). – In Buch 7 untersucht Augustinus die ‚dii selecti' (varronischer Terminus) des staatlichen Kultes mit dem Ergebnis, daß man durch deren Verehrung keineswegs zum ewigen Leben gelangt. In diesem Zusammenhang heißt Ianus (7, 2) der Gott, welcher ‚den Zugang zur Aufnahme des Samens eröffnet, wenn die Leibesfrucht empfangen wird'. ‚Auserlesene Götter' sind auch die beim Zeugungsakt benötigten Saturnus, Liber u. Libera; aber was soll man, im Vergleich zu diesen, von einer Göttin Mena (Sondergöttin der Menstruation) halten u. gar von Vitumnus u. Sentinus, denen viel größere Aufgaben zuge-

wiesen sind als jenen ‚Auserlesenen'; denn Vitumnus verleiht der Leibesfrucht das Leben (7, 2; vgl. 7, 3: vivificator; Tert. nat. 2, 11, 4 [CCL 1, 59]: per quem viviscat infans) u. Sentinus (vgl. Aug. civ. D. 4, 11: Sentia) verleiht die Empfindung (ebd. 7, 2; vgl. 7, 3: sensificator; Tert. aO.: per quem ... infans ... sentiat). Gerade diese beiden G.götter widerlegen das kuriose röm. Göttersystem; denn, so fragt Augustinus, ‚sine vita et sensu, quid est illud totum quod muliebri utero geritur, nisi nescio quid abiectissimum limo ac pulveri comparandum'? (7, 2; vgl. die ausführliche Diskussion in 7, 3). Ebenso verwunderlich ist es, daß die Römer ihre Göttin Mens (7, 3: quae faciat pueris bonam mentem; vgl. 4, 21; fraglich Tert. aO. 9) nicht zu den ‚Auserlesenen' rechnen, obwohl dem Menschen nichts Größeres als guter Verstand geschenkt werden kann. Von civ. D. 7, 9 an handelt Augustinus von Jupiter. Nicht ohne Ironie zählt er 7, 11 eine lange Reihe von Beinamen Jupiters auf, darunter den des ‚Säuglingsnährers' Ruminus, dessen Funktion viel eher Iuno zustehe u. deren Helferin Rumina, wobei sich bei näherem Hinsehen herausstellt, daß Jupiter selbst eigentlich auch jene göttliche Rumina sein müsse; warum aber dann die Doppelung Ruminus-Rumina? Etwa weil Ruminus für das Säugen männlicher, Rumina für das Säugen weiblicher Lebewesen zuständig ist? – Im folgenden werden röm. G.gottheiten alphabetisch mit den wichtigsten Belegen verzeichnet, soweit sie im Abschnitt zu Augustinus nicht erwähnt wurden (vgl. wieder für nähere Auskünfte die alphabetische Liste o. Sp. 101/12): Alemona: Tert. an. 37, 1 (CCL 2, 839: superstitio Romana deam finxit Alemonam alendi in utero fetus). – Candelifera: Tert. nat. 2, 11, 5 (CCL 1, 39). – Carmentes: ebd. 6. – Decima: Tert. an. 37, 1. – Fata scribunda: ebd. 39, 2 (CCL 2, 842; vgl. H. O. Schröder, Art. Fatum [Heimarmene]: o. Bd. 7, 527). – Fluonia: Arnob. nat. 3, 30; Tert. nat. 2, 11, 3. – Iuno, Lucina: s. u. – Neuna, Nona: Tert. an. 37, 1. – Orbona: Tert. nat. 2, 15, 2 (CCL 1, 70: beraubt Eltern ihrer Kinder); Arnob. nat. 4, 7 (schützt kinderlose Eltern). – Ossipago: ebd. (durat et solidat infantibus parvis ossa); vgl. 4, 8 (solidatrix ossuum) u. 3, 30 (Ossipagina als Beiname der Iuno). – Parca, Parcae: s. o. Sp. 113. – Partula: Tert. an. 37, 1 (quae partum gubernet). – Postverta, Pro[r]sa: Tert. nat. 2, 11, 6. – Statina: Tert. an. 39, 2 [CCL 2, 842]; nat. 2, 11, 8 (s. auch o. Sp. 111). – Voleta: ebd. 2, 11, 9; vgl. Volumna bei Aug. civ. D. 4, 21. – Abschließend Bemerkungen zu Iuno, insonderheit Iuno Lucina, der bekanntesten röm. G.göttin, welche der griech. Eileithyia vergleichbar ist (s. Kraus 793f): Arnobius beschreibt in seiner Polemik gegen die röm. Religion eindringlich die Menschlichkeit der Götter, zu der es auch gehört, daß Göttinnen ebenso wie die Frauen auf Erden empfangen u. unter den Händen von Hebammen schmerzenreich gebären: deas ... illas telis gravibus et dolorum acuminibus fixas heiulare, tortari et inter haec omnia suppetias Iunonis implorare Lucinae. Fluch u. Schmach gebührt solchen Göttern, aber keine Anbetung (Arnob. nat. 3, 10). Die Götter sind wie die Menschen (3, 21): Parturiunt, pariunt: ut difficiles puerperiorum tricas Iuno mulceat corripiatque Lucina. Und doch heißt es, diese Götter würden den Menschen Beistand leisten (3, 23); die tägliche Erfahrung widerlegt also den heidn. Götterglauben. Tertullian argumentiert anders (s. o. Sp. 136). Für ihn ist die ‚zum Licht hervorbringende Lucina' ein G.dämon, welchen römischer Aberglaube neben anderen erfunden hat, weil auch die Römer empfanden, daß das Werden eines Menschen von der Zeugung bis zur G. eine im Dienste des göttlichen Willens stehende Macht reguliert (Tert. an. 37, 1 [CCL 2, 839]). Aber eben dieser Aberglaube erlaubt dem bösen Geist, sich ‚ab ipsa ianua nativitatis' Zugang zu den Seelen zu verschaffen (39, 1 [842]): Ita omnes idololatria obstetrice nascuntur, dum ipsi adhuc uteri ... genimina sua daemoniorum candidata profitentur, dum in partu Lucinae et Dianae (d.h. Artemis) eiulatur, dum per totam hebdomadem Iunoni mensa proponitur (39, 2). Das Gebet an Lucina, der Ritus für Iuno sind Teufelswerk; sie liefern das Kind den Dämonen aus. Innerhalb der o. Sp. 137/40 dargestellten Thematik erwähnt Augustinus mehrfach die Frauen- u. G.göttinnen Iuno u. Lucina. Die wichtigsten Stellen sind civ. D. 4, 11. 21. 34; 7, 2. 3. 11. Weiteres s. o. Sp. 106f.

2. Heilige u. Märtyrer. In der theologischen Auseinandersetzung mit den Heiden hatten die alten G.gottheiten einen festen Platz; ob sie ihn auch im Bereich der privaten Frömmigkeit noch besaßen, mag man bezweifeln. Ein Zeugnis wie Aug. en. in Ps. 26 s. 2, 19 (CCL 38, 165: omnes mulieres colentes Iuno-

nem, bene pepererunt; aut omnes blasphemantes Iunonem, male pepererunt?) könnte dafür sprechen, daß Iuno auch mitunter noch von niederkommenden christlichen Frauen angerufen wurde (man beachte den Gegensatz colentes - blasphemantes). Sicher aber schleppten die bei der G. anwesenden heidn. Hebammen (alte Weiber, Zauberfrauen) noch den ganzen Wust heidnischen Volksglaubens mit sich in die G.stuben (s. dazu auch u. Sp. 158/67), u. neben dem alten Brauchtum mag auch, besonders angesichts des sich verstärkenden Glaubens an Magie u. böse Dämonen, insgeheim die eine oder andere G.göttin Verehrung gefunden haben. Die Tendenz ging freilich dahin, atl. Glauben entsprechend den einen Gott in die Funktionen der G.götter eintreten zu lassen u. allenfalls in der ‚interpretatio christiana‘ Engel an deren Stelle zu setzen (s. o. Sp. 136). Die weitaus natürlichere Anknüpfung an das Heidentum bestand jedoch in dem Ersetzen der Vielzahl heidnischer G.götter durch eine entsprechende Vielzahl christlicher Gestalten, also Heiliger u. Märtyrer, auf der Ebene des Volksglaubens. Maria, deren schmerz- u. hebammenlose Niederkunft seit der Apokryphenliteratur geglaubt wurde (s. dazu u. Sp. 150/2: G.vorgang), drängte sich als Ersatz für Eileithyia oder Lucina geradezu auf. Seit dem 4. Jh. entwickelt sich sprunghaft ein System der Schwangerschafts- u. G.patrone, das zwar in der Differenziertheit der Aufgabenstellung der heidn. Göttervielfalt nicht gleichkam, diese aber an Zahl schließlich weit überragte. Es begann wohl damit, daß Mönche u. Asketen (spätere Heilige) die Rolle des heidn. Magiers u. Astrologen bei der G. einnahmen. In der Historia Lausiaca (36 [107f Butler]) erzählt Palladius von dem hl. Poseidonios, der in Bethlehem zu einer Schwangeren gerufen wird, die nicht gebären kann; Poseidonios kommt mit seinen Schülern, erkennt, daß die Frau von einem Dämon besessen ist, u. bewirkt durch Gebet die Austreibung des Dämons; unmittelbar darauf tritt die G. ein. Ebenfalls in der Historia Lausiaca (68 [163f B.]) wird berichtet, daß ein Mönch von Ankyra, der seit 20 Jahren als Asket lebt, eines Nachts seine gewohnten Gebete unterbricht, um einer in schweren Wehen liegenden Frau Hebammendienste zu leisten. Der magische Hintergrund wird ganz deutlich in der Geschichte von dem verleumdeten Lektor (ebd. 70 [165/7 B.]): Die Tochter eines Priesters in Caesarea läßt sich verführen u. wird schwanger; sie schwärzt einen Lektor an, der sie auch heiraten muß. In ihren schmerzvollen Wehen sieht die Priestertochter die Geister des Abgrunds; aber das Kind kommt nicht. So vergehen sieben Tage. Schließlich gesteht die Frau ihre Verleumdung. Der Bischof läßt nun den Lektor, der sich in strenge Klausur begeben hat, auffordern zu beten, ‚damit jene, die dich verleumdet hat, gebären kann‘. Erst als der Bischof persönlich zu dem Lektor geht u. dieser nach der Aufforderung ‚Löse, was du gebunden hast!‘ das Knie beugt, kann die Frau gebären. Eng an antike Vorbilder lehnt sich die Geschichte des Gerontios über eine G.hilfe der hl. Melania an (v. Melan. 61 [SC 90, 248/50]). Melania legt einer dem Tod nahen Gebärenden den Gürtel, den sie von einem Heiligen erhalten hatte u. um den Leib trug, unter inständigem Gebet auf, u. alsbald gebiert die Frau ein totes Kind. Dieser magisch wirkende Gürtel wird unter den Kleidungsstücken genannt, die der hl. Melania ins Grab mitgegeben werden (ebd. 69 [268]). Um die Entwicklung solcher Erzählungen in späterer Zeit anzudeuten, sei die auch für unzählige andere Schwangerschafts- u. G.-Heilige in ähnlicher Form bekannte Legende der hl. Margarita genannt. Margarita ist eine christl. Eileithyia; sie starb nach 304 als Märtyrerin zu Antiochien in Pisidien, gehört zu den 14 Nothelfern u. wird in der Ostkirche als hl. Marina verehrt (vgl. B. Schmidt, Volksleben 38). Margarita gilt als Patronin der Ammen, weil sie Schutz bei ihrer christlichen Amme fand, als ihr heidnischer Vater sie verstieß. Weil sie vor ihrer Enthauptung für die Gebärenden im voraus Hilfe erbat, wenn man ihre Fürbitte anrufe, wurde sie Patronin für glückliche Entbindung sowie der Schwangeren überhaupt u. gegen eheliche Unfruchtbarkeit. Der Gürtel der hl. Margarita oder ein ihr geweihtes Tuch wurde den Gebärenden aufgelegt (Votivmessen 1522 in Passau; vgl. F. Doyé, Heilige u. Selige der röm.-kath. Kirche 1 [1929] 758f). Ein Gegenüber zur hl. Margarita ist die hl. Anna, Mutter der Maria, deren Kult bis in neuere Zeit besonders in Süditalien stark war; sie wurde dort gleichsam als neue Iuno Lucina verehrt. Die Hintergründe ihres Patronats für Fruchtbarkeit u. Schwangerschaft sind im Protoevangelium Jacobi (1/6 [1, 280/2 Hennecke-Schneem.]) dargestellt. Viele Heilige verdan-

ken ihr Patronat für Schwangerschaft u. G. den äußeren Umständen ihres Sterbens. So konnte man in einem besonders grausamen Martyrium eine Verbindung zu schweren G.schmerzen sehen; das Aufreißen des Leibes beim Martyrium ließ eine Märtyrerin zur Patronin für glückliche Entbindung werden. Weil bei der Enthauptung der hl. Katharina von Alexandria (4. Jh.) Milch statt Blut geflossen sein soll, galt sie als Patronin zur Erlangung von Muttermilch. Auch Analogien anderer Art führten zu solchen Patronaten: Heilige, deren Gebete zu Lebzeiten leichte Entbindung gebracht hatten, können um eben solche Hilfeleistung von Gebärenden angerufen werden; hat eine Heilige zu Lebzeiten mehrfach schmerzlos entbunden, so kann die sie in der Stunde der G. anrufende Frau Ähnliches erwarten. Als geburtsfördernd galten Reliquien, besonders Gürtel: das Auflegen des Gürtels einer Heiligen läßt die antike Überlieferung als selbstverständlich erscheinen, überraschenderweise wird aber besonders häufig von der geburtsfördernden Wirkung der Gürtel männlicher Heiliger berichtet (vgl. auch Melania o. Sp. 142). Literatur: Doyé aO.; D. H. Kerler, Die Patronate der Heiligen (1905); O. Wimmer, Handbuch der Namen u. Heiligen[3] (1966); B. Schmidt, Volksleben 38; Buschan 147/50. 362f; Kronfeld-Hovorka 2, 615; zum hl. Eleutherios s. Kraus 798.

c. Fruchtbarkeit, Kind, Geburt (allgemeine Bewertung). Die Autoren der Alten Kirche beurteilen Zeugung u. G. (ebenso wie *Ehe u. *Familie überhaupt) sehr unterschiedlich (zur Beurteilung des Kindes s. auch H. Karpp, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1207f; J. Gaudemet, Art. Familie I [Familienrecht]: o. Bd. 7, 349/51). Überwiegend galt die G. eines Kindes atl. Glauben entsprechend als Geschenk Gottes. Unter den frühen Zeugnissen wird man in diesem Sinn zB. die Geschichte der Niederkunft Annas mit Maria im Protoev. Jac. 1/6 (1, 280/2 Hennecke-Schneem.; vgl. Karpp aO. 1208) verstehen dürfen, aber etwa auch Ignat. Smyrn. 13, 2 (Δάφνον τὸν ἀσύγκριτον καὶ εὔτεκνον; andere: Εὔτεκνον, doch ist der Name sonst nicht bezeugt). Wiederholt bekämpft Clemens von Alexandrien die Ansicht, G. sei etwas Böses u. Schmutziges. In strom. 3, 45/72 (GCS 52, 216/29) wendet er sich gegen die Meinung der Enkratiten, man dürfe durch die G. von Kindern andere nicht zum Unglück in der Welt verurteilen u. dem Tod keine neue Nahrung bieten; wer so handelt, verstößt gegen den Schöpfungsbefehl u. zieht Gottes Schöpfung in den Schmutz (ebd. 3, 45 [216f]). Leben ist nichts Schlechtes, wenngleich es Gesetzmäßigkeit der Natur ist, daß auf Entstehen ausnahmslos auch Vergehen folgt (ebd.; vgl. die ähnlichen Gedanken Senecas, ep. 102, 23. 26). Die Enkratiten mögen bedenken, daß selbst sie, die den Geschlechtsverkehr für etwas Unreines halten, durch denselben ihr Leben erhalten haben u. entsprechend unrein sein müßten (strom. 3, 46, 4f [217, 20/5]). Sie berufen sich auf das Ägypterevangelium; Jesus soll gesagt haben: ,Ich bin gekommen, die Werke des Weiblichen aufzulösen', wobei unter dem Weiblichen die Begierde, unter den Werken das Werden u. Vergehen verstanden wird. Richtig ist, daß Jesus zwar den Werken der Begierde ein Ende gesetzt hat; die natürliche Weltordnung, Werden u. Vergehen, blieb aber bestehen (ebd. 3, 63, 1f [225, 1/7]; vgl. hierzu Hennecke-Schneem. 1, 109f). In strom. 3, 64, 2f (225, 21/9) zeigt Clemens, daß das Weib wegen des Gebärens zwar Ursache des Todes, aus demselben Grund aber auch Urheberin des Lebens (im geistlichen Sinn) heißen darf. Vernunftgemäße Ehe einschließlich der G. von Kindern ist keine Sünde; freilich dürfen Kinder nicht die Ursache sein, jemand von den göttlichen Dingen abzuhalten; doch vielen erscheint gerade umgekehrt Kinderlosigkeit als das Schmerzlichste (ebd. 3, 67, 1 [226, 19/25]). Clemens folgt stoischen Gedanken, wenn er als Zeichen der vernunftgemäßen Ehe unbedingte sexuelle Enthaltsamkeit in der Zeit der Schwangerschaft u. des Stillens fordert (ebd. 3, 72, 1/4 [228f] mit atl. Schriftbeweis; zum stoischen Hintergrund s. E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta [1915] 180/8); vgl. die ähnlichen Überlegungen paed. 2, 83/95 (GCS 12, 208/14) mit dem Resultat, daß ein auf Kinderzeugung gerichteter Geschlechtsverkehr nichts Tadelnswertes sein könne, da das Organ der Gebärmutter die Zeugung zuläßt u. nach dem Kindergebären Verlangen trägt. Glücklicher Besitz von Kindern entspricht Gen. 1, 28. G. ist also nicht böse, sondern gut u. heilig (strom. 3, 102f [GCS 52, 243] mit Hinweis auf die menschliche G. des Herrn u. die jungfräuliche Gebärerin; vgl. auch A. Oepke, Art. Ehe I: o. Bd. 4, 662 u. u. Sp. 148/53). Während die Einstellung des Clemens von Alexandrien als ehe- u. kinderfreundlich bezeichnet werden kann, tritt der negative

Aspekt häufig in Abhandlungen über Jungfräulichkeit u. Keuschheit zutage; im griechischen Bereich zB. bei Gregor von Nyssa, der dem Platonismus verpflichtet ist. In virg. 3, 5f (SC 119, 284/8) spricht Gregor von der jungen Frau in der Stunde der Wehen; allerlei Aberglaube läßt in dem Ereignis nicht die G. eines Kindes, sondern die Gegenwart des Todes erkennen. So manches Mal sind die Menschen durch die nichtigen Weissagungen gar nicht getäuscht worden, sondern ihre freudige Erwartung hat sich tatsächlich in Jammer verwandelt. Aber selbst wenn die Niederkunft gut verläuft, sind die Anlässe zur Trauer nicht etwa vermindert, sondern eher vermehrt. Die Sorgen der Eltern sind noch relativ erträglich verglichen mit den unsäglichen Ängsten der Frau: die Last der Gebärenden, die Gefahren beim G.vorgang, die Mühen der Kinderaufzucht. Konsequenterweise wird man in der Ehe die Ursache des Leides sehen; denn sie ist es, die zu dem erbarmungswürdigen u. tränenreichen Schauspiel der G. u. ihrer Folgen führt; die logische Alternative ist die Jungfräulichkeit u. damit die Möglichkeit, Mutter im geistlichen Sinn zu werden (ebd. 14, 3 [438/40]). Leibliche Ehe u. Kinder bedeuten Tod, geistliche Ehe u. Kinder dagegen Unvergänglichkeit; in diesem Sinne versteht Gregor auch 1 Tim. 2, 15 (s. o. Sp. 129) u. Ps. 112, 9 (virg. 13, 3 [430]). Die wahre Fruchtbarkeit ist demnach die Fruchtbarkeit im Geiste (ebd. 19 [490] mit Schriftbeweis). – Zu ganz anderen Ergebnissen kommt Johannes Chrysostomos in der Auslegung zu Gen. 3, 16: die Schmerzen der Wehen erinnern an die Größe der Sünde, das Gebären ist eine ‚Zerreißung der Glieder‘; aber die geborenen Kinder wiegen allen Schmerz auf. Lust u. Freude zugleich hat Gott in das Traurige gelegt (in Gen. hom. 17,7f [PG 53, 143f]). Gebären, sagt Johannes Chrysostomos, ist Gottes Sache (Anna 1,4 [PG 54, 639]). Es ist nichts Böses an der G., hat doch Gott auch bestimmt, daß Jesus empfangen werden sollte, neun Monate im Mutterleib verweilen, G.wehen verursachen, geboren werden u. von Muttermilch ernährt werden sollte (in Mt. hom. 8, 3 [PG 57, 86]). Die Frau ist zum Kindergebären da (in Rom. hom. 25, 4 [PG 60, 633]), u. das Gebet verhilft ihr zu Kindern (in Eph. hom. 24, 3f [PG 62, 172/4]; vgl. etwa auch Orig. orat. 13, 2f [GCS 3, 326f]). Ebenso positiv ist die Einstellung des Johannes Damascenus (vgl. fid. orth. 2, 30 [PG 94, 976 B]) u. anderer griechischer Väter zu Zeugung u. G. (vgl. Koukoulès 9/11 mit zahlreichen Belegen). Kinderlosigkeit ist nicht nur beklagenswert (zB. Clem. Alex. strom. 2, 138ff [GCS 52, 189ff]; 3, 67, 1 [226, 19/25]), sondern Folge der Sünde (zB. Basil. in Jes. 4 [PG 30, 333 B]), ein Fluch also (ebd.; vgl. Koukoulès 10). Voraussetzung ist freilich immer, daß die Ehe rechtmäßig ist; denn ehebrecherische G. ist in höchstem Maße verwerflich (vgl. Orig. c. Cels. 1, 32 [GCS 2, 84]). – Vorderorientalisches u. atl. Denken klingt nach in dem besonderen Wunsch nach G. von männlichen Nachkommen (vgl. die Hinweise bei Koukoulès 14/7). – Bei den lat. Vätern werden Ehe, Zeugung u. G. als natürliche u. Gottes Schöpfungsbefehl entsprechende Gegebenheiten angesehen (vgl. auch A. Oepke, Art. Ehe I: o. Bd. 4, 661f). Vielfach dienen sie freilich gleichsam als Folie für Erörterungen über das Leben im geistlichen Sinn (vgl. auch u. Sp. 153/5). Auch ist vielfach eine gewisse Halbherzigkeit in den Auffassungen unverkennbar, dergestalt daß der zwar sittlich guten u. in Gen. 1, 28 gebotenen Ehe das Ideal der Keuschheit, Enthaltsamkeit, Jungfräulichkeit entgegengestellt wird. Hierbei wird immer wieder auf die schon in heidnischer Literatur oft genannten Unannehmlichkeiten der G. hingewiesen. Tertullian behandelt in den Büchern Ad uxorem u. De exhortatione castitatis nicht ohne Ironie die Motive, welche in Erwartung des Endes noch zu Heirat u. Kinderzeugung führen könnten. Die Motive der Sorge um Nachkommenschaft u. der ‚mit so vielen Bitterkeiten verbundenen Freude an Kindern‘ können für den nicht gelten, dessen sehnlichster Wunsch es ist, dieser Welt entzogen zu werden u. zu Gott zu gelangen (ux. 1, 5 [CSEL 70, 103]). Und doch gibt es ‚Diener Gottes‘, die ihres Heiles so sicher sind, daß sie Zeit genug für Kinder übrig haben (ebd.); ein Widersinn angesichts der Tatsache, daß selbst die Heiden die mit Kindern verbundenen Lasten vermeiden (u.a. durch Kindesmord), u. angesichts des Weherufes (Mt. 24, 19) über Schwangere u. Säugende, welcher anzeigt, daß ‚die schwellende Last des Mutterleibes u. der Brüste‘ (d.h. die Folgen der Ehe) am Weltende nachteilig sein werden (ux. 1,5 [103]). Die Witwen werden von solchen Hemmnissen frei sein, u. es ist logisch, daß weder Begierlichkeit noch irdische Interessen noch Verlangen nach Kindern eine Ehe für den Diener Gottes motivieren können

(ebd.). Ganz ähnlich argumentiert Tertullian cast. 9. 12 (CSEL 70, 141. 147); er verweist hier vor allem auf die dem nicht enthaltsamen Diener Gottes drohende Versuchung, ‚einen in der G. begriffenen Menschen' durch Arzneien zu töten oder sich gar eine unfruchtbare bzw. betagtere Frau zu besorgen. Ehe, Zeugung, G. halten demnach vom gottgefälligen Leben ab u. bedeuten eine Hypothek für die Endzeit (vgl. die gegenteilige Meinung etwa bei Joh. Chrys. in Gen. hom. 21, 4 [PG 53, 180]). – Für Ambrosius ist die Ehe sittlich gut, aber die Jungfräulichkeit ist doch besser (zB. virg. 1, 24 [PL 16, 206 C]). Kindersegen wird teuer erkauft: die Frau heiratet u. weint; sie empfängt u. wird schwanger; sie gebiert u. ist krank. Gefahr bedeutet die erste Regung des Kindes, Gefahren seine endliche Ankunft: prius dolori futurum quam voluptati (ebd. 1, 25 [206 C/D]). G. ist also Schmerz u. Beschwerlichkeit; Jungfräulichkeit ist daher zu empfehlen (ebd. 1, 26 [207 A] mit Hinweis auf Lc. 23, 29; Joh. 1, 13; über das Kind als Gottesgeschenk s. Ambr. in Lc. 1, 29f [PL 15, 1625f]). – Für Augustinus ist es klar, daß fleischliche G. bis zum Ende des Weltstaates ein normaler Vorgang sein wird; ‚dort, wohin die Wieder-G. führt, wird es keine G. mehr geben' (civ. D. 15, 17; vgl. 21, 16). Menschliche Empfängnis u. G. liegt in der Hand Gottes (ebd. 12, 23). Freilich ist der paradiesische Zustand durch das Hinzutreten von Lust u. Begierde zerstört; er ließe den Glauben zu, daß ‚so wie beim G.akt keine schmerzhaften Wehen den Mutterschoß geöffnet hätten, auch bei der Empfängnis u. Befruchtung nicht Lustbegierde, sondern freiwillige Bereitschaft die beiden Naturen verbunden hätte' (ebd. 14, 26). Das Wunder der menschlichen G. hat durch die ‚libido' eine starke Einbuße erlitten. Die grundsätzliche Anerkennung der Gültigkeit des Schöpfungsbefehls hat, unabhängig von der allgemeinen Bewertung der G., das Verbot empfängnisverhütender Mittel u. der Kindestötung durch Abtreibung u. Aussetzung zur Folge (zur Empfängnisverhütung s. J. H. Waszink, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1254; zur Ergänzung die Hinweise bei Koukoulès 11/4; zur *Abtreibung s. J. H. Waszink: o. Bd. 1, 59f u. bes. Dölger, Lebensrecht 1/61; zur Aussetzung vgl. etwa Clem. Alex. strom. 2, 93, 1 [GCS 52, 163, 10f]; ebd. 2, 93, 2 [163, 13f] der Hinweis auf das Verbot bei den Römern, eine Schwangere vor der Entbindung hinzurichten; vgl. Diod. Sic. 1, 77, 9: Ägypter; Pass. Perp. 15, 2 [122 Musurillo]; dazu F. J. Dölger, Tertullian über die Bluttaufe: ACh 2 [1930] 130f; Tert. apol. 9, 7 [CCL 1, 102f]). Ein besonderes theologisches Problem stellten die Heilsaussichten von abgetriebenen Kindern, Fehl- u. Miß-G., ungetauft gestorbenen Säuglingen dar (vgl. dazu schon Apc. Petr. 8 [2, 476f Hennecke-Schneem. mit den dort gegebenen Hinweisen aus Clemens u. Methodius]; ferner etwa Aug. civ. D. 22, 12/4; enchir. 23, 84/7 [CCL 64, 95f]; Greg. Nyss. infant.: PG 46, 161/92 passim; weiteres bei Dölger, Lebensrecht 49/54; zur allgemeinen Bewertung der G. bei den griech. Autoren s. noch E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 214/8).

d. Geburtsvorgang u. Neugeborenes. 1. Leibliche Geburt. a. Einzelheiten. Detaillierte Beschreibungen des Gebärvorganges finden sich bei kirchlichen Autoren kaum; vorhandene Äußerungen sind i.a. mit theologischer Problematik verknüpft. Einige Themenkreise kehren immer wieder: G.schmerz, schmerzlose G., Niedrigkeit des G.vorganges, Wunder der G. ‚Gebären ist Gottes Sache', sagt Johannes Chrysostomos (Anna 1, 4 [PG 54, 639]: τὸ τεκεῖν ἄνωθεν ἔχει τὴν ἀρχήν); vom Wunder der menschlichen G. spricht Augustinus (civ. D. 12, 23); nach Gottes Willen entsteht der Mensch in der Gebärmutter, der ‚Werkstatt der Natur' (Clem. Alex. strom. 3, 83, 2; 4, 150, 2 [GCS 52, 234, 13f. 315, 2f]; vgl. Didym. Alex. in Ps. 157, 3 PTura [PapTextAbh 8, 142]), u. wird geboren; ‚Gott hat den Mutterschoß zum Gebären bereitet, das Unbeseelte im Mutterschoß beseelt ... Gott läßt, sobald das Kind geboren ist, aus der Mutterbrust die Milchquelle springen' (Cyrill. Hieros. catech. 9, 15 [PG 33, 653 B]). Der eigentliche G.vorgang kann daher zwar sehr drastisch angedeutet sein (vgl. Hieron. ep. 22, 29, 6 [CSEL 54, 188]), aber die Niedrigkeit u. der Schmutz der G. kann nicht als Beweis dafür dienen, daß menschliche G. schlecht, also der Hand Gottes entzogen sei. Im Bild des G.aktes kann die Hinfälligkeit menschlichen Lebens ausgedrückt sein (Mart. Petr. 13 [AAA 1, 16, 10f]: sic enim nascimur, ut proni videamur in terram effundi; weitere Belege für dieses Bild bei Waszink zu Tert. an. 19, 7); der G.akt kann seines paradiesischen Mysteriums beraubt sein (Aug. civ. D. 14, 26; vgl. etwa Georg. Pis. carm. vit. 53 [hrsg. v. L. Sternbach: Analecta Graeco-

Latina philologis Vindobonae congregatis obtulerunt collegae Cracovienses et Leopolitani (Kracow 1893) 38/54]: Eva als δύστοκος), aber durch eben diese G. ist, ganz real, auch Jesus in die Welt gekommen. Hier liegt der Hauptstreitpunkt der Alten Kirche mit dem Doketismus, aber auch ein wichtiger Dissenspunkt mit Marcion; das Thema der menschlichen G. wird daher wiederholt in der Auseinandersetzung mit diesen berührt. Nur beispielsweise sei auf die bislang unbekannt gewesene Exegese des Didymos des Blinden zu Ps. 30, 21 verwiesen (in Ps. 152, 33/153, 8 PTura [PapTextAbh 8, 120]): Jesus besaß als Mensch keinen Vater, aber doch eine Mutter (vgl. Gal. 4, 4); ‚auch die Frau aber ist ein Mensch. Zur Aufhebung der Dokese ist er Menschensohn genannt.' Jesus ist aber, da ohne menschlichen Vater, nicht wie andere Menschen ‚durch das Weib' (d.h. geformt u. geboren; vgl. 1 Cor. 11, 12), sondern ‚aus dem Weib' (vgl. Mt. 1, 16); ‚denn den gesamten Stoff hat er aus dem Weib empfangen' (vgl. auch Didym. Alex. in Ps. 2, 13/3, 4 PTura [PapTextAbh 7, 8/10]; in Ps. 28, 15/20 PTura [ebd. 114]; in Job 293, 14/28 PTura [ebd. 3, 182/4]). Didymos bewegt sich hier in den Bahnen des Origenes (in Rom.: 170, 13/172, 11 Scherer). Ganz ähnliche Gedanken finden sich in Tertullians Traktat De carne Christi (zB. 20f [CCL 2, 908/12]), in dem die Fleischwerdung Christi durch die menschliche G. gegen Marcion u. andere nachdrücklich verteidigt wird (1, 2 [873]: Marcion, ut carnem Christi negaret, negavit etiam nativitatem, aut ut nativitatem negaret, negavit et carnem, scilicet ne invicem sibi responderent nativitas et caro, quia nec nativitas sine carne nec caro sine nativitate). Da nun nach Marcion der Weltschöpfer für all das Abscheuliche der Fortpflanzung u. des fleischlichen Lebens verantwortlich ist, finden sich bei ihm erbitterte Auslassungen über den ganzen Unflat von Zeugung, Werden des Lebens u. G. durch die Schamteile. Tertullian hat ebd. 4, 1 (878) einen Katalog solcher Schmähungen mit drastischer Schilderung der G.umstände referiert, an denen sich nach Marcions Auffassung die ‚Gottes gleichsam unwürdige Körperlichkeit Christi' zeigt, während sie für Tertullian ‚sanctissima et reverenda opera naturae' sind (vgl. Tert. adv. Marc. 3, 11; 4, 21 [CCL 1, 521/3. 597/600]; A. v. Harnack, Marcion² [1924 bzw. 1960] 103f. 273*). Jesus mußte bei seiner G. durch den Schmutz hindurch; G. ist also etwas mit Schmutz Verbundenes (vgl. Rufin. symb. 10 [CCL 20, 147]; ähnlich Joh. Chrys. in Mt. hom. 8, 3 [PG 57, 85f]). G.schmerzen werden besonders gern erwähnt in Traktaten über Virginität; vgl. o. Sp. 144/8, ferner etwa Joh. Chrys. virg. 57f (PG 48, 577/80): in der Ehe gibt es nichts Angenehmes ohne Furcht: Empfängnis, folgende Sorge um Fehl-G. u. Gefährdung der Mutter, G.wehen, die den Leib zerschneiden, Angst, ein fehlerhaftes u. verstümmeltes Kind, ein Mädchen statt eines Jungen zu gebären. Die schmerzhaften G.wehen gelten auch als Beweis für die Wahrheit der Sündenfallgeschichte (vgl. Theophil. Ant. Autol. 2, 23 [SC 20, 156]; ebd. 1, 12 [84] der Hinweis auf die Salbung des Neugeborenen mit Öl in Verbindung mit dem Christennamen; s. schon Joseph. ant. Iud. 1, 48f). Die schmerzlose G. gilt (zT. im Hinblick auf Marias Niederkunft: s. u.) als Ideal u. ist Topos in Legenden (vgl. etwa V. Theod. Edess. 4; dazu A. Vasiliev: Byzant 16 [1942/3] 173). – Über G.stellungen (sitzend [G.stuhl], liegend, aufrecht stehend, kniend [nach altem griechischen Brauch]) bei den Byzantinern vgl. das Material bei Koukoulès 22f. Die G. fand zuhause statt (ebd. 23), i.a. mit Hilfe von Hebammen, die jedoch abergläubisch u. ohne spezielle Ausbildung waren (ebd. 21f. 24). Mehrlings-G. galten als Wunder (ebd. 26). Über Abnabeln, Nach-G., Waschungen des Neugeborenen usw. vgl. ebd. 27/30 (Magisches in diesem Zusammenhang s. u. Sp. 158/67). Über Fehl-G. berichten christliche Autoren öfters im Anschluß an 1 Cor. 15, 8 (s. o. Sp. 132): zB. Ignat. Rom. 9, 2; Olympiod. in Job 3, 16 (PG 93, 64 A/B); Theodrt. in 1 Cor. 15, 8 (PG 82, 352 A); Joh. Dam. in 1 Cor. 15, 8 (PG 95, 689 C/D); s. auch o. Sp. 148.

β. Maria als Gebärende u. Wöchnerin. Der realen Menschwerdung Jesu entspricht die reale Mutterschaft Marias. In beiden Fällen sind die ntl. Nachrichten eindeutig; hinsichtlich der G. Jesu sahen sich die kirchlichen Autoren meist nur in der Abwehr von Irrlehren zur stärkeren Ausmalung des Vorgangs veranlaßt (s. o. Sp. 148f). Anders verhält es sich mit der Niederkunft Marias. Wunderbare Züge, die sich im NT schon andeuten, werden in der altkirchlichen Literatur verstärkt u. vergröbert, u. frühzeitig kommt auch das Problem in die Diskussion, ob u. wie die natürliche Niederkunft Marias

mit deren Jungfräulichkeit zu vereinbaren sei. Der angedeutete Sachverhalt kann hier nicht eingehend behandelt werden; einige Hinweise mögen daher genügen. Im Protoev. Jac. 18f (1, 287f Hennecke-Schneem.) wird erzählt, Joseph habe die unmittelbar vor der Niederkunft stehende Maria in eine Höhle geführt. Eine (hebräische) Hebamme erlebt fassungslos das Wunder der Niederkunft einer Jungfrau; sie geht aus der Höhle u. berichtet das ‚nie dagewesene Schauspiel' der ihr begegnenden Salome. Diese will es nicht glauben, geht zu Maria in die Höhle u. ‚legt ihren Finger hin zur Untersuchung ihres Zustandes'; sie findet Maria jungfräulich u. bricht in ein Wehgeschrei über ihren Frevel u. Unglauben aus (20, 1). Diese Erzählung hat in der patristischen Literatur nachgewirkt, wenn immer es um die Erklärung des paradoxen ‚Sie hat geboren u. hat nicht geboren' ging (vgl. Clem. Alex. strom. 7, 93, 7/94, 3 [GCS 17, 66, 20/67, 3]; Greg. Nyss. test. adv. Jud.: 303 Zacagni; Epiphan. haer. 30, 30 [GCS 25, 374f]; Tert. carn. 23 [CSEL 70, 246]; Log. 18 bei Resch, Agrapha² 305f). Als Beispiel sei der Traktat 2 des Zeno von Verona von der G. des Herrn angeführt, welcher auch sonst viele Mitteilungen über den G.vorgang enthält (2, 8, 2 [PL 11, 413A/415A]): Maria ist schwanger nicht durch den Samen eines Mannes, sondern durch das Wort; sie weiß nichts von den Beschwerden der zehnmonatigen Schwangerschaft (anders 1, 2, 9 [278B]: tu virginali carceri novem mensibus religasti); sie gebiert nicht in Schmerzen, sondern in Freude; sie liegt nicht von der Anstrengung der G. erschöpft, bleich u. am ganzen Leib aufgelöst darnieder; ihr Sohn ist durch keinen Schmutz der G. verunreinigt; die nachgeburtlichen Reinigungen, die bei einer Verzögerung gefährlich sind, haben bei ihr keine schädlichen Folgen; die sonst bei der jungen Wöchnerin üblichen warmen Umschläge sind bei ihr unnötig; sie empfing als Jungfrau, gebar als Jungfrau, blieb auch nach der G. Jungfrau (vgl. Aug. symb. 3, 6 [CCL 46, 189]). Es folgt die Geschichte aus Protoev. Jac. 20. Zur starken Nachwirkung des Protoev. Jac. vgl. E. de Strycker in seiner Ausgabe (La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques = Subs. hagiogr. 33 [Bruxelles 1961]) 41/9 u. W. Speyer, Der bisher älteste lat. Psalmus abecedarius: JbAC 10 (1967) bes. 213f. In der frühchristl. Apokalyptik vgl. Asc. Jes. 11, 1/14 (2, 466f Hennecke-Schneem.), wo vor allem zu beachten ist der Hinweis auf die hebammenlose u. schmerzlose Niederkunft Marias (11, 14). So auch in der Ode Salomos über die göttliche Milch (19, 6/9 [2, 600 Hennecke-Schneem.]); vgl. noch Act. Petr. 24 (ebd. 2, 211); Lampe s.v. ὠδίν. Daß in Marias Niederkunft nichts anderes als der paradiesische Zustand menschlicher G. überhaupt beschrieben wird, zeigt Augustinus (civ. D. 14, 26: über Geschlechtsverkehr u. Virginität). Schließlich sei hier darauf hingewiesen, daß Tertullian (an. 26, 4 [CCL 2, 822]) die Niederkunft Marias mit Jesus als Beweis für die Vollendung des Kindes schon im Mutterleib verwendet.

γ. Die menschliche Geburt in der Apokalyptik. Unter vielerlei Gesichtspunkten findet die G. in den Apokalypsen Erwähnung. Für die eigentlich christl. Apokalyptik sei auf die Vision über die endzeitlichen Strafen in Apc. Petr. 8 (s. o. Sp. 148) u. die eben genannte Stelle Asc. Jes. 11, 1/14 zurückverwiesen. Wir beziehen hier aber auch die einander verwandten Apokalypsen des Esra u. Baruch (GCS 32) u. die Eliasapokalypse ein, deren Vorstellungswelt weitgehend mit der des frühen Christentums übereinstimmt oder durch Überarbeitung derselben angepaßt ist (vgl. besonders P. Vielhauer: Hennecke-Schneem. 2, 407/54; W. Schneemelcher: ebd. 484/8. 533/6). In dem endzeitlichen Spruch Apc. Eliae hebr. 28, 3 (118 Riessler; hier zitiert nach einer Übersetzung K. Sethes bei Menascha 449) heißt es mit Beziehung auf den ägyptischen Gebärziegel: ‚Die Hebamme im Lande wird trauern, die, welche geboren hat, wird ihren Blick zum Himmel richten, indem sie spricht: Weswegen habe ich mich auf Ziegel gesetzt, um Kinder zur Welt zu bringen?' Ähnlich im Klagelied der Baruch-Apokalypse 2, 2, 1. 16/8 (GCS 32, 214/7). Die Scheol u. die Kammern der Seele werden Apc. Esr. 1, 11, 10/2 (GCS 32, 20) mit dem Mutterschoß u. der Angst der Gebärenden verglichen (vgl. 4 Esr. 4, 40/2 [261 Riessler]). In dem großartigen Hymnus Apc. Esr. 3, 21 (GCS 32, 107/9) ist Gottes Handeln für das Werden menschlichen Lebens geschildert: Gott belebt den im Mutterschoß gebildeten Körper u. fügt die Glieder; sobald der Mutterschoß herausgibt, was in ihm geschaffen ist, kommt auf Gottes Gebot aus den Gliedern selbst die Milch, die Frucht der Brüste, hervor (vgl. Aug. conf. 1, 7), usw. – Gebet um Kindersegen u. Freude nach der G. des von Gott geschenkten Soh-

nes: Apc. Esr. 4, 4, 1/4 (GCS 32, 133f). G.wehen u. G.schmerz: ebd. 4, 5, 8f (137). Vision über das Leben im unvergänglichen Sein (Apc. Bar. gr. 6, 19, 13 [GCS 32, 312]): Dann werden die Frauen nicht mehr Schmerzen haben, wenn sie gebären, noch sich quälen, wenn sie die Früchte des Schoßes schenken (Motiv des Goldenen Zeitalters). Zu den aus GCS 32 zitierten Stellen vgl. jeweils die ebd. notierten Parallelen u. erklärenden Bemerkungen.

2. Leibliche u. geistliche Geburt (Wiedergeburt). Die Begrifflichkeit der physischen G. ist seit dem NT in christlicher Literatur allgemein auf Taufe u. Wieder-G. übertragen worden. Dieser (bildliche) Gebrauch soll hier nur durch einige Beispiele angedeutet werden. Augustinus nennt symb. 4, 1 (PL 40, 660f) die mit dem Katechumenen bzw. Täufling vollzogenen Handlungen Speisen, ‚quae vos reficiunt in utero, ut renatos ex baptismo hilares vos mater exhibeat Christo'; ‚uterus' ist hier zu verstehen als die Taufe oder das Taufwasser, so wie Clemens vom ‚Mutterschoß der Taufe' spricht, aus dem Gott uns ‚geboren' hat (strom. 4, 160, 2 [GCS 52, 319, 12] im Anschluß an Job 1, 21); entsprechend Dion. Ar. eccl. hier. 2, 2, 7 (PG 3, 416 B) u. Cyrill. Hieros. catech. 20, 4 (PG 33, 1080f); vgl. Dieterich, Erde 114f. Konsequent heißen die Neugeborenen in der Taufsymbolik ἀρτιγέννητα βρέφη (vgl. 1 Petr. 2, 2; lat.: modo geniti infantes); vgl. Rahner, Mythen 122f (mit Anm. 136/41 auf S. 351); ders., Symbole 153/8. Die hier interessierende Begrifflichkeit ist nahezu vollständig verwendet von Clemens von Alexandrien in der Erklärung zu 1 Cor. 3, 1f (paed. 1, 34/52 [GCS 12, 110/21]): Milch (über Milch als Zeichen der Wieder-G. s. auch Wyss 53/8), Brüste, Amme, Mutter, Windeln, Kind. Besonders interessant der Vergleich der sich zum Säugling neigenden Brüste mit der Speisung des Neugeborenen durch Gott, den Vater der Geborenen u. Wiedergeborenen (paed. 1, 41, 1/3 [GCS 12, 114f]; vgl. Th. Klauser, Art. Brust II: o. Bd. 2, 661) u. der Windeln des Säuglings mit den Windeln des Blutes Christi (paed. 1, 42, 2f [115, 16/22]). Selbst der Begriff des μαιεύεσθαι, des Entbindens (mit Hilfe der Hebamme), wird auf die G. des Täuflings übertragen, vgl. Dion. Ar. eccl. hier. 3, 3, 6 (PG 3, 433 A: τῶν ἱερῶν ἡ πάνσοφος ἐπιστήμη ... αὐτοὺς τῇ τῶν ... ζωοποιῶν λογίων εἰσαγωγικῇ τροφῇ μαιεύεται); dazu ebd. (433 B) der Begriff μαίευσις; vgl. auch ebd. 4, 3 (476 D). Besondere Beachtung verdient auch in diesem Zusammenhang Johannes Chrysostomos; er parallelisiert in catech. bapt. 4, 1 (SC 50, 181/4) menschliche u. geistliche G.: ἀπέτεκεν ἡ πνευματικὴ μήτηρ (die Kirche); αἱ ὠδῖνες αἱ πνευματικαὶ οὐ δέονται χρόνου καὶ περιόδου μηνῶν. Die geistliche Niederkunft kennt keine Schmerzen (vgl. auch catech. ill. 1 [PG 49, 226f]; in Act. princ. hom. 3: PG 51, 96/8: ὢ καθαρῶν ὠδίνων, ὢ πνευματικῶν τόκων, ὢ καινῶν λοχευμάτων· χωρὶς μήτρας σύλληψις, χωρὶς γαστρὸς γέννησις, χωρὶς σαρκὸς τόκος κτλ.). Sehr ähnliche Parallelen u. Kontraste finden sich in den Traktaten des Zeno von Verona. So heißt es Zeno 2, 30 (PL 11, 476 B): ‚Schon verlangt unsere Mutter, euch zu gebären; aber nicht nach dem Gesetz zu gebären, nach dem euch einst eure Mütter gebaren; denn sie seufzten selbst unter den Schmerzen des Gebärens u. haben euch wimmernd, schmutzig, in schmutzige Windeln gewickelt, in diese Welt ... hereingebracht; aber diese Mutter wird nicht in Wiegen, die übel riechen, sondern an heiligen Altares Schranken ... euch nähren ...' Noch weiter geht Zeno 2, 43 (PL 11, 492/6). Er sagt nicht nur, daß die verschieden alten Täuflinge durch den Akt der Taufe gleichaltrig geworden sind, sondern teilt den vielen ‚in einer G. Geborenen' die Geheimnisse des heiligen Horoskops mit (vgl. u. Sp. 170; vgl. auch 1, 14, 4 [PL 11, 358/61]). Die geistliche G. steht nicht unter dem Fluch der menschlichen G., sie geht schmerzlos vonstatten; vgl. zB. noch Aug. s. 189, 3 (PL 38, 1006); Cyrill. Alex. ep. 4 (PG 77, 45/8). Zum Bild von Weltstaat/Himmelsstaat entsprechend G./Wieder-G. s. Aug. civ. D. 15, 16. – Das medizinische Problem der G. im siebten u. achten Monat ist ebenfalls in die christl. Symbolik einbezogen worden: Tert. an. 37, 3f (CCL 2, 839f: G. im 10. Schwangerschaftsmonat entsprechend der Zahl der Gebote, ‚die unsere Wieder-G. bewirken'; G. im 7. Monat zur Ehrung des Sabbats u. der Schöpfung Gottes; G. im 8. Monat ungünstig, da die Achtzahl Symbol ist für die Zeit nach dem jüngsten Gericht, wo es keine Hochzeit mehr geben wird; vgl. Waszinks ausführlichen Kommentar zSt.; über die Sieben- u. Achtzahl bes. F. J. Dölger: ACh 4 [1934] 160/82 [wichtig für G.symbolik]; J. H. Waszink: Pisciculi, Festschrift F. J. Dölger = ACh Erg. Bd. 1 [1939] 276/8; ferner neuerdings die Exegese des Didymos zu Koh. 11, 2a: in Koh. 317, 15/319, 20 PTura [PapTextAbh 9,

10/20]). Eine ähnliche Symbolik knüpft Didymos an die Zahl 31 des Ps. 31, ausgehend von der Parallele Vergebung der Sünden/Wieder-G. (31 ist die vierte Quadratzahl [25] plus 6 [als vollkommene Zahl]: die zweite G. hat die Festigkeit der Quadratzahl u. die Vollkommenheit der Sechszahl); vgl. in Ps. 156, 17/157, 8 PTura (PapTextAbh 8, 140/2) mit den aO. notierten Parallelen. Zur Symbolik G./Wieder-G. vgl. auch ebd. 222, 29/225, 16 (382/4) im Anschluß an Job 3, 3. Auferstehung als G.: vgl. Act. 13, 33; Col. 1, 18; dazu 4 Esr. 4, 40/2 (J. Dey, Palingenesia [1937]; K. W. Tröger, Mysterienglaube u. Gnosis im Corpus Hermeticum XIII = TU 110 [1971] Index s. v. Wieder-G.).

e. Geburt, Tag der Geburt, Namengebung (Riten u. Bräuche). 1. Unreinheit u. Reinigung. Ebenso wie im Vorderen Orient, in Israel u. im griechisch-römischen Altertum galt die G. auch bei den Christen als ein in doppeltem Sinne, physisch u. kultisch, verunreinigender Akt. Die Unreinheit ist atl. Denken entsprechend eine Folge der Sünde; sie erstreckt sich auch auf das Kind (vgl. zB. PsProsp. prom. 1, 4 [PL 51, 737 B]); die vom Gesetz vorgeschriebenen Reinigungen sind Beweis für die Unreinheit der G. (vgl. Orig. in Lev. hom. 8, 3 [GCS 29, 396]). Christliche Bestimmungen über Unreinheit u. einzuhaltende Fristen sind uns aus den Canones Hippolyti bekannt. Danach gelten Hebammen als unrein; es soll daher deren viele geben. Sie dürfen vor der Reinigung nicht an den Sakramenten teilnehmen; die Reinigungsfrist wird für Knaben-G. mit 20, für Mädchen-G. mit 40 Tagen angegeben (vgl. cn. 18 bei W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien [1900] 209; H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes 1. Die Canones Hippolyti = TU 6, 4 [1891] 88f hat das arabische Wort für Hebamme in diesem Zusammenhang irrtümlich als ,Wöchnerin' interpretiert). Im selben Kanon folgt die Bestimmung: ,Eine Frau, welche geboren hat, soll außerhalb des heiligen Raumes stehen: 40 Tage, wenn das neugeborene Kind männlich ist; 80 Tage, wenn es weiblich ist. Wenn sie die Kirche betritt, soll sie mit den Katechumenen u. Hebammen beten' (übers. Riedel aO. 209f). Diese Bestimmung deckt sich mit den Unreinheitsfristen von Lev. 12, 2/5 (s. o. Sp. 67f) u. stimmt mit der koptischen Sitte überein, Knaben am 40., Mädchen am 80. Tag nach der G. zu taufen. Nach cn. 17 des Basilius (Riedel aO. 242) darf sich der Mann seiner Gattin ,in den Tagen der Unreinheit u. ihres Kindbettes' nicht nähern. Kirchlicher Brauch hat auch Eingang in das bürgerliche Gesetz gefunden; dies zeigt die 17. Novelle des Kaisers Leo (K. E. Zachariä v. Lingenthal, Ius Graeco-Romanum 3 [1857] 89): περὶ τῶν τεκουσῶν γυναικῶν, πότε λαμβάνει τῶν θείων μυστηρίων καὶ πότε τὰ βρέφη βαπτίζονται ἄχρι τῶν μ' ἡμερῶν, χωρὶς ἀνάγκης, d.h. wegen der Unreinheit ist die Wöchnerin zu den Sakramenten, das Kind zur Taufe erst 40 Tage nach der G. zuzulassen (vgl. auch o. Sp. 87; Koukoulès 33f).

2. Tag der Geburt u. Schutzengel. Juden, Griechen u. Römer sahen den neugeborenen Menschen unter dem Schutz eines ihm persönlich zugeordneten Engels oder Gottes (s. o. Sp. 70f. 81f. 112f). Gestalten wie die griech. Moiren u. die röm. Parcae sind von den Christen ebenso wie Heimarmene, Fata, Fata scribunda heidnischem Aberglauben zugerechnet worden. Der Glaube an Genius u. Genien wird von Tert. an. 39, 3 (CCL 2, 842) dem Aberglauben u. Götzendienst bei der G. zugeordnet (sic et omnibus genii deputantur, quod daemonum nomen est; adeo nulla ferme nativitas munda est, utique ethnicorum; vgl. Tert. apol. 32, 2 [CCL 1, 143]; Lact. inst. 2, 14 [CSEL 19, 162/5]: adhaerent enim [sc. daemones] singulis hominibus et omnes ostiatim domus occupant ac sibi geniorum numen adsumunt: sic enim latino sermone daemones interpretantur; Min. Fel. 29, 5). Die heidn. Vorstellung von dem guten u. dem bösen G.-Dämon (s. o. Sp. 112f) klingt nach zB. bei Herm. mand. 6, 2 (GCS 48, 32); Orig. in Lc. hom. 12 (GCS 49, 72/6); Clem. Alex. strom. 5, 127, 4 u. 130, 4 (GCS 52, 412. 414); Euseb. praep. ev. 13, 13, 59 (GCS 43, 2, 225, 15/24); zur Ansicht des Johannes Chrysostomos vgl. Striedl 23f. Sie konnte leicht durch den christl. Glauben an Schutzengel abgelöst werden (vgl. auch J. Michl, Art. Engel IV [christlich]: o. Bd. 5, 154). Der Schutzengel ist mit dem Menschen spätestens vom Augenblick der G. an verbunden (vgl. auch Dölger, Lebensrecht 28/37). Über die Verlängerung der griech.-röm. Idee eines Personaldämons in den neugriech. Volksglauben s. B. Schmidt, Volksleben 179f; über das Wiederaufleben des ursprünglichen Glaubens an die Moira eines einzelnen Menschen s. ebd. 217. Während nun im Heidentum der Tag der G. u.

seine Wiederkehr allgemein Anlaß zu Freude u. zum Dank an die persönliche Schutzgottheit war, läßt der Pessimismus des ältesten Christentums im Blick auf die gegenwärtige Welt eine solch positive Einstellung zunächst nicht zu (weiteres hierzu bei A. Stuiber, Art. G.tag: u. Sp. 224/9).

3. Name, Namengebung. Mit Name u. Namengebung (Form des Namens, Akt der Verleihung) waren magische Vorstellungen verknüpft (vgl. zB. o. Sp. 68f; u. Sp. 168); Origenes (c. Cels. 5, 45 [GCS 3, 48/50]) polemisiert gegen den Glauben an magische Wirksamkeit der heidn. Namen. Die Haltlosigkeit solchen Glaubens zeigt sich nach Origenes daran, daß die magische Wirkung eines Namens verlorengeht, wenn man diesen in eine andere Sprache überträgt (etwa einen römischen ins Ägyptische oder Griechische); keinesfalls kann ‚die Natur der Namen, wie Aristoteles meint (interpr. 2, 16a 19/16b 5), von der Bestimmung derjenigen abhängen, die sie gegeben haben' (vgl. auch c. Cels. 1, 25 [2, 75/7]). Nichtsdestoweniger wurden in der älteren Christenheit noch unbefangen die heidn., vielfach aus Mythologie u. Mantik stammenden Namen, nicht etwa biblische, verwendet (vgl. hierzu den Exkurs über Rufnamen bei Harnack, Miss.^{4} 436/45). Interessant ist wiederum die Parallele von G. u. Wieder-G.: hatte der Mensch bei der G. einen heidn. Namen erhalten, so erhielt er doch als Katechumene einen zweiten, seinen eigentlichen u. bleibenden Namen: ‚Christianus'. Es kam aber die Zeit (4. Jh.), daß man sich eines heidn. Namens schämte. Zunächst wird man zu atl. Namen gegriffen haben, später treten die Namen aus dem NT hinzu, u. am Ende des 4. Jh. ermahnt Johannes Chrysostomos die Gläubigen, ihren Kindern Namen von Heiligen zu geben, damit sie sich an den Heiligen ein Beispiel der Tugend nähmen (in Act. hom. 52, 5 [PG 60, 365]; ähnlich in Gen. hom. 21, 4 [PG 53, 179]; alles Weitere bei Harnack aO.; zur Wirksamkeit des Jesus-Namens ebd. 438_1; vgl. A. Abt, Die Apologie des Apuleius = RGVV 4, 2 [1908] 119_2 mit Hinweis auf Act. Thom. 163 [AAA 2, 2, 276, 6/8]; s. auch H. Karpp, Art. Christennamen: o. Bd. 2, 1114/38). Nur nebenbei sei darauf verwiesen, daß Tert. idol. 16, 1 (CCL 2, 1117, 17/9) den röm. Tag der Namengebung (dies lustricus: s. o. Sp. 116f) Nominalia (solennitas ... Nominalium) nennt (Namengebung u. Mantik: s. u. Sp. 168).

4. Verschiedenes. Zum Brauch der *Circumambulatio bei der G. im christlichen Bereich s. den Hinweis bei W. Pax: o. Bd. 3, 147 (vgl. auch 149). Über erste Nahrungsaufnahme s. F. J. Dölger: ACh 5 (1936) 225/31.

f. Geburtszauber aller Art. 1. Vorbemerkung. Im frühen Christentum sind sehr verschiedene Aspekte der Dämonologie u. der Einstellung zum Magischen zu verzeichnen. Fast generell ist, wie die seit ntl. Zeit geübte Praxis des *Exorzismus (s. Thraede 44/117, besonders 58/114) zeigt, an die Wirksamkeit von dämonischen Kräften geglaubt worden; ein anderer Aspekt ist aber zB. die vor allem in apologetischen Schriften (Tatian, Lactantius, Arnobius, Tertullian [bes. apol. 7/9. 22f; vgl. an. 39, 1/3 (CCL 1, 98/105. 128/30; 2, 842) in Verbindung mit der G.], Minucius Felix [bes. 26/8]) geübte Polemik gegen die als Dämonen charakterisierten Heidengötter auf dem Hintergrund einer noch lebendigen Religion; wieder anders ist die aus der Sicht des siegreichen Christentums am volkstümlichen Dämonenglauben geübte Kritik zu beurteilen (etwa bei Johannes Chrysostomos zu einer Zeit, da die Heidenreligion im Absterben begriffen war, der Volksglaube jedoch noch immer u. eigentlich immer mehr auch Christen zu beeinflussen vermochte). Vgl. auch Aug. doctr. christ. 2, 17/23 (CCL 32, 52/9); civ. D. 10, 9/11; 21, 6. 10; im Osten etwa Orig. c. Cels. 8, 60/3 (GCS 3, 276/9); Clem. Alex. protr. passim (GCS 12, 3/86). Einhellig wird jeglicher Glaube an Dämonen u. die Wirksamkeit magischer Praktiken als unvereinbar mit der Existenz des getauften Christen abgelehnt. Hierfür sei als ein Beispiel Cyrill. Hieros. catech. 19, 4/10 (PG 33, 1068/76) zitiert: der Täufling muß allem Satanischen eine Absage erteilen; dazu gehört: Beten in Götzentempeln, Anzünden der Lampen u. das Räuchern an Quellen oder Flüssen. Denn manche sind von Träumen oder Dämonen getäuscht worden ... Abergläubische Beobachtung des Vogelfluges, Wahrsagerei, Zauberdeuterei, Amulette, beschriebene Täfelchen, Zauber oder andere böse Künste ... gehören zum Teufelsdienst (vgl. allgemein Harnack, Miss.^{4} 151/70; Wendland, Kult. 214/21).

2. Schadensgeister. Zu Schadensgeistern sind für die gebärende Christin u. ihr Kind die heidn. G.gottheiten geworden. Nach einhelliger Meinung sind ja die alten Heidengötter Dämonen; sie sind wirksam, u. daher gewährt man dem bösen Geist Zutritt zur Seele des

Neugeborenen, wenn man in Gegenwart der Gebärenden zu Lucina u. Diana, nach der G. zu den Fata scribunda oder zu Statina betet u. am Wochenbett den ganzen heidn. Zauber entfaltet, der die Kinder schützen soll, in Wirklichkeit aber zu ‚daemoniorum candidata' macht (Tert. an. 39, 1/3 [CCL 2, 842]; vgl. Waszinks Kommentar zSt.). Die Macht dieser Dämonen war mit dem Absterben der Heidenreligion gebrochen; viel schwerer war es für kirchliche Autoritäten u. Autoren, den tief im Volksglauben verwurzelten zahlreichen Schadensgeistern beizukommen, welche um das Wochenbett u. den Säugling ihr Unwesen trieben; sie sind denn auch in ungebrochener Tradition in den modernen Volksaberglauben eingegangen: Strig(l)en, Neraiden, Gello u.a. Das Wichtigste über diese Geister ist o. Sp. 84f. 114f gesagt. Von den Strig(l)en u. ihrer Gleichsetzung mit Gello berichtet Ignat. Nicaen. v. Taras.: PG 98, 1387 B; über Gello sagt im 11. Jh. Michael Psellos (περὶ Γιλλοῦς: L. Allatius, De Graecorum hodie quorundam opinionibus [Roma 1645] 118): ‚wie diese reichten nach heutigem Volksglauben alte Weiber den Neugeborenen die Brust u. saugten ihnen währenddessen Blut u. Mark aus'. Ebd. 126/37 ist eine Legende über die Verfolgung der Gello durch die Heiligen Sisinnios u. Synodoros wiedergegeben (vgl. den siegreichen Kampf des hl. Sisinnios gegen die kindertötende Dämonin Aberselia: Kropp, Zaubert. 3, 200; vgl. B. Kötting, Art. Sisinnios: LThK 9, 797f; A. Hermann, Art. Fliege: o. Bd. 7, 1116. 1122; bes. P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris [Strasbourg 1922], bes. 19/21. 24f). An die röm. ‚strigae' erinnert noch heute italienisch strega (Hexe), stregone (Hexenmeister). Für die späte Zeit s. bes. die Hinweise bei Höfer, Art. Stringes: Roscher, Lex. 4, 1555/7; F. Boehm, Art. Striges: PW 4 A 1 (1931) 363. Über den bösartigen G.dämon der Römer, Silvanus (bei Aug. civ. D. 6, 9), s. o. Sp. 113f. – Indirekt haben auch die τελῶναι, jene bösen Geister, welche die Seelen auf ihrem Weg in den Himmel aufhalten u. prüfen, mit der G. zu tun: τελώνια sind die Seelen ungetaufter oder in Sünden geborener Kinder; der frühzeitige Tod solcher Kinder warf dogmatische Probleme auf (s. o. Sp. 148); man stellte sich ihre Seelen als unstet, mit dem Wilden Heer umherziehend vor; als solche peinigten sie die zum Himmel strebenden Seelen (vgl. K. Dieterich, Hellenistische Volksreligion u. byzantinisch-neugriechischer Volksglaube: Angelos 1 [1925] 2/23, bes. 19; Lampe s. v. τελώνης, τελώνιον; ThesLG s.v.; Μεγ. Ἑλλην. Ἐγκυκλοπ. 22 [Athinai 1933] s. v. τελώνιον [Λαογρ., Ἐκκλ.] 867f; N. Politis, Paradoseis 1 [Athinai 1904]; A. Recheis, Engel, Tod u. Seelenreise [Roma 1958] 214).

3. Amulettwesen. Εἰδωλολατρεία τὸ πρᾶγμά ἐστιν: in diesem Satz des Joh. Chrys. (in Col. hom. 8, 5 [PG 62, 358]; zu Joh. Chrys. selbst s.u.) kann man die Einstellung der Kirchenväter zum Amulettwesen zusammenfassen, östlicher wie westlicher (vgl. ausführlich F. Eckstein - J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 407f; o. Sp. 158 u. das scharfe Urteil des Armeniers Joh. Mandakuni or. 25, 27; vgl. auch or. 21, 9 [BKV[2] 58, 249. 218]: alle Talismane u. Amulette des Zauberers, des Beschwörers u. Wahrsagers sind Anlaß zur Hölle u. zum ewigen Feuer). Trotzdem waren unter den Christen Amulette (heidnische ebenso wie christlicher ‚Ersatz') weit verbreitet: s. Eckstein-Waszink aO. 408/10 mit Literatur. Da nach dem Volksglauben Gebärende, Wöchnerinnen (Unreinheit) sowie nach offizieller Meinung (ungetaufte) Säuglinge u. Kleinkinder besonders der Aktivität der Dämonen ausgesetzt waren, gab man den so Gefährdeten schützende Amulette. Trotz Verbots u. Androhung schwerer Strafen wurden schon zur Förderung der Empfängnis Spruchzettel u. Phylakterien verwendet, desgleichen zur Verhinderung von Fehl-G. (vgl. Koukoulès 10f); für letztere war noch immer der *Adlerstein wirksamstes Amulett, obwohl er (s. K. Schneider - E. Stemplinger: o. Bd. 1, 94) gemeinhin auch als λίθος εὐτόκιος geschätzt war (vgl. die Hinweise bei Koukoulès 11_3. 25_1; Dölger, Lebensrecht 2f). In einem Codex des 11. Jh. ist folgendes Rezept zu lesen (s. W. Kroll: Philol 57 [1898] 131; Koukoulès 25): πρὸς δυστοκοῦσαν γυναῖκα· γράφε εἰς χαρτὶν (διαγεγραμμένα δέκα γράμματα) καὶ περίαψον τὸν δεξιὸν μηρόν, ἅμα δὲ τέκῃ, ἔπαρον τὸ φύλλον, ἐπεὶ καὶ τὴν μήτραν καταφέρει. Zum Rubin als geburtserleichterndes Amulett: Epiphan. gemm. 7 (PG 43, 300 B). Als Amulette waren auch weiterhin die o. Sp. 95f. 120f erwähnten Lunulae (μηνίσκοι) in Gebrauch, Geschenke zum Tag der G. oder Namengebung: περιάμματα κατὰ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς βραχίονας καὶ τοὺς αὐχένας· κλωσμάτιά τινα βεβαμμένα, καὶ σελήνια μηνίσκων χρύσεα καὶ ἀργύρεα ἢ καὶ τῆς εὐτελεστέρας ὕλης, τὰ ὑπὸ τῶν γραϊδίων τοῖς βρέφεσι ἐπιδεσμούμενα, ἐπι<ψι>θυ-

ῥιζουσῶν εἰς ἀποτροπιασμόν (Basil. schol. ined. in Greg. Naz., zitiert nach F. J. Bast: Greg. Corinth. de dialect. ling. Graec., hrsg. v. G. H. Schäfer [Leipzig 1811] 874). Frauen trugen diese Möndchen, wohl mehr als Schmuckstücke, um den Hals (vgl. Cyrill. hom. div. 19 [PG 77, 1108 B]; Theodrt. in Jes. 3, 16 [PG 81, 248 D]; Cypr. hab. virg. 13 [CSEL 3, 1, 196f]; Tert. cult. femin. 2, 10 [CCL 1, 365]; vgl. L. Wickert, Art. Luna 3: PW 13, 2 [1927] 1811f). Schöne Beispiele für Schwangerschafts- u. G.amulette finden sich bei Kropp, Zaubert. 3, 198/203. Darunter befindet sich folgendes Rezept: Christus erleichtert einer Hindin das Gebären; über einen Becher ist der Segensspruch zu sprechen: ‚Was krumm ist, soll gerade werden! (Das Junge) soll an das Licht kommen! Möge der Wunsch meines Herzens eilends erfüllt werden! Ich bin es, der spricht, der Herr Jesus, der die Heilung gibt.' Nach dem Vorgang ‚similia similibus' soll dieser Spruch, über einen Trank gesprochen oder als Amulett angebunden, auch der gebärenden Frau helfen. Andere Amulette mit Zaubertexten s. u. Sp. 163f. Mit dem heidn. Amulettwesen hat sich Johannes Chrysostomos häufig beschäftigt; eine ausführliche Beschreibung gibt er in Col. hom. 8, 5 (PG 62, 357), woraus hervorgeht, daß viele Christen den heidn. Brauch übernommen u. vor allem bei Kindern u. Kranken geübt haben. Die Versicherung, man sei Christ, ändert nach Meinung des Johannes Chrysostomos nichts daran, daß das Amulettwesen Götzendienst ist (vgl. Striedl 36/41). In 1 Cor. hom. 12, 7 (PG 61, 105) spricht er von einem Fadenamulett, das ein kleines Kind für Dämonen unangreifbar macht, vor allem wenn man roten Faden verwendet; denn die Dämonen fürchten das Gebundene u. die rote Farbe (vgl. die weiterführenden Hinweise bei Striedl 36f$_{26/30}$; Samter, G. 186; andere Beispiele aus Joh. Chrys. s. u.; über Amulette im neugriechischen Volksglauben s. B. Schmidt, Blick 574/613; über Nabelschnur u. G.hymen als Amulett bei den Byzantinern s. Koukoulès 27; mehr über Amulette s. u. Sp. 162/4. 166f).

4. *Böser Blick* (generell s. B. Kötting: o. Bd. 2, 473/82). Für den einfachen Christen blieb der Böse Blick ein gefährliches Phänomen, dem er vor allem Säuglinge u. Kleinkinder ausgesetzt sah. Wenn auch die heidn. Vorstellung, der Böse Blick sei eine vom Auge des Neidischen ausgehende schädigende, ja todbringende Kraft, zurückgewiesen wird, so haben die Kirchenväter den Schrecken eher noch vertieft durch die Lehre, der mit dem Bösen Blick behaftete Mensch sei von einem bösen Dämon besessen (vgl. besonders Basil. hom. 11, 4 [PG 31, 380 C]; dazu Kötting aO. 479; auch B. Schmidt, Blick 577). Die Dämonen können häßlichen Anblick u. Schmutz nicht vertragen; daher beschmieren Ammen das Kind mit Badeschlamm, um es vor dämonischen Einflüssen zu schützen (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 12, 7 [PG 61, 106]). Dieselbe Wirkung hatten Asche, Ruß u. Salz (in Col. hom. 8, 5 [PG 62, 359]; vgl. Striedl 37$_{33/5}$; B. Schmidt, Blick 593f). Die unvermeidliche Alte, sagt Joh. Chrysostomos ebd., spielt bei solchem Aberglauben in der Kinderstube die Hauptrolle. Allgemeiner zum Bösen Blick Joh. Chrys. in Gal. 3, 1 (PG 61, 648). Daß die Ammen kleine Kinder auch durch Ausspucken vor dem Bösen Blick zu schützen suchten, teilt Basilius (schol. in Greg. Naz. bei Bast aO.: s. o. Sp. 161) mit (vgl. Sittl 118; B. Schmidt, Blick 591f). Moderne Parallelen über Schutzmittel gegen den Bösen Blick bei Wöchnerinnen u. Säuglingen: B. Schmidt, Blick 598. Das Kreuzeszeichen ist vielfach an die Stelle heidnischer Amulette als Schutzmittel (Phylakterion) getreten (vgl. schon F. Eckstein - J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 408f, ferner F. J. Dölger: ACh 3 [1932] 81/100); es ist auch das einzig wirksame Mittel gegen Zauber in der Kinderstube (Joh. Chrys. in Col. hom. 8,5 [PG 62, 357/9]; vgl. etwa auch Joh. Damasc. fid. orthod. 4, 11 [PG 94, 1129 B/C]; Cyrill. Hieros. catech. 13, 36 [PG 33, 816 A/B]; Tert. cor. 3 [CCL 2, 1042f]).

5. *Bindezauber* (allgemein s. Eitrem-Herter u. die dort genannte Literatur; in Verbindung mit der G. o. Sp. 93f u. 121f). Obwohl die Kirchenväter gegen magisches Binden u. Lösen polemisierten (s. Eitrem-Herter 384; Clemens von Alexandrien spricht protr. 2, 39, 6 [GCS 12, 29f] gegen die Verehrung des Wiesels durch die Thebaner: das Wiesel hat Heras Bindezauber bei der Herakles-G. gelöst; vgl. o. Sp. 93), hat der alte Volksglaube auch in christlicher Zeit weitergewirkt, wie das o. Sp. 161 genannte Fadenamulett für Säuglinge oder die o. Sp. 142f erwähnten Beispiele für geburtsfördernde Gürtel von G.heiligen zeigen. In den letzteren Fällen ist wohl nicht an sympathetische Wirkung gedacht, sondern an das durch den magisch wirkenden Gürtel zu

erreichende Festbinden des die G. hindernden Dämons (vgl. die Hinweise bei Koukoulès 24 mit Anm. 5; ferner Heckenbach 78/82. 111f; Samter, G. 127; E. Stemplinger, Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen [1922] 75; Striedl 37_{29}). Nach der o. Sp. 153/5 geschilderten Übertragung der mit leiblicher G. verbundenen Vorstellungen u. Begrifflichkeit auf Taufe u. Wieder-G. ist es verständlich, daß Elemente des Bindezaubers auch in den Taufexorzismus Eingang gefunden haben, wenngleich die Motivation sich geändert hat (ähnlich wie beim geburtsfördernden Gürtel). Der Täufling muß vor dem Hinabsteigen ins Taufbad allen Schmuck ablegen, besonders Ringe, Frauen mußten Haare lösen u. Haarnadeln entfernen, weil sich überall dort ein Dämon verborgen halten könnte, der mit dem Täufling ins Wasser steigt u. möglicherweise die Taufgnade verhindert (ausführlich dazu mit Belegen Dölger, Exorzismus 112/4; Heckenbach 111f).

6. Beschwörung durch Zaubercharaktere, Zauberrede, Zauberlied. Zu dem in den Art. *Beschwörung (F. Pfister: o. Bd. 2, 169/76) u. *Exorzismus (Thraede 44/117) Mitgeteilten sei hinsichtlich der G. hinzugefügt: nach Joh. Chrys. in Gal. 1, 7 (PG 61, 623) werden in christlichen Familien nicht nur jüdische, sondern auch viele heidnische Bräuche praktiziert, darunter ‚das Gehabe bei den G. u. die von Gottlosigkeit jeglicher Art strotzenden Zettel, welche sie gleich den neugeborenen Kindern zu deren Verderben ans Haupt heften, indem sie dieselben so von allem Anfang an zur Vernachlässigung der Tugend anleiten u. ihr Los unter die erlogene Tyrannei der Schicksalsbestimmung stellen'. Die genannten Zettel waren mit irgendeinem zauberkräftigen Text versehen, der das Neugeborene vor dämonischen Einflüssen schützen sollte. Christen verwendeten besonders gern, vom Säugling bis zum Erwachsenen, Texte der Hl. Schrift (vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 72, 2 [PG 58, 669]; stat. 19, 4 [PG 49, 196]); Johannes Chrysostomos vermag, obgleich es sich hierbei eindeutig um eine heidn. Sitte in christlichem Gewand handelt, keine Kritik daran zu üben. Vgl. weitere Belege F. Eckstein - J. H. Waszink: o. Bd. 1, 409f; Striedl 36. 41 mit Anm. 23/5. 83f; E. Nestle: ZNW 7 (1906) 96; J. Ficker, Art. Amulett: Herzog-H. 1, 469, 37/45. Bei Kropp, Zaubert. 3, 198/204 sind mehrere Beispiele für Besprechung u. Beschwörung aus koptischen Quellen verzeichnet (Fruchtbarkeitszauber, Schwangerschaftsschutz, G.erleichterung [Text o. Sp. 161], Gebärmutterleiden, Kinderkrankheiten), darunter (ebd. 201f) der Milchsegen: ‚Meine Mutter ist Maria. Die Brust (meiner Mutter ist) die Brust, aus der unser Herr Jesus Christus getrunken hat. Im Namen des Siegels, das auf dem Herzen der Jungfrau Maria gezeichnet ist ...' Hierhin gehören auch die o. Sp. 141f ausführlicher notierten Beispiele magischer G.hilfe aus der Historia Lausiaca des Palladius (Exorzismus, Gebet); vgl. dazu auch Reitzenstein, Myst. Rel. 213. Besonders eindrucksvolle Beschwörungstexte gegen schwere G. sind in Handschriften des 10. bis 16. Jh. erhalten; da ihr Alter vermutlich weit höher ist, können sie hier ohne weiteres einbezogen werden. Ein Beispiel (Amulett mit Zaubertext) ist bereits o. Sp. 161 zitiert. Zwei weitere Texte zeigen viel Ähnlichkeit; sie wirken nach dem Vorgang ‚similia similibus': wie Elisabeth den Vorläufer, Maria den Heiland gebar, so soll mit Hilfe aller Engel u. Heiligen Gottes die Frau N. N. gebären; in beiden Fällen erhöht die magische Dreizahl die Wirksamkeit des Rezepts. In dem lat. Text (aus Cod. Bonnens. 218 mitgeteilt bei Heim, Incant. 550) tritt zur ersten Bestimmung hinzu: Quod si hoc tam cito non proderit, tunc in alio membranulo scribas: ‚Lazare, veni foras, salvator revocat te' et supra pectus feminae mitte. Vgl. Lazarus in einer ähnlichen Beschwörung bei dem christl. Arzt Aëtios 8, 54 (CMG 8, 2, 488, 19f). Der griech. Text (nach Vasiliev, Anecd. 339f mitgeteilt bei Koukoulès 25) muß, um zu wirken, ins rechte Ohr der Gebärenden gesprochen werden. Weitere Texte aus dem 16. Jh. bei Vasiliev aO. (Koukoulès 26). Nur indirekt haben mehrere Beschwörungsformeln, in denen die drei Jungfrauen (drei Schwestern, Fatae, Parcae, Moiren) die Hauptrolle spielen, mit der G. zu tun (vgl. Heim, Incant. 496f. 545f). W. Bernfeld hat aus dem Codex Sangallensis 752 (10. Jh.) eine umfangreiche Beschwörung der Gebärmutter publiziert, deren Text sich an plinianische Muster anschließt (Kyklos, Jb. d. Inst. f. Gesch. d. Med. an d. Univ. Leipzig 2 [1929] 272/4).

7. Geburt u. Taufexorzismen. Die Terminologie leiblicher G. ist auf die Wieder-G. in der Taufe übertragen worden (s. dazu o. Sp. 153/5); ebenso haben deutliche Spuren heidnischer Dämonenbeschwörung in den frühchristl. Taufritus Eingang gefunden. Döl-

ger, Exorzismus, hat die religionsgeschichtlichen Hintergründe einzelner Exorzismuspraktiken untersucht; die folgende Zusammenstellung beruht weithin auf seinen Ergebnissen (vgl. auch Thraede 85/100). Entgegen früherer Ansicht (vgl. Tert. an. 11. 39. 41 [CCL 2, 797. 842f. 844]) vertreten die Kirchenväter im 4./5. Jh. allgemein die Meinung, daß jedes Kind, auch das christlicher Eltern, mit einem unreinen Geist geboren wird, der vor dem Bad der Taufe entfernt werden muß (zB. Optat. 4, 6 [CSEL 26, 110]; Aug. symb. 1, 2 [CCL 46, 186]). Die Seele schon des Neugeborenen ist wegen der Erbsünde notwendigerweise den Angriffen des Teufels wehrlos ausgesetzt (vgl. Belege bei Dölger, Exorzismus 70_3). Infolgedessen wird schon an den kleinen Kindern das Ausblasen u. Beschwören geübt. Von daher erschließt sich das Eingehen der alten, zT. heidnischen, Exorzismuspraktiken in das Taufritual. Während zB. die Handauflegung bei den Exorzismusgebeten auch aus ntl. Brauch hergeleitet werden kann (Dölger, Exorzismus 77f; Thraede 89), ist die Herkunft des Exorzismussalzes aus rein christlicher Tradition nicht zu erklären (Dölger, Exorzismus 92/100; s. Thraede 98). Ursprünglich gehörte das Darreichen des Salzes wohl zum Aufnahmeritus in den Katechumenat (vgl. Aug. conf. 1, 11, 17 [Afrika]; vielleicht auch catech. rud. 26, 50 [CCL 46, 173]). Der Glaube an die dämonenvertreibende Kraft des Salzes war im Orient weit verbreitet; seine Einführung in das röm. Taufritual (im griechischen fehlt es) hängt vielleicht mit der Verabreichung der mola salsa bereits an kleine Kinder im heidnisch-römischen Ritus zusammen (vgl. Prud. c. Symm. 1, 201/3 [CSEL 61, 226]: puerorum infantia primo / errorem cum lacte bibit: gustaverat inter / vagitus de farre molae). Die Übertragung des Brauches könnte erleichtert worden sein durch die Parallele von G. u. Neugeborenem einerseits, Wieder-G. u. neugeborenem Gotteskind andererseits. E. Aust (Die Religion der Römer [1899] 224) hat vermutet, daß es bereits am dies lustricus, also acht oder neun Tage nach der G. (s. o. Sp. 116f), üblich war, dem Kind geweihtes Salz auf die Lippen zu streuen. Von einem G.ritus geht auch die These aus, welche das Salz im römischen Taufritual aus Hes. 16, 4 (s. dazu o. Sp. 66f) herleitet. Abreiben der Neugeborenen mit Salz war auch in der griech.-röm. Antike üblich, freilich mehr aus medizinischen Gründen (vgl. o. Sp. 87; Hieron. in Hes. 16, 4 [CCL 75, 164, 934/52]). Die Parallelität G./Wieder-G. wäre auch bei dieser Herleitung gegeben, welche allerdings die Sonderstellung des Salzes gerade im römischen Ritus unberücksichtigt läßt. – Über das Ablegen von Schmuck, Lösen der Haare vor dem Taufbad s. o. Sp. 163; es sei hinzugefügt, daß der Täufling die Exorzismussalbung u. das Taufbad nackt empfing (über kultische Nacktheit im griechischen Lustrationsritus der Amphidromia wenige Tage nach der G. s. o. Sp. 88). – Eindeutiger als die bisher genannten Beziehungen ist die Herkunft der allein im römischen Ritus bekannten Vorbereitungszeremonie, Ohrläppchen u. Nase des Täuflings mit Speichel zu bestreichen (Dölger, Exorzismus 130/7). Zu den privaten Riten des röm. dies lustricus gehörte das Bestreichen der Stirn u. der Lippen des Neugeborenen mit Speichel durch Großmutter oder Amme; Speichel hat dämonenvertreibende Kraft. Selbst wenn die Speichelsalbung des Taufritus auf ntl. Brauch fußt (Mc. 7, 33f; dazu Thraede 90), wird man in dem expiatorischen Akt des dies lustricus die Zeremonie sehen dürfen, welche die Einführung dieses Exorzismus in den Taufritus in hohem Maße begünstigte. Die Parallelität von leiblicher G. u. Wieder-G. in der Taufe wird auch an diesem Akt offenbar.

8. Sonstiger Geburtszauber. α. Empfängnis u. Geburt fördernde Mittel. Dazu s. die Hinweise bei Koukoulès 10f; ebd. 15/7 über Mittel zur Erzielung der besonders geschätzten männlichen Nachkommenschaft; ebd. 17 zum volkstümlichen Glauben des ‚Versehens' (s. auch o. Sp. 72. 99). Der alte Volksglaube, daß Dämonen durch scharfe Gerüche vertrieben werden, hat sich im neugriechischen Bereich erhalten (vgl. B. Schmidt, Blick 594/6 mit weiteren Hinweisen auf G.). Wachsmuth (71) weist auf den modernen Brauch hin, das Haus der Mutter während des G.vorgangs mit einer χέρι Παναγίας genannten Pflanze zu bestreuen, um die Niederkunft zu erleichtern (über ὠκυτόκια dieser Art s. o. Sp. 96f. 124f).

β. Lärm als dämonenabwehrendes Mittel. Dämonen können durch Lärm vertrieben werden (s. o. Sp. 91. 113f. 125). Clemens von Alexandrien verweist anläßlich seiner Polemik gegen die Dionysosmysterien auf den Lärm, welchen bei der G. des Gottes die Kureten veranstalteten, um das Kind zu schützen (protr. 2, 17, 2 [GCS 12, 14, 7/10]; dazu die Scholien:

GCS 12, 302, 22/6; vgl. 305, 24f). Im Brauchtum äußert sich der Aberglaube darin, daß man den kleinen, hilflosen Kindern eherne Glöckchen um das Handgelenk band (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 12, 7 [PG 61, 105]; vgl. Striedl 37 mit Anm. 32).

γ. Schmutz als dämonenabwehrendes Mittel. Johannes Chrysostomos erwähnt Badeschlamm, Ruß u. Asche in Verbindung mit der Kinderstube (Belege o. Sp. 162; Asche als Reinigungsmittel s. C. Schneider: o. Bd. 1, 727/9).

δ. Speichel. S. o. Sp. 162 (Böser Blick), Sp. 166 (Exorzismus). Nach Basilius (schol. in Greg. Naz. bei Bast aO.: s. o. Sp. 161) leckten die alten Frauen kleinen Kindern die Stirn mit der Zunge, um sie vor dämonischen Einflüssen zu schützen. Nur indirekt hat mit der G. das Rezept des christl. Mediziners Marcellus zu tun (med. 8, 43), welches gegen Triefäugigkeit den klaren Speichel einer Mutter empfiehlt, die Knaben geboren u. am Tag vorher weder Wein noch scharfe Speisen zu sich genommen hat. Ähnliche Rezepte s. o. Sp. 99 (Zauberpapyri); Sp. 161 (Amulette); Sp. 74 (jüd. Aberglaube).

ε. Abmessen. Streifen mit der ‚Länge Christi', auf welche Gebete geschrieben waren, banden sich Frauen um den Leib, um leichter zu entbinden. Dieselbe Wirkung hatten Streifen mit der ‚Länge' oder ‚Dicke Marias'. Zum Hintergrund des Brauches s. E. Stemplinger, Art. Abmessen: o. Bd. 1, 17; vgl. auch o. Sp. 97 (Rezept gegen Fieber bei Neugeborenen), Sp. 71f (Seidenfaden von der Länge der Tempelmauer).

ζ. Fackel, Kerze als Geburtssymbol. S. Gagé 161 (mit dem Zeugnis Tert. nat. 2, 114 [CCL 1, 59, 4f]); Samter, G. 70f. 81f; s. auch o. Sp. 94. 123, u. unten. Bei den Kopten fand am achten Tag nach der G. im Haus eine Waschung des Neugeborenen durch den Priester bei brennenden Kerzen statt (H. Denzinger, Ritus Orientalium 1 [1863 bzw. 1961] 192).

g. Astrologie u. Mantik. Die Genethlialogie, das Nativitätsstellen, die G.deuterei oder wie immer man das Tun des Astrologen bei der G. eines Menschen bezeichnet hat, wurde von Anfang an durch die Christen aufs heftigste bekämpft. Wie die große Zahl einschlägiger Texte vom NT durch die Jahrhunderte der Alten Kirche zeigt, hat der Religionsersatz der Astrologie auch noch viele Christen in seinen Bann gezogen. Das Wesentlichste hierzu ist bereits gesagt bei Gundel 817/31, bes. 825/30 (mit Literatur; vgl. noch U. Riedinger, Die Hl. Schrift im Kampf der griech. Kirche gegen die Astrologie [Innsbruck 1956]). Im folgenden wird nur noch, eingeschränkt auf den Aspekt der G., eine Liste wichtiger Texte gegeben, zT. mit Hinweisen auf Eigentümlichkeiten der Argumentation christlicher Autoren.

1. Im Osten. Basilius (in hex. hom. 6, 5/7 [PG 29, 128/33]): über Gestirnkonstellation u. menschliches Fatum. – Clemens von Alexandrien (strom. 1, 71, 4 [GCS 52, 45, 23/5]): die persischen Magier sagten die G. des Heilands voraus u. kamen, von einem Stern geleitet, ins jüdische Land (zu Mt. 2, 1ff; vgl. Gundel 827). – Johannes Chrysostomos: für ihn ist die G.deuterei die reine Bosheit u. Verrücktheit (vgl. in Mt. hom. 75, 4 [PG 58, 691]); bei G. u. Namengebung werden alle Vorzeichen beobachtet (denn ‚nomen est omen'; vgl. W. Aly, Art. Name: Bächtold-St. 6, 950/64); die Eltern möchten Gewißheit erlangen, daß der Name, den sie dem Kind geben wollen, auch langes Leben verbürgt: daher zündet man vor der Namengebung Leuchter an u. gibt jedem einen Namen; nach dem Leuchter, der am längsten brennt, benennt man das Kind (in 1 Cor. hom. 12, 7 [PG 61, 105]; vgl. ausführlicher Striedl 56/60). – Cyrill von Jerusalem (catech. 2, 15 [PG 33, 404 A]): nicht G. u. Gestirnkonstellation, sondern eigener Wille bestimmen Leben u. Lebensdauer (vgl. Jes. 38, 3/8: Hiskia). – Didymos der Blinde: das Auge dessen, der beim Betrachten der himmlischen Ordnung glaubt, es gebe Genethlialogie, ‚schaut nicht in der rechten Weise' (in Ps. 84, 26/85, 3 PTura [PapTextAbh 4, 120/2]). Nativitätsstellerei im Dienste der Heimarmene ist unchristlich (ebd. 88, 9/18 [134/6; vgl. 249_3]). – Ephraem Syrus variiert in den Hymnen gegen die Irrlehren (4/13 [BKV² 61, 19/54]) das Thema Nativität u. Fatum (vgl. bes. 4, 16: das Fatum als Erfindung des Satans, der den freien Willen glauben macht, er sei Sklave der Gestirne; 5, 3: gibt es, wenn ein Kind mit einem Gebrechen geboren wird, zwei Nativitäten? gilt die Stunde der Empfängnis oder die Stunde der G.?). – Eusebius: der den Magiern erschienene G.stern Jesu ist Symbol Christi selbst; Jesu G.stern prophezeit Jesu G.; Hinweis auf G.sterne anderer berühmter Männer (dem. ev. 9, 1, 11/3 [GCS 23, 405f]); Ausführungen über die γενεθλιακοί, ihr Werk (die γενεθλιαλογία), ihre Ansprüche u. die Ge-

gengründe des Origenes (praep. ev. 6, 11, 74/81 [GCS 43, 1, 358/60]). – Gregor von Nyssa (c. fat.: PG 45, 172 C): Genethlialogie ist Werk der Dämonen. – Joh. Damasc. fid. orthod. 2, 7 (PG 94, 885/900); Method. conv. virg. 8, 16 (GCS 27, 104/10); Nemes. 36 (PG 40, 552f); Orig. c. Cels. 1, 36; 6, 80 (GCS 2, 87f; 3, 151f). – Über Genethlialogie in byzantinischer Zeit vgl. Koukoulès 19f mit zahlreichen weiteren Belegen.

2. Im Westen. Ambrosius: ausführliche Zurückweisung der Nativitätsstellerei mit unterschiedlicher Begründung in hex. 4, 13/9 (CSEL 32, 1, 118/27). Nach einer biblischen Argumentation (4, 13: nicht die G.stunde erlöste u. berief die Apostel, sondern Christi Ankunft [bzw. Paulus die Verdienste seiner Frömmigkeit]) läßt Ambrosius einen Beweis aus der realen Situation der G.stube folgen (4, 14): Die Astrologen betonen, daß die kleinsten Zeitabschnitte über schwach u. mächtig, arm u. reich, schuldig u. schuldlos usw. entscheiden. Wenn aber eine Frau niederkommt, erfährt zuerst die Hebamme davon; sie horcht auf einen Laut, auf das erste Lebenszeichen; sie stellt fest, ob Knabe oder Mädchen. Indessen vergehen viele Augenblicke. Selbst wenn ein Astrologe in Bereitschaft steht (‚Kann sich ein Mann überhaupt am G.akt beteiligen?‘), rückt doch das Fatum des Neugeborenen schon in eines anderen G.los ein, während die Hebamme ihre Weisungen erteilt u. der Chaldäer auf sie achtet. Im Grunde, meint Ambrosius, wird immer die Nativität eines anderen gestellt. – Wichtige Texte bei Augustinus: doctr. christ. 2, 21/3 (CCL 32, 55/8; u.a. Beweisführung mit Zwillings-G. unter Verwendung von Gen. 25, 24/6); civ. D. 5, 1/9 (ebenfalls mit Erörterung der Zwillings-G.; Thema Fatum/freier Wille); conf. 4, 3 u. 7, 6 (besonders wichtig zur Erhellung von Augustins Entwicklung in dieser Frage). – Commodian. instr. 1, 16 (CCL 128, 13): Dicitis esse deos, . . ., et dicitis fata genesis adscribere nobis? . . . Si tribuunt fata genesis, cur deum oratis? Vgl. 1, 7 (7f). – Hippol. haer. 4, 1/7. 15/27 (GCS 26, 32/40. 48/54; besonders interessant der diffizile Beweis für die Zeitverzögerung zwischen dem kaum genau festzustellenden Zeitpunkt der G. u. dem Eintreffen der Nachricht beim Chaldäer auf der Sternwarte: 4, 4). – Tertullian: er nimmt das Thema Genethlialogie gleichsam positiv auf. Natürlich ist G.deuterei Magie. Aber (idol. 9 [CCL 2, 1107f]) die ersten, welche Christi G. verkündeten, waren ‚stellarum interpretes‘; ihre Wissenschaft gehörte nur bis zum Eintritt des Evangeliums zu den erlaubten, damit nach Christi G. niemand mehr die G. eines Menschen vom Himmel ableite; den Abschluß bildeten die Geschenke der ‚hl. drei Könige‘, die auf anderem Wege in die Heimat zurückkehren sollten, damit sie sich nicht mehr ihrer früheren Sekte anschlössen. In an. 25, 9 (CCL 2, 821) verweist Tertullian auf den Usus der alten Astrologen, die ‚genitura hominis ab initio conceptus‘ zu berechnen, um das Vorhandensein der Seele schon zu diesem Zeitpunkt zu erweisen (vgl. Waszinks Kommentar zSt.). – Zeno von Verona legt den durch die Taufe Neugeborenen die Geheimnisse des heiligen Horoskops dar u. erläutert die Tierkreiszeichen in christlicher Umdeutung (2, 43 [PL 11, 494/6]; s. o. Sp. 154).

F. Altheim, Terra mater = RGVV 22, 2 (1931). – P. Baur, Eileithyia: Philol Suppl. 8 (1899/1901) 451/512. – A. Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919). – G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes (1964). – E. Bischoff, Die Elemente der Kabbalah² 1/2 (1921). – L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen (1898). – H. Blümner, Die röm. Privataltertümer = HdbAltWiss 4, 2, 2³ (1911). – C. Bonner, Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian (Ann Arbor, Mich. 1950). – H. Brunner, Die G. des Gottkönigs = ÄgyptolAbh 10 (1964). – E. A. W. Budge, Amulets and talismans (New York 1961). – R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition⁶ (1964). – G. Buschan, Über Medizinzauber u. Heilkunst im Leben der Völker (1941). – T. Canaan, Aberglaube u. Volksmedizin im Lande der Bibel (1914); Dämonenglaube im Lande der Bibel = Morgenland 21 (1929). – L. Deubner, Art. Birth (Greek and Roman): ERE 2, 648f. – F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie = Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums 3, 1/2 (1909 bzw. 1967); Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes u. die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidn. u. christl. Antike: ACh 4 (1934) 1/61. – S. Eitrem - H. Herter, Art. Bindezauber: o. Bd. 2, 380/5. – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 (1910) 192f. – J. Gagé, Art. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 154/217. – M. Gaster, Art. Birth (Jewish): ERE 2, 652/9. – W. Gundel, Art. Astrologie: o. Bd. 1, 817/31. – H. W. Haussig (Hrsg.), Wörterbuch der Mythologie 1. Abt.: Die alten Kulturvölker 1: Götter u. Mythen im Vorderen Orient (1965). – J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis =

RGVV 9, 3 (1911). – TH. HOPFNER, Hekate-Selene-Artemis in den Zauberpapyri: Pisciculi, Festschrift F. J. Dölger = ACh Erg.-Bd. 1 (1939) 125/45. – PH. KOUKOULÈS, Vie et civilisation byzantines 4 (Athènes 1951; in griech. Sprache). – W. KRAUS, Art. Eileithyia: o.Bd. 4, 786/98. – A. KRONFELD-O. VON HOVORKA, Vergleichende Volksmedizin 1/2 (1909). – I. MENASCHA, Die G.hilfe bei den alten Ägyptern: ArchGynäkologie 131 (1927) 425/61. – R. MEYER, Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie = BeitrWissATuNT 74 (1937). – T. G. PINCHES, Art. Birth (Assyro-Babylonian): ERE 2, 643f. – H. PLOSS-M. u. P. BARTELS, Das Weib in der Natur u. Völkerkunde[11] 1/3 (1927). – J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin (1911 bzw. 1969). – G. RADKE, Die Götter Altitaliens (1965). – H. RAHNER, Griechische Mythen in christlicher Deutung[3] (Zürich 1957); Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964). – E. ROHDE, Psyche. Seelencult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen[2] 1/2 (1898 bzw. 1961). – W. H. ROSCHER, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch u. Schrifttum der Semiten = AbhLeipzig 27 (1908). – E. SAMTER, Familienfeste der Griechen u. Römer (1901); G., Hochzeit u. Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde (1911). – B. SCHMIDT, Das Volksleben der Neugriechen 1 (1871); Der böse Blick u. ähnlicher Zauber im neugriechischen Volksglauben: NJbb 31 (1931) 574/613. – W. SCHMIDT, G.tag im Altertum = RGVV 8, 1 (1908). – U. W. SCHOLZ, Studien zum altitalischen u. altrömischen Marskult u. Marsmythos (1970). – S. SELIGMANN, Die magischen Heil- u. Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick (1927). – H. E. SIGERIST, Anfänge der Medizin. Von der primitiven u. archaischen Medizin bis zum Goldenen Zeitalter in Griechenland (Zürich 1963). – C. SITTL, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890 bzw. 1970). – P. M. STRIEDL, Antiker Volksglaube bei Johannes Chrysostomos, maschinenschr. Diss. Würzburg (1948). – L. L. TELS-DE JONG, Sur quelques divinités Romaines de la naissance et de la prophétie (Amsterdam 1960). – K. THRAEDE, Art. Exorzismus: o.Bd. 7, 44/117. – P. VOLZ, Die biblischen Altertümer (1914). – G. WACHSMUTH, Das alte Griechenland im neuen. Mit einem Anhang über Sitten u. Aberglauben der Neugriechen bei G., Hochzeit u. Tod (1864). – TH. WÄCHTER, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult = RGVV 9, 1 (1910). – F. G. WELCKER, Entbindung: Kl. Schriften 3 (1850) 185/208. – G. WIDENGREN, Die Religionen Irans = Die Religionen der Menschheit 14 (1965). – A. WIEDEMANN, Das alte Ägypten (1920). – K. WYSS, Die Milch im Kultus der Griechen u. Römer = RGVV 15, 2 (1914).

G. Binder.

Geburt III (ikonographisch).

A. Nichtchristlich. G.darstellungen aus dem täglichen Leben sind nur vereinzelt, vor allem in Grabreliefs, bekannt. Einige Gebräuche lassen sich aus Apotropaia u. Votivgaben erschließen, die den Göttern dargebracht wurden, um Hilfe u. Beistand für eine bevorstehende G. zu erbitten oder für eine glücklich überstandene G. zu danken. Auch die Bilder der G.götter, ihre Attribute u. ihre Haltung, erlauben Rückschlüsse auf den G.vorgang u. die Tätigkeit der G.helfer. Als aufschlußreich erweisen sich weiterhin die Darstellungen göttlicher oder mythischer G., soweit man sich den G.vorgang ähnlich der Menschen-G. vorgestellt u. ihn auch so wiedergegeben hat.

I. Vorderer Orient. Als vielleicht älteste Darstellung einer G. ist die in Çatal Hüyük (6000 vC.) gefundene Statuette einer Muttergöttin auf Leopardenthron bekannt gewor-

den, zwischen deren Beinen der Kopf eines Kindes erscheint (J. Mellaart, Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia [London 1967] 183f Abb. 52 Taf. 67f u. IX). Nach Mellaart ist der Augenblick des Gebärens wiedergegeben; Helck 76 erkennt dagegen in der Gruppe die Große Göttin mit einem ihr geopferten Jüngling. Dieser Bildtypus der nackten u. üppigen Frau mit betonten Geschlechtsmerkmalen, jedoch ohne Kind, entspricht anderen Mutter- bzw. Fruchtbarkeitsgöttinnen, die als Herrinnen über das Leben u. über die Toten verehrt worden sind; er ist in allen frühen Kulturen des Mittelmeerraumes anzutreffen; eine ausführliche Untersuchung zur Typologie, Verbreitung u. Mythologie der Gestalt gab zuletzt Helck. J. Thimme, Die religiöse Bedeutung der Kykladenidole: Antike Kunst 8, 2 (1965) 72/86; ders. u.a., Frühe Randkulturen des Mittelmeerraumes = Kunst der Welt (1968) 32/56 sieht in diesen Figuren, wie auch in den Kykladenidolen mit verschränkten Armen u. in den kleinasiatisch-kykladischen Idolen violinförmiger Gestalt, gebärende Muttergottheiten ‚in ihrer Eigenschaft als Todesgöttinnen', da es sich dabei überwiegend um Grabbeigaben handelt. Die G. sei hier im Sinne einer ‚Rück-G.' zu verstehen, einer Bereitschaft der Göttin als der Erdmutter, den Verstorbenen in ihrem Schoß wiederaufzunehmen (vgl. Dieterich, Erde 53/8; I. Opelt, Art. Erde: o. Bd. 5, 1117. 1147), eine Vorstellung, die schon in Ägypten im AR faßbar sei u. bis in die Gegenwart fortwirke. Es ist mit dem Bild der Muttergöttin wohl auch eine Jenseitssymbolik verbunden, worauf schon die zahlreichen Funde dieser Figuren in Gräbern hindeuten, doch bleibt es fraglich, ob man sich den Tod als Rückkehr zur Mutter Erde so vergegenwärtigt hat. Das Gebären der Göttin von Çatal Hüyük, folgt man der Deutung Mellaarts, wird wohl eher als Attribut ihrer Fruchtbarkeit zu verstehen sein. Dieselbe Bedeutung können der vorgewölbte Leib u. die betonten Brüste der Muttergottheiten haben, wie auch ihre hockende Haltung, die vielleicht die Stellung der Gebärenden oder ihre Verbundenheit mit dem Erdboden zum Ausdruck bringen sollten (zB. Alabasterfigürchen einer knienden nackten Frau, Anfang 3. Jtsd. vC., aus Susa, Paris, Louvre: A. Vigneau-A. Ozenfant, Encyclopédie photographique de l'art 1. L'art de la Mésopotamie ancienne au musée du Louvre



Abb. 1. Luxor, Relief im Tempel Amenophis' III (nach Gayet).

[Paris 1936] Taf. 185C/E). Für eine Deutung der Großen Muttergöttin als Gebärende spricht sich H. Lenzen aus; ein Tonfigürchen einer Hockenden wurde im Tempel von El-Obēd (3. Jtsd. vC.) gefunden, ein älteres Exemplar dieses Typs im Füllschutt des sog. Riemchen-Tempels in Uruk-Warka (H. Lenzen, Vierzehnter Vorläufiger Bericht Uruk-Warka 1955/6 = Abh. dt. Orient-Ges. 3 [1958] 26f Taf. 43a). Andere Statuetten dieses Typus zeigen die Hockende aber mit einem Kind in den Armen (Tonstatuette der frühen kanaanitischen Bronzezeit, 3200/2200 vC.: K. Katz, Von Anbeginn [London 1968] 59 Abb. 40).

II. Ägypten. Die Reliefzyklen in den Tempeln, in denen die göttliche G. der Pharaonen wiedergegeben ist, sowie zahlreiche Votivgaben u. Gebrauchsgegenstände mit Darstellungen der G.götter u. ihrer Attribute können eine umfassende bildliche Vorstellung vom G.vorgang u. von den G.bräuchen vermitteln.

a. Tempelreliefs. Die bedeutendsten Zyklen mit Szenen der G. des Gottkönigs sind im Terrassentempel der Hatschepsut (1501/1480) in Der el-bahri (E. Naville, The temple of Deir el-Bahari 2 [London 1896]; Brunner 3/5 u.ö.) u. im Tempel Amenophis' III (1413/1377) in Luxor erhalten (A. Gayet, Le temple de Louxor 1 = Mission archéol. franç. au Caire, Mém. 15 [Paris 1894]; Brunner 6f u.ö.). Der Bildzyklus besteht aus jeweils 15 Szenen (ausführliche u. vergleichende Beschreibungen der Szenen bei Brunner 12/166), unter denen die G. die figurenreichste ist. In Der el-bahri umfaßt sie drei Bildstreifen (Naville aO. Taf. 49/51); in der Mitte des oberen hält die sitzende Königinmutter Iames das Neugeborene in den Armen, vor ihr kniet eine Hebamme; zu beiden Seiten der G.szene weitere G.helferinnen, in den unteren Streifen G.götter u. -göttinnen (Brunner 90/3). Im Tempel von Luxor (Abb. 1) nimmt die G.szene ebenfalls drei Streifen

ein, in denen, im Gegensatz zu Der el-bahri, der G.vorgang dargestellt ist: zwei Ammen knien beiderseits der sitzenden Königin u. halten die Arme der Gebärenden; der Ka des künftigen Königs wird schon von den G.helferinnen rechts gehalten, während das Kind selbst noch nicht geboren ist; in den unteren Bildzonen erscheinen wieder G.gottheiten (Gayet aO. Taf. 66; H. Bonnet, Ägypt. Religion = Bilderatl. 2/4 [1924] Abb. 60; Brunner Taf. 9 u. 21). Der G.zyklus des Gottkönigs wird mit nur geringen Abweichungen auf die Darstellungen der G. des Götterkindes in den Mammisi, den hellenistisch-kaiserzeitlichen Tempel-G.häusern, übertragen (F. Daumas, Les mammisi des temples égyptiens = AnnUnivLyon 3, 32 [Paris 1958]; H. Junker-E. Winter, Das G.haus des Tempels der Isis in Philae [1965]). In den Mammisi wurde, nach Daumas, die G. des Götterkindes in rituellen Spielen szenisch dargestellt (Brunner 200f; Hermann, Porphyra 136f). Hermann deutet die Mammisi, wie zuvor schon G. Maspero: JournSav 1899, 406, nach Brunner 199f, als monumentale Umbildung der G.laube, in die sich die ägyptischen Frauen zum Gebären zurückzogen (E. Brunner-Traut, Die Wochenlaube: MittInstOrForsch 3 [1955] 11/30). Zahlreiche Ostraka, die den Fruchtbarkeits- u. G.gottheiten dort als Weihegaben niedergelegt wurden, zeigen zwar verschiedene volkstümliche G.bräuche, doch keine G.szene (ebd. 30); dargestellt sind zB. liegende, meist stillende Mütter (E. Brunner-Traut, Die altägypt. Scherbenbilder [Bildostraka] der deutschen Museen u. Sammlungen [1956] 67/72 nr. 65/71). Der G.zyklus, wie er in den Tempelbildern auftritt, findet in Rom eine späte Nachfolge. Nach Dio Cass. 59, 28, 7f scheint sich auf Anordnung des Kaisers Caligula die G. seiner Tochter Drusilla nach dem G.ritual des ägyptischen Gottkönigs vollzogen zu haben (H. P. L'Orange, Das G.ritual der Pharaonen am röm. Kaiserhof: SymbOsl 21 [1941] 105/16; E. Köberlein, Caligula u. die ägypt. Kulte = Beitr. klass. Philol. 3 [1962] 58/61).

b. Kleinkunst. 1. Statuetten. Als G.darstellungen wurden die in Ägypten besonders zahlreich gefundenen Tonfigürchen nackter oder halbbekleideter Frauen gedeutet, die mit weit gespreizten Beinen sitzen oder auf dem Boden hocken u. die Arme entweder erheben oder mit einer Hand auf die geöffnete Vulva weisen; sie sind überwiegend in das 3./4. Jh. nC. zu datieren. Die ältere Forschung sah in ihnen allgemein Apotropaia, da diese Figuren auch auf Amuletten wiederkehren (Amelung, Vat. 2, 60 mit älterer Literatur), oder, waren die Arme erhoben, auch Totengöttinnen (W. Weber, Die ägypt.-griech. Terrakotten = Kgl. Mus. Berlin, Mitt. ägypt. Sammlung [1914] Taf. 22, 219/22). K. Schefold (Zwei Tonstatuetten von Kreißenden in Privatbesitz: ArchAnz 1954, 217/23) bezeichnet diese Figürchen als Bilder Kreißender, denn der hochgewölbte Leib weise deutlich auf eine Schwangerschaft hin; das früheste Exemplar gehört dem 4. Jh. vC. an, ein zweites hellenistischer Zeit. Der gleiche Bildtyp findet sich in Darstellungen der Göttin Beset, der weiblichen Entsprechung des Gottes Bes (Bonnet, RL 116/8), in Gefäßform zB. München, Ägypt. Sammlung Inv. nr. ÄS 5428 (Kat. Staatl. Sammlung ägyptischer Kunst [1972] 11 B). Bes wurde wie die G.göttinnen Heket oder Toëris (zu ägyptischen G.göttern s. o. Sp. 56/9) als Beschützer der Flamme u. des Lichts verehrt, das man bei der G. entzündete, um böse Geister abzuwehren (Samter 66/70). Tonlampen mit dem Bild des Bes, eines Frosches bzw. einer Kröte, dem Tier der Göttin u. ,Entbinderin' Heket, wurden bei der G. entzündet, um die Hilfe der G.götter zu beschwören (H. Wrede, Ägyptische Lichtbräuche bei G. Zur Deutung der Froschlampen: JbAC 11/12 [1968/69] 83/93). Figurengruppen von Bes u. Beset, manchmal auch mit einem Kind, sind von K. Parlaska, Zwei ägyptische Bronzen aus dem Heraion von Samos: AthMitt 68 (1953) 127/36, bes. 131/6 u. Taf. 12 als G.apotropaia gedeutet worden (vgl. U. Jantzen, Ägyptische u. orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos = Samos 8 [1972] 14 nr. B 353 u. B 1226 Taf. 18f). Parlaska weist auf den Zauberspruch eines Leidener Papyrus hin (135 mit Anm. 56), wonach ein Besfigürchen auf den Kopf der Schwangeren zu legen u. darüber der Zauber zu sprechen sei. Nach Roeder 97f sind die Bronzestatuetten mit Bes u. einer Frau nicht als G.apotropaia gesichert, da die Frau zB. auch Flöte spielend dargestellt ist (Zusammenstellung bei Roeder § 138 u. § 611). Auf eine mögliche Beziehung der hockenden weiblichen Figuren zum Isiskult hat P. Perdrizet, Les terres cuites grecques d'Égypte de la Coll. Fouquet 1/2 (Nancy 1921) 122/5 Taf. 83/6 aufmerksam gemacht. Die Oranshaltung einiger Figür-

chen, ihr kindlich lächelndes Gesicht, das keinen G.schmerz zeige, u. die zum Isiskult gehörenden Geräte in ihren Händen könnten sie auch als kultische Verehrerinnen der Isis kennzeichnen, zumal eine Isisstatuette in der gleichen Haltung, mit geöffneten Beinen hockend, gefunden worden ist (Perdrizet aO. 26 u. 127 Abb.). Man wird bei diesen Statuetten die Fruchtbarkeitssymbolik wohl nicht auf den Bereich der menschlichen G. einengen dürfen; wie bei den vorderasiatischen Figuren von Muttergottheiten sind Fruchtbarkeits-, G.- u. Jenseitssymbolik eng miteinander verbunden (Dieterich, Erde 83f; Helck 78), so daß eine eindeutige Bestimmung der Darstellung als G. nicht immer möglich ist. – Als ein Zaubermittel für Frauen zur Erlangung von Kindersegen sind wohl die weiblichen Figürchen (manche halten ein Kind im Arm) anzusehen, die vor allem bei Männerbestattungen gefunden worden sind. Sie wurden, sicher irrtümlich, als Totenbräute bezeichnet (s. Kat. Ägypt. Museum, Berlin [1967] nr. 453/8). Eine Kalksteinstatuette (ebd. nr. 457) trägt die Aufschrift: ‚Möge deiner Tochter, o Seh, eine G. gegeben werden'; vgl. auch Helck 62_{32}.

2. Amulette. Als Apotropaia für G. (s. auch o. Sp. 59f), Mütter u. Kinder dürfen die Amulette gelten, die eine Gebärmutter, meist verbunden mit den Göttern Bes u. Toëris, zeigen (C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor, Mich. 1950] 79/94 nr. 129/43; R. Delatte - Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes [Paris 1964] 245/58). Unmittelbar auf die G. sind die Amulette zu beziehen, die eine Frau mit gespreizten Beinen zeigen (Bonner aO. nr. 145/7); auf dem Amulett Bonner nr. 145 ist außerdem deutlich ein Gebärstuhl zu erkennen, auf dem die Gebärende sitzt. Zu Kindersegen u. leichter G. sollten Amulette mit dem Bild der Göttin Toëris verhelfen (sie hatte die Gestalt eines trächtigen Nilpferds [Roeder § 553b]), mit dem Bild des Chnum (widderköpfiger Gott der Fruchtbarkeit, Zeugung u. G. [ebd. § 80b]) oder dem des Bes, des übelabwehrenden, zwergenhaften G.helfers (ebd. § 141b).

III. Griechisch. a. Votivgaben. Nach der Überlieferung (Hom. hymn. Apoll. 116/8; Paus. 8, 48, 7) knieten die Frauen in Griechenland zum Gebären auf dem Erdboden nieder (s. o. Sp. 89; Welcker 185f; Samter 6/20; Stoop 24/6; dagegen Morgoulieff 75). Als G.-szene hat Marx (177/99 Taf. 6 u. Abb. S. 183; ihm schließen sich an Baur 43f u. Samter 9/14 u. Taf. 1) eine Marmorgruppe aus Sparta (Ende 6. Jh., Sparta, Mus.; M. N. Tod - A. J. B. Wace, A catalogue of the Sparta Museum [Oxford 1906 bzw. Roma 1968] 171f Abb. 50f) gedeutet, in der eine nackte, kniende Frau von zwei kleineren, männlichen Gestalten gestützt wird. Von diesen umfaßt die linke Figur den Rücken u. den Leib der Gebärenden (nach Soran. mul. 2, 3, 4 [CMG 4, 52f] wurde eine Massage während der Wehen ausgeführt; Weinreich 15). Die beiden kleineren Gestalten sind von Marx mit dem Hinweis auf die in Rom verehrten Kultbilder der di nixi (s. o. Sp. 111f) als geburtshelfende Dämonen bezeichnet worden, männliche G.götter in der knienden Haltung der Gebärenden. Wahrscheinlich ist die Gruppe aus Sparta als Weihgeschenk für eine G. gestiftet worden. Dieser Bildtypus bleibt für Griechenland jedoch vereinzelt. – Eine G. ist nach Wolters Taf. 8f (ebenso Baur 5; J. Schäfer, Studien zu den griech. Reliefpithoi des 8./6. Jh. vC. aus Kreta, Rhodos, Tenos u. Boiotien [1957] 79/82; zuletzt Stoop 28f; vgl. dagegen Samter 13) in der Darstellung auf dem Hals eines böotischen Reliefpithos aus Theben zu erkennen (Ende 7. Jh., Athen, Nat. Mus. Inv. nr. 5898), in der eine stehende weibliche Gestalt mit langem Gewand u. erhobenen Armen von zwei kleineren gestützt wird. Schefold, Sagenbilder 30 erkennt in der Gruppe die gebärende Leto, die von zwei Eileithyien umfangen wird. Nach R. Hampe: GöttGelAnz 220 (1968) 20 u. Simon 57f u. Abb. 51 (mit weiterer Literatur) handelt es sich nicht um eine G., sondern um die Bekleidung eines Kultbildes der Hera durch zwei Priesterinnen. Kontoleon 231 bezeichnet die Gruppe als Artemis mit zwei hyperboreischen Jungfrauen. – Angezweifelt wurde auch die von Welcker 188f Taf. 1 vorgeschlagene Bezeichnung für die in Mykonos gefundene Statue einer knienden Frau als gebärende Leto oder als Eileithyia. Marx 187 u. Baur 44 sehen in ihr das Bild einer Gebärenden, das, wie die Gruppe aus Sparta, als Votivgabe gestiftet worden sei. Die heftige Bewegung u. das Greifen in die aufgelösten Haare lassen Samter 9 u. O. Walter (Kniende Adoranten auf attischen Reliefs: ÖsterrJh [1910] Beibl. 240f) auch an eine Trauernde, vielleicht eine Grabfigur, denken. – Eine G.szene zeigt ein Marmorrelief (Abb. 2), das in der Nähe von Chalcedon gefunden wurde u. Reste einer Inschrift

aufweist (550/500 vC., Istanbul, Archeol. Mus., Mendel 2, 227f nr. 524): die Kreißende sitzt auf einem Stuhl (Gebärstuhl?), ihre Hände hält eine vor ihr stehende G.helferin, eine zweite, hinter dem Stuhl, stützt sie unter dem

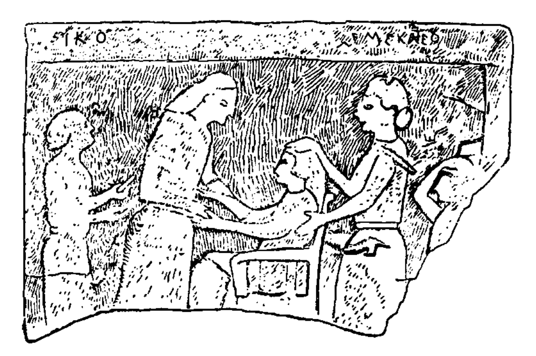


Abb. 2. Istanbul, Archäol. Mus. Relief aus Chalcedon (nach Mendel).

Arm u. hält ihren Kopf. Diese Darstellung ist als G. der Athena aus dem Haupt des Zeus gedeutet worden (S. Reinach: CRAcInscr 1900, 699; Baur 78 mit Anm. 114; Cook 3, 667f); auf der Nachzeichnung bei Reinach, Rép. Rel. 2, 165 nr. 4 trägt die sitzende Figur einen Bart, der auf dem Original jedoch fehlt. Die enge Übereinstimmung der Szene mit den G.bildern auf Grabreliefs (s. u. Sp. 180f) lassen hier auch an eine Menschen-G. denken (s. N. Himmelmann-Wildschütz, ΘΕΟΛΗΠΤΟΣ [1957] 20f Abb. 6). Reinach (CRAcInscr aO. 699) hatte darauf hingewiesen, daß Chalcedon eine Kolonie von Megara war, wo sich ein Heiligtum der G.göttin Eileithyia (Kraus 792) befand, u. daß deshalb das Relief eine Votivgabe an die G.göttin Eileithyia gewesen sein könnte; dieser Hinweis Reinachs stützt jedoch eher eine Deutung der Szene als menschliche G. u. nicht als Athena-G. B. Schmaltz (Zum archaischen Relief aus Chalcedon in Istanbul: IstMitt 19/20 [1969/70] 177/85 Taf. 30) sieht in dem Relief das früheste u. bisher einzige bekannt gewordene archaische Beispiel für einen Grabstein mit der Darstellung einer in den Wehen verstorbenen Frau; als Grabrelief schon gedeutet von L. H. Jeffery, Further comments on archaic Greek inscriptions: AnnBritSchAth 50 (1955) 81/3. Weihgeschenke, die den G.vorgang darstellen, sind auch auf Zypern gefunden worden. Eine hellenist. Kalksteingruppe, jetzt New York, Metropol. Mus. (L. Palma di Cesnola, Cypern, seine alten Städte, Gräber u. Tempel [1879] 129; ders., A descriptive atlas of the Cesnola collection of cypriote antiquities in the Metropol. Mus. of Art, N.Y., 1 [Berlin 1885] 66, 435; J.L. Myres, Handbook of the Cesnola Collection of antiquities from Cyprus [New York 1914] 188f nr. 1226; Baur 45f), aus einem Heiligtum in Golgi (Agios Photios) zeigt die gleiche Figurenanordnung wie das Relief aus Chalcedon, nur hält die G.helferin vor der Sitzenden das Neugeborene schon in den Händen. Als Votivgabe einer ärmeren Frau ist wohl die Terrakottagruppe (Paris, Louvre) zu betrachten, bei der die Gebärende nicht auf einem Stuhl, sondern auf den Knien einer anderen Frau sitzt (Buschan 528, vgl. auch Gen. 30,3). Die häufigsten Votivgaben für eine glückliche G. sind jedoch Terrakottafigürchen von Wickelkindern, auf dem Boden sitzenden Kindern oder von Müttern mit Kindern (Baur 47/52).

b. Grabreliefs. G.szenen sind auch auf Grabreliefs dargestellt worden. Auf den Tod der Mutter kurz nach der G. ihres Kindes weisen wohl die Grabsteine mit der sitzenden Verstorbenen hin, vor der eine Dienerin ein Wikkelkind hält (Conze 1 nr. 274/7 Taf. 62/4; nr. 280 Taf. 65; nr. 281 Taf. 63; nr. 306 Taf. 73; nr. 310 Taf. 76). Das Sterben während des Gebärens (Wolters 299_2 u. E. Michon, Lécythe funéraire en marbre de style attique: MonPiot 12 [1905] 177/99, bes. 196) zeigen die Grablekythoi der Pheidestrate (Athen, Nat. Mus. Inv. nr. 1077; Conze 1 nr. 308 Taf. 74), der Theophante (Athen, Nat. Mus. Inv. nr. 1055; Conze 1 nr. 309 Taf. 75) u. der Malthake (Piräus, Mus.; Conze 1 nr. 155 Taf. 46) sowie der Grabstein der Nikomeia u. Stephane (H. Riemann, Die Skulpturen vom 5. Jh. bis in die röm. Zeit = Kerameikos 2 [1940] 24/8 Taf. 6 nr. 25) u. der Plangon aus Böotien (Athen, Nat. Mus.; Conze 1, 70 u. Abb.; K. Friis Johansen, The attic grave-reliefs of the classical period [Copenhagen 1951] 50/2 Abb. 26). Dort lehnt sich die sterbende Kreißende wie im Schmerz zurück; sie wird von der G.helferin, die hinter ihr steht, gestützt, eine zweite vor ihr hält ihren Arm hoch (Abb. 3). Zu einer ähnlichen Szene kann wahrscheinlich auch das Fragment eines Grabsteins in Kpel (Conze 1 nr. 583; Mendel 3, 89f nr. 875) ergänzt werden, von dem nur der Kopf einer sterbenden Frau u. die Hand einer zweiten Gestalt auf ihrer Schulter erhalten sind. Eine von diesem Bildschema abweichende Sterbeszene einer Gebärenden überliefert eine hellenist. Grabstele von einem

Friedhof in Alexandria (E. Pfuhl, Alexandrinische Grabreliefs: AthMitt 26 [1901] 268/70 Taf. 18, 1). Dort halten zwei kleinere Mädchen, vielleicht die Dienerinnen, stützend die Arme der Kreißenden empor (vgl. o. Sp. 178 die Gruppe aus Sparta), deren Leib stark vorgewölbt ist; ihre Haare u. das Gewand sind aufgelöst. Auf einem anderen Grabstein aus Alexandria (C. Schmidt, Das Museum der griech.-röm. Alterthümer zu Alexandrien: ArchAnz 1896, 94 u. Abb. 5) kehrt diese Darstellung in vertieftem Relief sehr ähnlich wieder. Schmidt, der darin eine Fälschung vermutet hat, wies auf die vergleichbare Szene der Plangon-Stele hin, doch lassen die engen Übereinstimmungen mit dem wenige Jahre später bekannt gewordenen alexandrinischen Grabrelief eher in diesem die Vorlage vermuten.

c. Geburtsgötter. 1. Eileithyia. Die G.göttin Griechenlands war *Eileithyia; sie konnte als eine Person, aber auch in der Gestalt von zwei oder drei Personen auftreten. Die Eileithyien sollen Töchter der Hera gewesen sein (Il. 11, 270f). Zu den Attributen der G.göttin zählen vor allem die *Fackel (J. Gagé: o. Bd. 7, 167) u. die geöffnete, nach vorn gekehrte

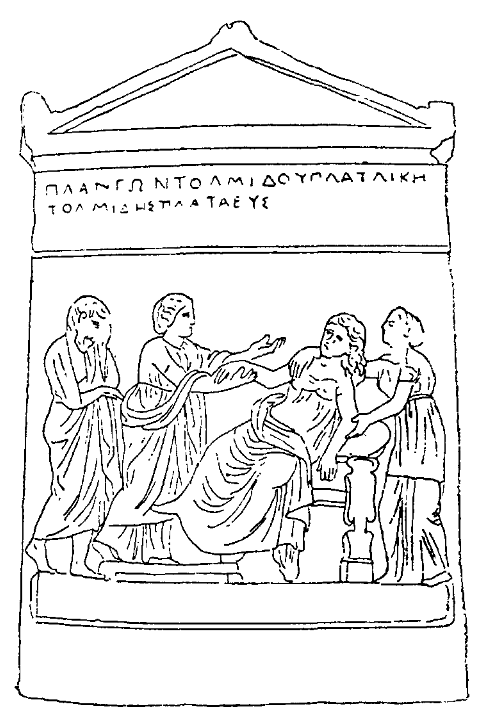


Abb. 3. Athen, Nat. Mus. Grabstele der Plangon (nach Reinach).

Hand als Gestus des Lösens u. Entbindens (zuerst erkannt von W. H. Roscher, Art. Hera: Roscher, Lex. 1, 2, 2092_3; Samter 121/30). Ein Kultbild der Eileithyia ist nicht erhalten (Baur 38); die Replik einer Statue der Göttin mit einer Blüte in der Hand ist vielleicht in einer kleinen Bronzestatuette (London, Brit. Mus.; Walters nr. 188 als Aphrodite oder Eileithyia bezeichnet; Baur 38/40 mit Anm. 50; Kraus 792) mit einer Weihinschrift an Eileithyia zu erkennen, dagegen sieht Stoop 29f in ihr eher die Stifterin des Weihgeschenks. Ein Kultbild der Eileithyia erschließt Schweitzer 81/4 Taf. 25, 1f aus der Marmorstatuette einer stehenden Frau mit Kind auf dem Arm (Iraklion, Mus., hadrianische Zeit, gefunden in Knossos). Sie folge im Typus einem attischen Kultbild der Göttin aus dem 5. Jh. vC. Schweitzer vermutet in der Statuette das Weihgeschenk einer Mutter, das vielleicht aus der Höhle von Amnisos bei Knossos (Paus. 1, 18, 5), dem ältesten Kultort der Göttin Eileithyia auf Kreta, stamme. Eine Weihinschrift fehlt jedoch. Zur Kultstätte der Eileithyia auf Kreta s. M. Gérard, La grotte d'Eileithyia à Amnisos: Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 3 (Roma 1967) 31f; B. Rutkowski, Cult places in the Aegean world (Warschau 1972) 144/7. – Als kniende Frau wird von Paus. 8, 48, 7 das Kultbild der Eileithyia von Tegea beschrieben, die auch ‚Auge auf den Knien' genannt wurde; Auge soll an dieser Stelle niedergekniet sein u. ihren Sohn Telephos geboren haben. – Auf Münzen aus Aigion ist Eileithyia mit einer Fackel in jeder Hand dargestellt (BritMusCat, Coins Peloponnesus 19 nr. 12 Taf. 4, 19 unter Antoninus Pius), möglicherweise auch auf einer Prägung Tegeas (ebd. 202 nr. 16/9), dort mit einer Fackel über der Schulter. Paus. 7, 23, 5f beschreibt das Kultbild der Göttin in Aigion als bekleidete Holzstatue (ebenso die Kultbilder der Eileithyia in Athen: Paus. 1, 18, 5) mit einer Fakkel in der Hand; diese könne damit erklärt werden, daß die Wehen für die Frauen wie Feuer sind, oder damit, daß Eileithyia die Kinder ans Licht bringe. Über die Kultorte der Eileithyia s. Baur 13/37 u. Kraus 788/96.

2. Hera. Eileithyia wurde auch als Beiname auf andere große Göttinnen übertragen, so auf Hera (Overbeck 2, 153; W. H. Roscher, Art. Hera: Roscher, Lex. 1, 2, 2091/3), bes. in Argos. Hera als G.göttin erkennt Stoop 35/40 in den Tonfiguren u. Lampen in der Form

einer knienden Frau, der Stellung der Gebärenden, einer weiblichen Büste oder eines Kopfes mit Blüte oder pflanzlichem Dekor, die in Süditalien, vor allem im Heraion von Foce del Sele u. in Paestum gefunden worden sind; ebenso P. Zancani-Montuori - U. Zanotti-Bianco, Heraion alla Foce del Sele 1 (Roma 1951) 14_3 Taf. 6. Eine Beziehung dieser Tonfiguren zur argivischen Hera erkennt auch H. Jucker, Das Bildnis im Blätterkelch (1961) 202f; dagegen sieht N. Himmelmann-Wildschütz (Zur knidischen Aphrodite: Marb-WinckelmProgr 1957, 11/6) in den kauernden Frauenfigürchen keine Verbindung zur Hera-Eileithyia, da sie oftmals Spiegel u. andere Utensilien in den Händen hielten oder von Eroten umgeben seien.

3. Artemis. Artemis-Eileithyia wurde vor allem in Böotien verehrt. Als G.göttin erhielt Artemis zahlreiche weitere Beinamen; hierzu sowie zum Ursprung u. zur Verbreitung ihres Kultes als G.göttin s. Welcker 3, 203f; Weinreich 9f; Th. Schreiber, Art. Artemis: Roscher, Lex, 1, 1, 571/3; K. Wernicke, Art. Artemis: PW 2, 1 (1895) 1347. 1356; Baur 492f. Als G.göttin ist Artemis vielleicht auf Münzprägungen Megaras (BritMusCat, Coins Attica etc. 121 nr. 43 Taf. 21, 14, laufend mit Fackel in jeder Hand) u. Aigions (ebd. Peloponnesus 19 nr. 7/9) zu sehen. Die Natur der Artemis als Muttergottheit findet ihren sinnfälligsten Ausdruck in dem vielbrüstigen Kultbild der Göttin in Ephesos. – Neben Artemis u. Hera sind auch andere Gottheiten der Heilkunde u. der Fruchtbarkeit als G.helfer angerufen worden (vgl. o. Sp. 75/81).

4. Demeter u. Kore. *Demeter u. Kore sind möglicherweise als G.göttinnen in einer Elfenbeingruppe von der Burg Mykene (15. Jh. vC.; Athen, Nat. Mus.) zu erkennen; sie knien wie Gebärende auf dem Erdboden, zwischen ihnen ein Knabe (Iakchos oder Pluto ?). Nach Simon 92/7 Abb. 90f sind sie als Herrinnen des dreitägigen attischen Festes der Thesmophorien (Gruppe, Myth. 2, 1177; Dieterich, Erde 45f. 70; I. Opelt, Art. Demeter: o. Bd. 3, 682/94) dargestellt. Der dritte Tag, Kalligeneia, bezog sich auf Empfängnis u. G.; während dieses Tages lagerten u. saßen die Frauen auf dem Erdboden. Dem gleichen Bildtyp folgt die Demeter-Kore-Gruppe in Palestrina; die Figuren dieser Gruppe wurden von Baur 44f, ebenfalls wegen der knienden Stellung, als G.göttinnen bezeichnet (G. Quattrocchi, Il museo archeologico Prenestino [Roma 1956] 19 nr. 10 Inv. 51; P. Romanelli, Palestrina [o.O. 1967] 93 Abb. 151).

5. Athena. Athene, in ihrer Eigenschaft als G.göttin, erkannte K. Lehmann-Hartleben (Athena als G.göttin: ArchRelWiss 24 [1926] 19/28) in dem archaischen Relief des Athener Akropolis-Museums, das eine opferbringende Familie vor der Göttin zeigt; bei der Frau trete deutlich der vorgewölbte Leib einer Schwangeren hervor. Letzteres wird als abwegig bezeichnet von W.-H. Schuchardt: H. Schrade (Hrsg.), Die archaischen Marmorbildwerke der Akropolis (1939 bzw. 1969) 304f nr. 424 Taf. 175.

6. Weitere Muttergottheiten. Ein anderer Typus ist in Statuen u. Votivstatuetten von thronenden Göttinnen mit einem oder mehreren Kindern auf dem Arm oder stillend zu erkennen. Nach E. Langlotz-M. Hirmer, Die Kunst der Westgriechen in Sizilien u. Unteritalien (1963) nr. 17. 21. 167. 168 spiegeln sie sehr wahrscheinlich das Kultbild einer G.-göttin wider. Die Statue in Syrakus, Mus. Naz. (Langlotz nr. 17) wurde in der Nekropole von Megara Hyblaea gefunden; nach Langlotz ist die Große Mutter dort vielleicht als Sinnbild des sich durch die G. erneuernden Lebens aufgestellt gewesen. – Die gleichen Typen kehren in zahlreichen Terrakottafigürchen, die in Gallien gefunden wurden, wieder (s. M. Rouvrier-Jeanlin, Les figurines gallo-romaines en terre cuite au Musée des Antiquités Nationales: Gallia Suppl. 24 [Paris 1972] 156/84 nr. 306/420).

d. Mythologische Geburtsszenen. 1. Geburt der Athena. Die göttliche G.helferin Eileithyia gehörte seit frühester Zeit zur Szene der G. der Athena aus dem Haupte des Zeus (G. Loeschcke, Über Darstellungen der Athena-G.: ArchZtg 34 [1876] 108/19; R. Schneider, Die G. der Athena = AbhArchäolSemWien 1880; Cook 3, 656/739; F. Brommer, Die G. der Athena: JbZMusMainz 8 [1961] 66/83; E. B. Harrison, Athena and Athens in the east pediment of the Parthenon: AmJournArch 71 [1967] 27/58 Taf. 13/22). Eine oder mehrere Eileithyien umstehen mit geöffneten, erhobenen Händen den gebärenden Zeus. Das früheste Beispiel findet sich auf einem kykladischen Pithos (1. Hälfte 7. Jh. vC.; Tenos, Mus.: Simon 185/7 Abb. 166; Schefold 30). Kontoleon 228/31 erkennt in der sitzenden Gestalt eine weibliche Gottheit, ebenso Brommer; dieser bezeichnet sie als Metis, die Athena zur

Welt bringt. – Auf etruskischen Spiegeln umfaßt eine der Eileithyien den Oberkörper des sitzenden Zeus (3. Viertel 4. Jh. vC.; Bologna, Mus. Civ.: E. Gerhard, Etruskische Spiegel 1 [1840 bzw. Roma 1965] 67/9 Taf. 66; Kunst u. Leben der Etrusker, Ausstellungskat. Köln [1956] nr. 375 Abb. 52; Walters nr. 617), ein naturalistisches Motiv, das bei der Menschen-G. sinnvoll ist (die Gebärende wurde während der Wehen massiert; Soran. mul. 2, 3, 4 [CMG 4, 52f]), hier jedoch bei einer G. aus dem Haupt seine Bedeutung verliert u. wohl nur zur Verdeutlichung der Darstellung übernommen wurde (J. D. Beazley, The world of the Etruscan mirror: JournHellStud 69 [1949] 1/17, bes. 10: ‚a plain touch borrowed from the primitive tactics of Etruscan midwives in everyday life').

2. Geburt des Dionysos. G.helferinnen sind ebenfalls bei der G. des Dionysos aus dem Schenkel des Zeus zugegen (vgl. die Zusammenstellung bei Cook 3, 79/89); sie empfangen mit ausgestreckten Armen den kleinen Dionysosknaben. Ihre Haltung erinnert an die der G.helferinnen, die vor der Kreißenden sitzen (s. u. Sp. 194). – Ebenfalls eine Schenkel-G. des Dionysos u. nicht eine menschliche G. auf einem Gebärstuhl (so Buschan Abb. nach S. 608) ist auf dem in Pompeji gefundenen Relief dargestellt; deutlich ist das Langzepter zu erkennen, auf das sich Zeus mit dem erhobenen rechten Arm stützt. Die gebärende Semele, Mutter des Dionysos, ist allein von einer rotfigurigen Vase des späten 5. Jh. vC. bekannt: Semele liegt mit geschlossenen Augen auf einem Bett, über ihr erscheint Zeus mit dem Blitz, links trägt Hermes den Dionysosknaben davon (J. D. Beazley, Attic red-figure vase-painters 2^2 [Oxford 1963] 1343). Philostr. imag. 1, 14 beschreibt ein Gemälde mit der G. des Dionysos, das die sterbende Semele u. ihre Aufnahme in den Olymp darstellte (vgl. Jessen, Art. Semele: Roscher, Lex. 4, 676).

3. Geburt des Apoll. Die G. des Apoll ist auf einer rotfigurigen Pyxis, Anfang 4. Jh. vC., dargestellt: Leto sitzt, nur mit einem Mantel über den Knien bekleidet, auf einem Stuhl (Gebärstuhl ?). Sie umfaßt den Stamm eines Palmbaumes, hinter ihr stehen zwei Frauen, eine davon mit gelöstem Haar, vielleicht Eileithyia (B. Στατης, Πυξίς ἐξ Ἐρέτριας: EphArch 1902, 129/36 Taf. 5f; Schweitzer 84 Taf. 26, 2). Nach Hom. hymn. Apoll. 117f schlang Leto während des Gebärens ihre Arme um einen Palmbaum, doch saß sie nicht auf einem Stuhl, sondern kniete auf einer Wiese nieder.

4. Geburt des Erichthonios. Die G. des Menschen aus der Mutter Erde wurde in der Erichthonios-G. verbildlicht (Dieterich, Mithr. 143). Die Erdgöttin Ge, die sich nur mit dem Kopf u. den Armen aus dem Erdboden erhebt, überreicht der Göttin Athena den neugeborenen Knaben Erichthonios. Auf diesen Mythos führt Baur 43 die Verehrung der Athena als G.göttin zurück. Als Archetyp für die in zahlreichen Vasenbildern (Cook 3, 181/8) u. Reliefs (Helbig, Führer 1^4, 237 nr. 304) fast übereinstimmende Komposition konnte S. Papaspyridi-Karusu (Alkamenes u. das Hephaisteion: AthMitt 69/70 [1954/5] 67/94) das Relief des Alkamenes an der Statuenbasis der Athena-Hephaistos-Gruppe im Hephaisteion in Athen wahrscheinlich machen. In einem melischen Tonrelief mit der Erichthonios-G. (Berlin, Staatl. Mus. Antikenabt.: C. Curtius, Die G. des Erichthonios: ArchZtg 30 [1872] 51/7 Taf. 63; Cook 3, 182 Abb. 93) haben P. Jacobsthal u. R. Zahn (P. Jacobsthal, Die melischen Reliefs [1931] 96/8 Abb. 21) eine Fälschung des 19. Jh. vermutet.

IV. Römisch. a. Geburtsgötter. 1. Juno Lucina. Der Name der röm. G.göttin Lucina (K. Latte, Art. Lucina: PW 13, 2 [1927] 1648/51) ging, wie der der Eileithyia in Griechenland, auf andere große Göttinnen über; so vor allem auf Juno, die als Juno Lucina (C. O. Thulin, Art. Iuno 1 [Lucina]: PW 10, 1 [1918] 1115f) bald alle anderen G.gottheiten Roms verdrängte (S. Weinstock, Art. Matronalia: PW 14, 1 [1930] 2306); weitere G.götter s. o. Sp. 101/12. Ein Hain der Juno Lucina befand sich am Esquilin (Ovid. fast. 2, 435/40). In Norba (Latium) ist ein in der Kaiserzeit restaurierter Tempel der Göttin aus dem 3. Jh. vC. nachgewiesen (L. Savignoni - R. Mengarelli: NotScav 1903, 229/62; G. Moretti: ebd. 1904, 446/57). Wie in Griechenland, so ist auch aus Rom kein Kultbild der Göttin erhalten. Im Tempel zu Norba wurde, neben zahlreichen anderen ausschließlich weiblichen Votivfiguren, auch die Bronzestatuette einer stehenden Frau mit einer Blume in der linken Hand gefunden (Savignoni - Mengarelli aO. 254 Abb. 23), in der vielleicht ein Abbild der dort verehrten Juno Lucina zu vermuten ist; nach Ovid. fast. 3, 254/8 wurden ihr am 1. März, den Matronalia, Blumen dargebracht; eine ähnliche Statuette hat man als Replik einer

Kultstatue der griech. G.göttin Eileithyia gedeutet (vgl. o. Sp. 181f). Auf Münzbildern der Kaiserzeit, die sich wohl auf die Fruchtbarkeit oder auf bestimmte Entbindungen der Kaiserinnen beziehen (P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 3 [1937] 110/24), erscheint Juno Lucina ebenfalls mit einer Blume in der Hand (Lucilla: BritMusCat, Coins Rom. Emp. 4, 431 nr. 342/5; 5, 308 nr. 770) u. einem oder mehreren Kindern, die sie auf dem Arm hält oder die neben ihr stehen (Faustina II: ebd. 4, 159 nr. 1043; 532 nr. 918; 541 nr. 984; Lucilla: ebd. 4, 428 nr. 313/5; 573 nr. 1183; Julia Domna: ebd. 5, 312 nr. 787; Julia Mamaea: ebd. 6, 190 nr. 755/61). Für die Göttin selbst lassen sich zwei Typenreihen unterscheiden; die eine gibt sie stehend, die andere sitzend wieder. Die Umschriften lauten IVNO(NI) LVCINA(E) oder LVCINA(E) AVGVSTA(E). Beide Bildtypen treten auch mit anderen Legenden auf, zB. Venus, Fecunditas, Felicitas, Hilaritas, Pietas, Pudicitia; vgl. zum Münzbild der Pietas mit einem oder mehreren Kindern Th. Klauser: JbAC 2 (1959) 115/45, bes. 120. Der Typus der sitzenden Lucina spiegelt nach Overbeck 2, 155 möglicherweise das Kultbild im Lucinatempel am Esquilin wider, wogegen jedoch die zahlreichen Münzbilder des gleichen Typs mit verschiedenen Legenden sprechen. Juno Lucina erscheint ebenfalls auf dem Grabstein des Gaius Poppaeus Ianuarius (claudische Zeit: Rom, Mus. Vat.: Helbig, Führer 1⁴, 296 nr. 390; W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905] 114 nr. 8); sie steht dort unter einem mit Bändern u. einer Votivtafel geschmückten Lorbeerbaum u. hält auf dem linken Arm einen Säugling, in der rechten Hand eine *Fackel, zu ihren Seiten die Stifterin u. der Patron der Stifterin bei Opfer u. Gebet (Klauser aO. 127f). Overbeck 2, 153 erkannte in dieser Votivtafel eine Jagdtasche u. deutete deshalb die hier dargestellte Göttin als Diana Lucina.

2. *Diana Lucina.* Sie wurde, entsprechend der Artemis Eileithyia, ebenfalls als G.göttin verehrt (Th. Birt, Art. Diana: Roscher, Lex. 1, 1, 1007; G. Wissowa, Art. Diana: PW 5, 1 [1903] 328f; Wissowa, Rel.² 247/52). Ein Heiligtum der *Diana Lucina befand sich in Nemi (L. Marpurgo: NotScav 1903, 297/368; zum Kult u. zur Kultstatue A. Alföldi, Diana Nemorensis: AmJournArch 64 [1960] 137/44 u. E. Paribeni, Note on ‚Diana Nemorensis‘: ebd. 65 [1961] 55f; P. J. Riis, The cult image of Diana Nemorensis: ActArch 37 [1966] 67/75). Die dort gefundenen Weihefigürchen geben vor allem Säuglinge oder Mütter mit Kindern wieder, aber, wie auch im Heiligtum der Juno Lucina in Norba, keine G.darstellungen. Wie Juno Lucina erscheint auch Diana in ihrer Eigenschaft als G.göttin auf Münzbildern der Kaiserinnen, mit der Umschrift DIANA LUCINA auf einer Prägung für Faustina II (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 4, 380 nr. 2186), sonst überwiegend als DIANA LUCIFERA als Göttin mit Fackeln (Lucilla: ebd. 427 nr. 308/12; 569 nr. 1143/6; Faustina II: ebd. 397 nr. 86/8; 530 nr. 897/901; 539 nr. 972/6; Crispina: ebd. 765 nr. 411; 768 nr. 427; Julia Domna: ebd. 5, 159 nr. 14/9; 277 nr. 598f; 307 nr. 765; 311 nr. 782; 430f nr. 1/4; 467f nr. 204f; Plautilla: ebd. 237 nr. 420f).

3. *Di nixi.* Aus der knienden Haltung der als G.gottheiten gedeuteten drei männlichen Statuen auf dem Capitol, den di nixi (vgl. o. Sp. 178), die als Beutestücke im 2. Jh. nC. nach Rom gekommen sein sollen (Festus s. v. Nixi di [182 Lindsay]), wurde geschlossen, daß die Sitte des Gebärens im Knien auch in Rom bekannt gewesen sei (Marx 185f; Samter 8 mit Anm. 4; dagegen Latte, Röm. Rel.² 52_3: nicht Gebärende); darauf weise auch das Knien der zur Juno Lucina betenden Frauen hin: Ovid. fast. 2, 437 (Welcker 3, 190; Samter 15). Juno u. die di nixi werden von Alkmene bei der G. des Herakles angerufen (Ovid. met. 9, 293f). Darstellungen von kniend Gebärenden sind für Rom sonst jedoch nicht bekannt.

b. *Mythologische Geburtsszenen. 1. Zeus-Geburt.* Auf der sog. Ara Capitolina, der Basis einer Zeusstatue (Rom, Mus. Cap.: Helbig, Führer 2⁴, 204/6 nr. 1400), ist die G. des Zeus durch Rhea als erste Szene eines Kindheitszyklus des Gottes wiedergegeben (H. Overbeck, Zeus' G. u. Kindheitspflege in antiken Kunstdarstellungen: BerLeipzig 18, 4 [1866] 229/56). Von dem stark fragmentierten Relief ist nur noch die Gestalt der auf dem Boden lagernden Rhea erhalten, während das Zeuskind nicht mehr zu erkennen ist (Jones 276f Taf. 66 bezweifelt deshalb die Deutung der Szene als Zeus-G.). Das Neugeborene wurde vielleicht auf der zerstörten oberen Hälfte des Reliefs von einer Nymphe davongetragen, um es vor Kronos zu schützen, wie in der gleichen Szene auf der einzigen vollständig erhaltenen Darstellung einer Zeus-G. auf dem Ostfries von Lagina (2./1. Jh. vC.:

Mendel 1, 486/9 nr. 210; A. Schober, Der Fries des Hekataions von Lagina: IstForsch 2 [1933] 71f Taf. 2f). Die gebärende Rhea war vielleicht auch am Ostgiebel des Heratempels in Argos dargestellt: Paus. 2, 17, 3 (Overbeck 1, 322/5). F. Eichler, Die Skulpturen des Heraions bei Argos: ÖsterrJh 19/20 (1919) 15/153, bes. 100/2 hat es für möglich gehalten, daß sich unter den jetzt im Nat. Mus. in Athen aufbewahrten Skulpturenresten auch Fragmente einer Darstellung der Zeus-G. befinden.

2. Dionysos-Geburt. G. u. Kindheit des Dionysos sind auf zahlreichen Denkmälern der röm. Kaiserzeit dargestellt (H. Heydemann, Dionysos' G. u. Kindheit: WinckelmProgrHalle 10 [1885]; H. Philippart, Iconographie des ‚Bacchantes' d'Euripide: RevBelgePhilHist 9 [1930] 5/72, bes. 11/21 [G. des Dionysos]; A. Greifenhagen, Kindheitsmythos des Dionysos: RömMitt 46 [1931] 27/43; Matz 1, 343/5). Der Zyklus beginnt mit der G. des Zeussohnes durch Semele, einer Szene, die unter griechischen Denkmälern allein von einer rotfigurigen Vase (s. o. Sp. 185) bekannt ist. Das älteste Zeugnis bildet das nur in einem Stich des 18. Jh. überlieferte Fresko im Goldenen Haus des Nero in Rom (Matz 3 Beilage 88; Weitzmann, Myth. 48; Hermann, Bad 72f): Semele liegt sterbend auf einer Kline u. wird von drei G.helferinnen umgeben, deren eine mit dem soeben geborenen Dionysosknaben im Arm vor dem Lager kniet, um ihn zu baden. Diese Szene, jedoch ohne die kniende Helferin mit dem Neugeborenen, kehrt auf einem Sarkophagdeckel in Baltimore, Walters Art Gallery, wieder (Matz 2 nr. 95), weiterhin auf dem als Türsturz einer Kapelle eingemauerten Sarkophagdeckel in Corcolle (2. Hälfte 2. Jh. nC.: Matz 3 nr. 196), auf einem Sarkophagdeckel im Vatikan, Museo Chiaramonti (Mitte antoninischer Zeit: Matz 3 nr. 197; Helbig, Führer 1[4], 265f nr. 350) u. auf einem Relief in Ince, Blundell Hall (Matz 3 Beilage 88). Greifenhagen aO. 38/40 führt das neronische Gemälde u. die genannten Reliefs auf ein zum alexandrinischen Kunstkreis gehörendes hellenist. Original zurück, wahrscheinlich ein Gemälde; ebenso G. M. A. Hanfmann (Notes on the mosaics from Antioch: AmJournArch 43 [1939] 229/46), der für den vollständigen Zyklus mit den Szenen des Todes der Semele, der Schenkel-G. des Dionysos u. des Dionysos bei den Nymphen von Nysa ein wohl gemaltes, im 3. Jh. vC. entstandenes Vorbild annimmt. Vor allem das Fresko der Domus aurea mit der im G.- u. Todesschmerz auf ihrem Lager halbaufgerichteten Semele erinnert an das auf einem alexandrinischen Friedhof gefundene hellenist. Grabrelief einer in den Wehen gestorbenen Frau (s. o. Sp. 180f). Es ist möglich, daß eine solche Sterbeszene für den hellenist. Archetyp der Semele-Szene vorbildlich gewesen ist. Die röm. Sarkophagreliefs zeigen dagegen Semele schon sterbend zusammengesunken, wobei ihre Arme schlaff nach unten hängen. Diesen Darstellungen fehlt die fast dramatische Spannung der alexandrinischen Komposition. Möglicherweise war hier noch ein anderer Bildtypus wirksam, der eines Sterbenden auf seinem Totenbett, wie zB. in der Illustration zu Verg. Aen. 4, 663: Tod der Dido, im Codex Vat. Lat. 3229 fol. 41 (J. de Wit, Die Miniaturen des Vergilius Vaticanus [Amsterdam 1959] 90/3 Taf. 16, 1). Da die Badeszene allein in dem neronischen Fresko erscheint, vermutet Matz 3, 343/5, daß diese erst später aus einem anderen Zusammenhang übernommen worden ist. Auf dem Sarkophagdeckel in Baltimore wird der Dionysosknabe nicht, wie Hermann, Bad 73 irrtümlich meinte, von Semele in die Badeschüssel gehalten, sondern befindet sich auf dem Arm einer der drei G.helferinnen, die hinter dem Bett stehen u. deren Benennung als Eileithyien nicht sicher ist (Baur 86f). Es könnten auch die drei Parcae sein (H. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 527), die ursprünglich ebenfalls G.göttinnen waren (zum Ursprung der Parca als G.göttin s. vor allem S. Weinstock, Parca Maurtia u. Neuna Fata: Festschr. A. Rumpf [1952] 151/60 u. Tels-de Jong 67/85; Wissowa, Rel.[2] 264f; Latte, Röm. Rel.[2] 94; W. Pötscher, Art. Parcae: KlPauly 4 [1972] 509), oder, nach Greifenhagen aO. 29, sterbliche Dienerinnen. Als Eileithyia wurde dagegen von Greifenhagen aO. die am Fußende des Lagers der Semele davoneilende Frau gedeutet (ebenso Helbig, Führer 1[4], 265), von Matz jedoch als Harmonia, Mutter der Semele. Auf dem Sarkophagdeckel eines Kindersarkophags in Zagreb (früher Fiume, Castello Tersatto: Cook 3, 85f Abb. 28) ist, nach Weitzmann, Myth. 48 u. Abb. 54, die dem Tod der Semele vorausgehende Episode zu erkennen, in der Zeus mit dem todbringenden Blitz in der rechten Hand der schlafenden Semele erscheint; vgl. die rotfigurige Vase in Berkeley (s. o. Sp. 185). Auf dem linken Re-

lief des Sarkophagdeckels helfen geflügelte Eileithyien dem Zeus, wie sie auch auf etruskischen Spiegeln dargestellt worden sind. Die Szene der Semele mit Zeus tritt erst wieder in mittelalterlichen byzantinischen Handschriften als Illustration zu PsNonnos auf (Weitzmann, Myth. 46/9; ders., Survival 52f). G. des Dionysos u. Tod der Semele finden sich ebenfalls auf zwei spätantiken Denkmälern: auf einem Vorhangtuch aus Ägypten (4./5. Jh.; Paris, Louvre: H. Peirce - L. Tyler, L'art byzantin 1 [Paris 1932] 71 Taf. 101; Hermann, Bad 74_{74}) u. auf einer wohl röm. Elfenbeinpyxis (5. Jh.; Bologna, Mus. Civ.: G. Bovini-L. B. Ottolenghi, Catalogo della mostra degli avori dell'alto medio evo [Ravenna 1956] 21 nr. 7 Abb. 7; Volbach nr. 95; Hermann, Bad 74_{72}). Der Typus der soeben entbundenen Semele steht in beiden Fällen dem neronischen Fresko, u. damit wohl dem Archetypus, näher als den Sarkophagreliefs. Die Beliebtheit der G.legende des Dionysos (wohl spöttisch gemeint war das von Ktesilochos gemalte Wochenbett des Zeus: Plin. nat. 35, 140; F. A. Voigt, Art. Dionysos: Roscher, Lex. 1, 1, 1046) u. ihre weite Verbreitung scheinen auch andere G.darstellungen bestimmt zu haben.

3. *Achill-Geburt.* Die G. des Achill, des Sohnes der Nereide Thetis (Il. 18, 432/8; die jüngeren G.sagen zusammengestellt bei Fleischer, Art. Achilleus: Roscher, Lex. 1, 1, 24), folgt im Bildaufbau weitgehend der G. des Dionysos, so auf der Silberschale von Kaiseraugst (Augst, Römermuseum; Ende 4./Anfang 5. Jh.: D. E. Strong, Greek and Roman gold and silver plate [Ithaca, N. Y. 1966] 197 Taf. 59; 1. Hälfte 4. Jh.: R. Laur-Belart, Der spätröm. Silberschatz von Kaiseraugst[3] [1967] nr. 1; Römer am Rhein, Ausstellungskat. Köln [1967] 338 nr. H 9a), wo die entbindende Eileithyia mit geöffneten Händen hinter dem Lager der Thetis steht, vor dem das Neugeborene auf dem Erdboden sitzt. Vielleicht wurde hier die Sitte aufgenommen, das Neugeborene unmittelbar nach der G. auf die Erde zu legen (s. u. Sp. 193). Thetis auf dem Wochenbett, jedoch ohne Kind, erscheint auf dem Fragment einer Terrakotta-Schale aus Ägypten (5. Jh.: Weitzmann, Book illumination 56f Abb. 64). Auf dem reliefierten Rand eines Marmortisches, ebenfalls mit einem Zyklus der Kindheit des Achill (Rom, Mus. Cap.; frühes Mittelalter: Jones 45/7 Taf. 9; 4. Jh.: A. Xingopoulos, Πλάξ τραπέζης: ArchEph 1914, 70; Weitzmann, Myth. 20; ders., Book illumination 55f), ist nicht die G., sondern das anschließende erste Bad dargestellt (Hermann, Bad 75), dem die Mutter Thetis, die auf dem Bettrand sitzt, zuschaut. Auf der Tensa Capitolina (3. Jh. nC.; Rom, Pal. Cons.: Helbig, Führer 2[4], 359f nr. 1546), Bronzereliefs mit Darstellungen der Kindheit des Achill, ist die G. ebenfalls nicht wiedergegeben. Nach Weitzmann, Myth. 192f u. Book illumination 58f geht der Kindheitszyklus auf Illustrationen einer heute verlorenen griech. Achilleis zurück, die wahrscheinlich in Alexandria entstanden ist.

4. *Alexander-Geburt.* Im Alexander-Mosaik aus Baalbek (um 400; Beirut, Mus.: M. Chehab, Mosaïques du Liban: BullMusBeyrouth 14/5 [Paris 1959] 49f Taf. 22) ist ebenfalls nicht die G. dargestellt, sondern das nachfolgende erste Bad des Neugeborenen, das eine in der Beischrift als ΝΥΜΦΗ bezeichnete Helferin vornimmt (Hermann, Bad 77f), während die Mutter Olympias, auf dem Wochenbett ruhend, zusieht. Lawrence 329 wies auf die enge ikonographische Verbindung dieser Badeszene zur gleichen Darstellung des Dionysoszyklus hin. – Die Reliefs einer Gruppe von Onyxvasen julisch-claudischer Zeit (Portlandvase, London; Onyx-Alabastron, Berlin) haben ebenfalls göttliche Zeugung, G. u. Tod zum Thema. Eine G.szene ist jedoch nicht dargestellt. Die Gefäße wurden wohl nach hellenistischem Vorbild ptolemäischer Zeit aus Anlaß kaiserlicher G. gearbeitet (s. E. Simon, Die Portlandvase [1957]). Dagegen erkennt H. Möbius (Rez. zu Simon aO.: Gnomon 30 [1958] 133/7 u. ders., Die Reliefs der Portlandvase u. das antike Dreifigurenbild = AbhMünchen NF 61 [1965]) in den Reliefs verschiedene Szenen aus der griech. Mythologie, die keine Beziehungen zur G. des Augustus haben.

c. *Vita humana-Zyklen auf Sarkophagen.* Die Darstellungszyklen dieser Sarkophage, die vor allem für Kinder bestimmt waren, beginnen überwiegend mit der Szene einer wie nach der G. erschöpft sitzenden Mutter, die dem ersten Bad ihres Kindes zusieht, oder einer Mutter mit einem Säugling auf dem Schoß; es schließen sich Lehr- u. Erziehungsszenen an. Diese Sarkophaggruppe wurde zuerst von Wernicke zusammengestellt; ihm folgten weitgehend H.-I. Marrou: RevArch 4 (1933) 163/73; ders., ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ (Grenoble 1938 bzw. Roma 1964) 28/36; F.

Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des romains (Paris 1966) 334/9. Die G. des Kindes ist auf den Sarkophagen offenbar nicht dargestellt worden. Allein ein Wannensarkophag in Rom, Mus.Naz. (R. Paribeni, Le terme di Diocleziano e il Museo Nazionale Romano² [Roma 1932] 75 nr. 93 [535]) zeigt nach Wernicke 221/3, ebenso Dieterich, Erde 12, in der Mittelzone eine G. mit der auf einer Kline liegenden Mutter; darunter ist auf dem Boden ein wie leblos auf den Rücken gefallener nackter Knabe zu erkennen. Hierfür hat man auf den röm. Ritus hingewiesen, nach dem das Neugeborene auf diese Weise in den Schutz der Mutter *Erde (I. Opelt: o.Bd. 5, 1142f) gegeben wurde (Wernicke 221; Dieterich, Erde 12_1; Samter 3_2 zweifelt die Szene als G. an, da der Knabe wie hingefallen unter dem Bett liege; zum Ritus vgl. Marquardt 83_5; Dieterich, Erde 6/21; H. Wagenvoort, Roman dynamism [Oxford 1947] 146; M. Kaser, Röm. Privatrecht 1 [1950] 57_2; Latte, Röm. Rel.² 95; F. W. Lenz, Ein übersehener G.ritus in Ovids Ibis: Eranos 51 [1953] 157/9; ägyptischen Ursprung des Ritus nimmt Hermann, Bad 77_{87} an; vgl. auch o. Sp. 116); von dort hob es der Vater auf u. erkannte damit die Vaterschaft an (Blümner, Röm. Priv. 301_4; vgl. für den ähnlichen ägyptischen Ritus Brunner 193). Nicht eine G.-szene, sondern eine Prothesis, die Darstellung des heroisierten Toten, ist nach Marrou, ANHP aO. 34/6 u. Cumont aO. 338f im Mittelfeld des Sarkophages wiedergegeben. Die Kline umstehen auch nicht G.helferinnen u. Eileithyia mit der geburtslösenden Geste der geöffneten Hand (Wernicke 213), sondern acht Musen; einige sind deutlich durch Federn im Haar gekennzeichnet. Cumont aO. 339 deutet sie als die Herrinnen der acht Sphären, M. Wegner (Die Musensarkophage = Die antiken Sarkophagreliefs 5, 2 [1966] 50 nr. 126 Taf. 146a) als acht Musen, die den Verstorbenen als neunte Muse in ihren Kreis aufnehmen. Drei der acht Gestalten, die Gruppe am Kopfende, sind jedoch deutlich als männliche Personen zu erkennen. Es ist deshalb zu erwägen, ob hier nicht allein die hinter der Kline stehenden Frauen, die die Federn im Haar tragen, als Musen zu deuten sind, die übrigen aber als trauernde Angehörige. Obwohl diese Szene im Bildschema auch an G.darstellungen erinnert, zB. G. des Dionysos: o. Sp. 189/91, wird man sie jedoch nicht zu ihnen rechnen können.

d. Grabrelief auf der Isola Sacra. Als Bildtypus in der röm. Kunst sonst nicht nachweisbar ist die G.szene (Abb. 4) eines auf der Isola Sacra, einer Nekropole Ostias, gefundenen Terrakottareliefs, das dort über dem Eingang eines Hypogäums angebracht ist (J. W. Crous: Antike 19 [1943] 30/62, bes. 52f Abb. 19; G. Calza, La necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra [Roma 1940] 249 Abb. 148; M. Floriani Squarciapino: BullCom 76 [1956/8] 183f Taf. 1, 1; R. Calza - E. Nash, Ostia [Firenze 1959] Taf. 155). Es zeigt eine Heb-



Abb. 4. Ostia, Isola Sacra. Relief von einem Hypogäum (Umzeichnung nach Calza-Nash).

amme, die einer vor ihr auf dem Gebärstuhl sitzenden Frau hilft. Dahinter steht eine zweite G.helferin, die den Oberkörper der Kreißenden umfaßt. Dieser Bildtyp begegnet ähnlich in ägyptischen G.darstellungen u. auf griechischen Denkmälern (die G.helferin, die den Oberkörper umfaßt, zB. auch in Darstellungen der Athena-G. auf etruskischen Spiegeln). Man wird aber hier wohl kaum eine ikonographische Abhängigkeit dieser Darstellungen voneinander vermuten dürfen; eher möchte man annehmen, daß die gleiche Situation auf dem Gebärstuhl auch zu einem gleichen Bildaufbau geführt hat. Vielleicht war die Hebamme, so vermutet Crous, die Frau eines Arztes, der im zweiten Relief an demselben Grabbau einen vor ihm sitzenden Patienten zur Ader läßt (Calza aO. 251 Abb. 149). Beide haben, wie es auch sonst auf der Isola Sacra festzustellen ist, ihre Berufe an ihrem Grab darstellen lassen. – Das bei Sigerist nach S. 498 abgebildete Relief (2. Jh.?) einer Frau auf einem Gebärstuhl, umgeben von zwei Helferinnen, die die Gebärende unterstützen, u. zwei weiteren, die vor ihr knien, zeigt die G.szene frontal u. in einer so realistischen Wiedergabe, wie sie sonst in der antiken Kunst nicht bekannt ist.

e. Votivgaben des Sabazioskultes. Von den bronzenen Sabazioshänden (2./4. Jh.), den vor allem in Westeuropa gefundenen Weihegaben, die nach Ch. Blinkenberg, Archäologische Studien (Kopenhagen 1904) 102 die hilfreiche göttliche Macht symbolisieren, zeigen einige, neben den zahlreichen apotropäisch wirkenden Tieren u. anderen Darstellungen, auch die Szene einer Mutter, die sich über ihr Kind beugt (Blinkenberg aO. 74/7 nr. 8/18; Roscher, Lex. 10, 246 Abb. 4; Master bronzes from the classical world, Ausstellungskat. Fogg Art Museum, Cambridge, Mass. [1967] 311 nr. 313; Römer am Rhein, Ausstellungskat. Köln [1967] 248f nr. C 216f; D. Kent Hill, A bronze hand of Sabazios: Essays in memory of K. Lehmann [New York 1964] 132/5). Es sind Votivgeschenke, die als Dank für eine glückliche G. dargebracht wurden (Weinreich 16/8); Sabazios als G.gott s. o. Sp. 54. Dem gleichen Kultkreis wird man eine Bronzegruppe in Boston, Museum of Fine Arts (150/250 nC.: Master bronzes aO. 281 nr. 274; Cat. Greek, Etruscan and Roman bronzes in the Museum of Fine Arts, Boston [1971] 111 nr. 118 als ‚pantheistische Göttin' bezeichnet), wohl ebenfalls eine Votivgabe, zuweisen dürfen: eine auf der Kline liegende Frau beugt sich über ihr Kind; sie ist bekleidet mit Chiton u. Himation u. hat auf dem Kopf eine phrygische, weit in den Nacken hängende Mütze (die gleiche Kopfbedeckung trägt Sabazios auf einer Bronzeplatte in Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek; Th. Klauser: RendAccLinc 365 [1968] 78f Taf. 10). Beide sind von den gleichen Attributen umgeben, mit denen auch die Sabazioshände u. die Kopenhagener Bronzeplatte versehen sind.

V. Gandhara-Kunst. Vielleicht in Anlehnung an eine hellenist. G.darstellung, möglicherweise an die des Dionysos aus dem Schenkel des Zeus, ist in der Gandhara-Kunst der Bildtypus für die wunderbare G. des zukünftigen Buddha aus der Hüfte der Königin Maya entstanden. Mehrere Reliefs aus dem 2./5. Jh. zeigen die Königin an einen Baum gelehnt u. umgeben von zahlreichen Gottheiten; aus ihrer Hüfte richtet sich ein Knabe empor, der von einem G.helfer (Brahma oder Indra) in ein Tuch aufgenommen wird; eine G.helferin stützt den Oberkörper der Gebärenden (H. Ingholt, Gandharan art in Pakistan [New York 1957] nr. 13/5; 5000 Jahre Kunst in Pakistan, Ausst.-Kat. Darmstadt u. a. [1962/3] nr. 140/2; Kat. Museum für Indische Kunst, Berlin, Staatl. Mus. Preuß. Kulturbesitz [1971] nr. 65). Die frühesten Beispiele gehören noch der 1. Periode (150/241) an, der Zeit des starken hellenist.-röm. Einflusses (A. J. Bernet Kempers, Die Begegnung der griech.-röm. Kunst mit dem indischen Kulturkreis = HdbArch 2 [1954] 455/82). Mögliche ikonographische Parallelen zum Dionysos-Zyklus sind auch in der anschließenden Darstellung des ersten Bades des Neugeborenen zu erkennen (Ingholt aO. nr. 16; 5000 Jahre Kunst in Pakistan aO. nr. 144), das zwei Ammen vornehmen, die zu beiden Seiten einer Badeschüssel knien, in der das Kind steht. Es ist die gleiche Szene, die auch in die christl. Kunst, zusammen mit der G.szene, von antiken Vorbildern übernommen wird.

VI. Zusammenfassung. In der antiken Kunst ist die menschliche G. in verschiedenen Zusammenhängen dargestellt worden: 1) bei Votivgaben u. Apotropaia, wodurch deren Bestimmung gekennzeichnet wurde; 2) auf Grabreliefs, um auf die Todesursache der Verstorbenen hinzuweisen; 3) in mythologischen Szenen, in die man oftmals nur Einzelheiten des menschlichen G.vorganges übertragen hat, um das Geschehen zu verdeutlichen (Athena-G. u. Schenkel-G. des Dionysos). Eine Ausnahme bildet das Relief von der Isola Sacra, wo mit der G.szene Beruf u. Stand der Grabbesitzerin veranschaulicht werden sollten. – Während das Hocken der Gebärenden auf dem Boden nur bei Darstellungen in Kleinasien u. in Ägypten, das Knien hingegen in Griechenland u. wohl auch in Ägypten zu beobachten ist, läßt sich die Verbreitung der beiden häufigsten Bildtypen, die G. auf einem Gebärstuhl oder liegend auf einer Kline, geographisch nicht näher eingrenzen. Ein bestimmter ikonographischer Typus für die G.szene hat sich in einigen Denkmälergruppen herausgebildet, so bei den ägyptischen Tempelreliefs, vor allem auch bei den in großer Zahl hergestellten Votivgaben; ein bestimmter Typus der Darstellung scheint sich ebenfalls innerhalb der mythologischen G.- u. Kindheitszyklen entwickelt zu haben. Viele G.darstellungen auf Sepulkraldenkmälern u. als Weihgaben spiegeln dagegen den individuellen Anlaß so weitgehend wider, daß man offenbar keiner besonderen Bildtradition gefolgt ist.

B. Christlich. G.darstellungen in der frühchristl. Kunst bleiben überwiegend auf ein Thema begrenzt, auf die G. Christi. Erst aus

späterer Zeit sind atl. G.szenen als Illustrationen zum biblischen Text erhalten. Auch in der Buchmalerei treten dann in mittelbyzantinischer Zeit G.bilder zu mythologischen Erzählungen auf, die weitgehend an die entsprechenden antiken Bildtypen anknüpfen.

I. Weströmisch. a. Sepulkralkunst. Die frühchristl. Kunst Roms stellte nicht den Vorgang der G. Christi dar, sondern veranschaulichte das Erscheinen des göttlichen Kindes in der Welt durch andere Szenen. Dazu gehörte, neben der Taufe Christi, besonders die schon in vorkonstantinischer Zeit auftretende u. in der Katakombenmalerei wie auch in der Sarkophagplastik häufige Szene der Anbetung der Magier (nach Wellen 27_{21} auf 18 Katakombenfresken u. auf ca. 80 Sarkophagen; zur Magieranbetung s. Kehrer; Vezin; Aurenhammer 117/27; A. Weis, Art. Drei Könige: Lex. christl. Ikon. 1 [1968] 539/49). Sie bleibt unberücksichtigt, da sie den hier gegebenen, thematisch begrenzten Rahmen überschreitet. Auf das G.geschehen unmittelbar weist die Szene der Hirten bei dem Christuskind in der Krippe hin; sie ist zuerst aus konstantinischer Zeit bekannt. Die frühesten Darstellungen zeigen: 1. Das Christuskind liegt gewickelt in einer Krippe, umgeben von ein oder zwei Hirten, die mit dem Ausdruck des Staunens u. Erkennens ihre Hand erheben; hinter der Krippe stehen Ochs u. Esel, die sich zum Kind beugen: a) Città del Vaticano, Mus. Pio Crist. Sarkophagdeckel. 1. Drittel 4. Jh.: Wilpert, Sarc. 1, 8, 4; Repert. christl.-ant. Sark. 1 nr. 13; Schmid nr. 4. – b) Rom, Mus. Naz. Sarkophagdeckel. 1. Drittel 4. Jh.: Wilpert, Sarc. 1, 127, 2; Repert. christl.-ant. Sark. 1 nr. 771. – c) Rom, Cimitero dei SS. Marcellino e Pietro, verschollen. Fragment eines Sarkophagdekkels. Nach Inschrift in das Jahr 334 datiert: Wilpert, Sarc. testo 2, Abb. 175; Repert. christl -ant. Sark. 1 nr. 649; Schmid nr. 2. – 2. Hirtenanbetung u. Magieranbetung nebeneinander: a) Città del Vaticano, Mus. Pio Crist. Fragment eines Sarkophagdeckels (Abb. 5). 1. Drittel 4. Jh.: Wilpert, Sarc. 1, 115, 2; Repert. christl.-ant. Sark. 1 nr. 11; Schmid nr. 3. – b) Città del Vaticano, Mus. Pio Crist. Sarkophagdeckel. 2. Drittel 4. Jh.: Wilpert, Sarc. 2, 249, 11; Repert. christl.-ant. Sark. 1 nr. 135; Schmid nr. 6. – c) Rom, Basilica dei SS. Nereo ed Achilleo. Fragment eines Friessarkophags (?). 3. Viertel 4. Jh.: Wilpert, Sarc. 2, 225, 2; Repert. christl.-ant. Sark. 1 nr. 527. – 3. Hirten- u. Magieranbetung verschmelzen zu einer Szene. Von Kehrer 21 als ,Kombinations-Typus' bezeichnet; die Szene wird erweitert durch ein Stalldach über der Krippe, der sich Hirten, Tiere u. Magier zuwenden. Die Gottesmutter, die bei den Hirtenszenen in den Gruppen 1 u. 2 nicht erscheint, wurde aus der Magieranbetung übernommen. Sie sitzt jetzt neben der Krippe, wendet sich jedoch oftmals wie unbeteiligt vom Kind ab; ihre Hand greift mit der Gebärde der Trauer oder des Nachdenkens (Neumann 125/8. 136/40) in die über den Kopf gezogene Palla: a) Syrakus, Mus. Naz. Sarkophagdeckel. Um 340: Wilpert, Sarc. 1, 92, 2; Schmid nr. 16; Volbach-Hirmer Taf. 37. – b) Città del Vaticano, Mus. Pio Crist. Fragment eines Sarkophagdeckels. Letztes Drittel 4. Jh.: Wilpert, Sarc. 1, 151, 1; Repert. christl.-ant. Sark. 1 nr. 28c; Schmid nr. 15. – c) Rom, Campo Santo Teutonico. Fragment eines Sarkophagdeckels. Letztes Drittel 4. Jh.: Wilpert, Sarc. 2, 201, 5; Repert. christl.-ant. Sark. 1 nr. 907; Schmid nr. 13. – d) Città del Vaticano, Mus. Pio Crist. Fragment eines Sarkophagdeckels. Gruppe der Magier weggebrochen. Letztes Drittel 4. Jh.: Wilpert, Sarc. 2, 224, 3; Repert. christl.-ant. Sark. 1 nr. 170; Schmid nr. 19. – e) Ancona, Mus. Dioces. Deckel eines Stadttorsarkophags. Ende 4. Jh.: Wilpert, Sarc. 1, 14, 3; Sansoni nr. 3; Schmid nr. 12. – f) St. Maximin, Krypta. Sarkophagdeckel. Ende 4./Anfang 5. Jh.: Le Blant, Gaule nr. 214 Taf. 56, 1. – g) Arles, Musée Lapidaire. Fragment eines zweizonigen Riefelsarkophags. Ende 4. Jh.: Le Blant, Arles nr. 24 Taf. 18, 1; Wilpert, Sarc. 2, 198, 1; Schmid nr. 10. – h) Arles, Musée. Zweizoniger Riefelsarkophag. Ende 4. Jh.: Le Blant, Arles nr. 28 Taf. 21; Wilpert, Sarc. 2, 198, 3; Benoît 32, 1. 33, 1; Schmid nr. 9. – i) Mantua, Kathedrale. Sarkophagdeckel. Ende 4./Anfang 5. Jh.: Wilpert, Sarc. 1, 30; Sansoni nr. 9; Schmid nr. 8. – k) Mailand, S. Celso. Sarkophagfront. 5. Jh.: Wilpert, Sarc. 2, 243, 6; Schmid nr. 7. – Die überwiegende Zahl dieser Darstellungen



Abb. 5. Città del Vaticano, Mus.Pio Crist. Fragment eines Sarkophagdeckels (nach Smith).

befindet sich auf den Deckeln von Sarkophagen, die sich für eine Anordnung erzählender, vielfiguriger Szenen besonders gut eigneten u. auch bei paganen antiken Sarkophagen häufig dafür verwendet wurden. Die frühesten G.darstellungen auf Sarkophagen gehören dem 1. Drittel des 4. Jh. an; erst seit dem 2. Drittel des 4. Jh. verbindet sich die G.szene mit der Gruppe der Magier (Usener 294 nahm aus liturgischen Gründen einen Beginn der Darstellungen der G. Christi in Rom nicht vor dem 3. Jahrzehnt des 4. Jh. an; Lietzmann, Gesch. 3, 321/9; K. Holl, Ursprung des Epiphaniefestes: Ges. Aufsätze z. Kirchengesch. 2 [1928] 123/54; R. H. Bainton, Die Ursprünge des Epiphaniasfestes: Bild u. Verkündigung, Festschr. H. Jursch [1962] 9/20). – In der dritten Gruppe ist ein Bildschema erkennbar, das an G.darstellungen auf antiken Denkmälern erinnert. Diese Beziehung ist jedoch nur scheinbar. Die Entwicklung der Komposition zeigt, daß die Gestalt der sitzenden Maria aus der Magieranbetung übertragen u. erst nachträglich mit dem Kind in der Krippe in eine bildliche Verbindung gebracht wurde. Es ist möglich, daß man für diese Szene auf den Bildtypus der erschöpft sitzenden Wöchnerin zurückgegriffen hat (Schmid 63), wie er in der profan-antiken Sarkophagkunst zB. von den vita humana-Zyklen (s.o. Sp. 192f) bekannt war. In der frühchristl. Sepulkralkunst Roms läßt sich bisher kein Denkmal nachweisen, das die Gottesmutter neben der Krippe sitzend zeigt, ohne daß nicht gleichzeitig die Magier in die Szene einbezogen wären. Das läßt darauf schließen, daß Magier u. Gottesmutter erst nachträglich dem Christuskind in der Krippe zugeordnet worden sind. Das Relief vom Sarkophagdeckel in Mantua (3i), das als eine Ausnahme gelten könnte, läßt deutlich die Szene als Verkürzung eines wohl zweizonigen Vorbildes erkennen, wie zB. auf den Sarkophagen 3g u. 3h, wo das untere Bildfeld die sternsuchenden Magier einnehmen. Auch der Stern über dem Krippendach auf dem Sarkophag in Mantua weist auf eine ursprünglich zugehörige Magierszene hin (Schmid 67). Die wichtigsten Bildelemente für die G. Christi in der frühchristl. Kunst sind das Christuskind in der Krippe sowie Ochs u. Esel. Auf diese beschränken sich das Fresko im Arkosolbogen der S. Sebastiano-Katakombe in Rom (2. Hälfte 4. Jh.: G. B. de Rossi: BullArchCrist 1877, 141 Taf. 2; Schmid nr. 1) mit dem nimbierten Brustbild eines jungen Mannes (Christus?) über der Krippe mit den Tieren u. das Relief im Giebelfeld des Deckels vom Mailänder Stadttorsarkophag, wo die Tiere zu beiden Seiten der Krippe mit dem Christuskind lagern (theodosianisch: Wilpert, Sarc. 2, 189, 2; J. Kollwitz, Probleme der theodosianischen Kunst: RivAC 39 [1963] 191/233; Sansoni nr. 1); hinter der Krippe stehen sie auf der Seitenwand eines Sarkophages (Bruchstück) aus Rom, 4. Jh., Berlin, Staatl. Mus. (W. F. Volbach, Erwerbungsbericht: Amtl. Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen 38, 9 [1917] 235 Abb. 75). Zu beherrschenden Figuren der G.szene wurden Ochs u. Esel auf dem Fresko in der Kammer A des Hypogäums in S. Maria in Stelle (Ende 4./Anfang 5. Jh.). Das Bildfeld ist von den beiden hintereinander stehenden Tieren fast vollkommen ausgefüllt, so daß kaum Raum für die Krippe bleibt; Maria u. Joseph sind nicht zu erkennen (J. M. C. Toynbee, The early christian paintings at Santa Maria in Stelle near Verona: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 [1970] 649 Taf. 1; W. Dorigo, L'Ipogeo di Santa Maria in Stelle in Val Pantena [Verona]: Saggi e memorie di storia dell'arte 6 [1968] 18 Abb. 8). Als Vorlage könnte eine G.szene mit den beiden auf einer Seite der Krippe stehenden Tieren gedient haben wie auf den Sarkophagen 3a/c. g/i. Trotz des schlechten Erhaltungszustandes des Freskos wird man diese Szene ebenfalls zu den verkürzten G.darstellungen rechnen dürfen. – Ochs u. Esel, die nicht in den G.erzählungen der Evangelien erwähnt sind, jedoch bereits im 4./5. Jh. in diesem Zusammenhang bekannt waren, gehören stets zum Bild der G. Christi, vgl. zB. Hieron. ep. 108, 10 (CSEL 55, 316); in der apokryphen Evangelienüberlieferung zuerst im Evangelium des PsMatthäus (8./9. Jh.) 14 (211f de Santos Otero); vgl. Hennecke-Schneem. 1, 303. 306. Eine mögliche pagane Parallele ist auf dem Fragment eines Prometheus-Sarkophags zu erkennen: über den von Prometheus geschaffenen Menschen beugen sich Ochs u. Esel (Robert, Sark. 3, 3 nr. 354; O. Raggio, The myth of Prometheus: JournWarbInst 21 [1958] bes. 44/53). Da jedoch die beiden Tiere, nach Robert ebenfalls Schöpfungen des Prometheus, allein auf diesem Sarkophag mit dem antiken Schöpfungsmythos verbunden sind, wird man in diesem Fall kaum einen Einfluß der paganen Kunst auf die christl. G.szenen annehmen dürfen. Mit größerer Wahrschein-

lichkeit liegt eine literarische Anregung vor, wohl durch Jes. 1, 3: der Ochs kennt seinen Besitzer u. der Esel die Krippe seines Herrn. Vor allem diese Jesaja-Stelle ist, wie auch Hab. 3, 2, oftmals von den Kirchenvätern als atl. Weissagung auf die G. Christi bezogen worden (H. Leclercq, Art. Âne: DACL 1, 2, 2047/59; bes. J. Ziegler, Ochs u. Esel an der Krippe. Biblisch-patristische Erwägungen zu Jes. 1, 3 u. Hab. 3, 2 [LXX]: MünchTheolZ 3 [1952] 385/402; I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 590f; Wellen 20. 28_{34}). – Die enge Verbindung von Ochs u. Esel mit der G. Christi zeigt ein Relief von der Schmalseite eines Sarkophages in Arles, St. Trophime (Le Blant, Arles nr. 32 Taf. 26; Wilpert, Sarc. 2, 242, 1; Benoît nr. 45). Dort sind die Tiere in die Magieranbetung einbezogen, sie lagern zu Füßen der sitzenden Gottesmutter, die das Christuskind auf dem Schoß hält. Auf einen zweiten gallischen Sarkophag mit der gleichen Szene in Paris, Musée St. Germain-en-Laye, weist Wellen 29_{42} hin. – Für die einzelnen Bildelemente der G. Christi (Hirten, Krippe, Stalldach, sitzende Mutter) ergeben sich zahlreiche Parallelen aus bukolischen Darstellungen der röm. antiken Kunst. Zu diesem Bilderkreis gehören auch einige Sarkophagfragmente mit einem Hirten u. einer sitzenden Frau mit Kind, die Wilpert als Darstellungen der Hl. Familie gedeutet hat (Sarc. 2, 280/2 Taf. 221, 1. 3; dieser Deutung schließt sich an E. Kirschbaum, La madonna nell' antichità cristiana: Mater Christi [Roma 1958] 439). Grabar, Iconography 36 Abb. 93 erkennt in dieser paganen Hirtenidylle einer Frau mit Kind eine mögliche Vorlage für den Bildtypus der Gottesmutter als Theotokos Hodegetria. – Für die Gruppe der Hirten vor dem Neugeborenen, besonders auf dem Fragment des Sarkophagdeckels vJ. 343 (1c), wurde eine ikonographische wie inhaltliche Parallele zu der Auffindung von Romulus u. Remus durch die Hirten vermutet (Schmid 80; Aurenhammer 108), zB. das Relief an der Ara Casali im Vatikan (Helbig, Führer[4] 1 nr. 268), das Romulus u. Remus bei der Wölfin mit zwei erstaunt hinzutretenden Hirten zeigt. Für einzelne Motive der Szene der G. Christi sind Anlehnungen an antike Vorbilder unverkennbar, umso auffallender bleibt, daß die frühchristl. Kunst Roms nicht auf pagane G.szenen zurückgriff. Vielleicht sollte ein naheliegender Vergleich mit den wohl noch allgemein bekannten Bildern der G. eines heidn. Gottes vermieden werden. Daß derartige Vergleiche scharf zurückgewiesen wurden, zeigen die polemischen Ausführungen der Kirchenväter (Iustin. dial. 67, 2; 69, 2. 3; 70, 1. 2; vgl. Usener 77 f_{23}). Eine Ausnahme bildet wohl das Fragment eines Sarkophagdeckels in Rom, Palazzo Doria Pamphili, Galleria (Wilpert, Sarc. 2, 204, 2; Repert. christl.-ant. Sark. 1 nr. 949). Dort liegt Maria auf einer Kline u. hält in ihrem Arm das Kind, das sich der Mutter zuwendet, während sich von links die Magier mit ihren Gaben nähern. Die auf einer Kline liegende Maria mit dem Kind erinnert an die Mutter-Kind-Darstellungen auf den Votivgaben des Sabazioskultes (s. o. Sp. 195). Allem Anschein nach ist für das dem Bildhauer dieses Sarkophagdeckels vielleicht neue christl. Thema aber nicht eine G.szene aus der heidn. Götterwelt maßgeblich gewesen, sondern eine G.szene aus dem profanen Bereich.

b. Kleinkunst. Auf eine ikonographische Abhängigkeit von dem in der Sepulkralkunst ausgebildeten Schema der Darstellung der G. Christi weist das Elfenbeinrelief im Museum von Nevers (Anfang 5. Jh.: Volbach nr. 114) hin: durch die Bögen einer gemauerten Arkadenarchitektur beugen sich Ochs u. Esel zum Christuskind in einer ebenfalls gemauerten Krippe herab; rechts daneben vor einem ähnlichen Architekturhintergrund die Magieranbetung. Die G.szene ist hier wie in dem Fresko in der S. Sebastiano-Katakombe u. dem Giebelrelief des Mailänder Stadttorsarkophags auf die wichtigsten Bildelemente reduziert. Das Mauerwerk des Hintergrundes u. der Krippe sowie der Bildaufbau verbinden die Elfenbeintafel in Nevers mit der G.szene auf dem fünfteiligen Elfenbeindiptychon in Mailand (2. Hälfte 5. Jh.: Volbach nr. 119; Volbach-Hirmer Taf. 100). Hier sitzen jedoch Maria u. Joseph zu beiden Seiten der Krippe, die, wie auf den Sarkophagreliefs der Gruppe 3, unter einem Stalldach steht. Joseph hält eine Säge, wohl als Hinweis auf seinen Beruf als Zimmermann (Mc. 6, 3; Mt. 13, 55). Die Sepulkralkunst hatte Joseph nicht in die G.szene einbezogen. Vielleicht ist seine Anwesenheit in diesen Elfenbeinreliefs auf den, auch in den übrigen Szenen zu beobachtenden, stärkeren Einfluß der apokryphen Kindheitserzählungen zurückzuführen, in denen Joseph mehr Bedeutung zuerkannt ist als in den Evangelien. Über die Gestalt des Joseph in der frühchristl. Kunst P. Testini, Alle origine dell'iconografia di Giuseppe di Nazareth: RivAC 48 (1972) 271/347, bes. 313/33 (Joseph in

G.szenen). Dem Mailänder Diptychon nächst verwandt sind die Seiten eines Elfenbeinkästchens in London, von Volbach nr. 118 Anfang 5. Jh. datiert, von J. Beckwith, The Werden casket reconsidered: ArtBull 40 (1958) 1/11 dagegen als karolingische Kopie eines spätantiken Elfenbeinreliefs bezeichnet, dem auch das Mailänder Diptychon gefolgt sei. Die G.szenen sind fast identisch, auf dem Werdener Kästchen fehlt nur die gemauerte Hintergrundarchitektur. – Den G.darstellungen der 3. Gruppe der Sarkophage folgt eine langobardische Bronzeplatte (8. Jh.: W. F. Volbach, Mittelalterliche Bildwerke aus Italien u. Byzanz = Staatl. Mus. Berl. Bildwerke des Kaiser Friedrich-Museums[2] [1930] 153f). Krippenszene u. Magieranbetung sind miteinander verbunden; am rechten Rand hinter den Magiern sitzt, korrespondierend zur Maria neben der Krippe, Herodes (Jursch 63). – Weitere Denkmäler der Klein- wie auch der Monumentalkunst im weströmischen Bereich zeigen für die Szene der G. Christi einen überwiegend oström. Einfluß; sie werden deshalb im folgenden Abschnitt behandelt. Zur Lokalisierung u. stilgeschichtlichen Einordnung der Elfenbeinreliefs s. J. Kollwitz, Art. Elfenbein: o. Bd. 4, 1106/41.

II. Oströmisch. a. Marmorrelief von Naxos. Die früheste bekannte Darstellung der G. Christi zeigt das Fragment eines Marmorreliefs (Athen, Byz.Mus.: G. Soteriou, Guide du Musée Byzantine d'Athènes [Athen 1932] 39f Abb. 19), nach J. Kollwitz, Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit = Stud. z. spätantiken Kunstgesch. 12 (1941) 184/7 Taf. 54 vom Anfang des 5. Jh. Es ist zugleich die kürzeste Bildformulierung der G.szene, die die oström. Kunst kennt: Ochs u. Esel neigen sich zum Kind in der Krippe, die Szene wird von zwei hohen Bäumen gerahmt. Auf dem Bildfeld darüber, von dem allein die untere Zone erhalten ist, war wohl ehemals der Weg nach Bethlehem oder die Flucht nach Ägypten dargestellt. Das Marmorrelief unterscheidet sich in dieser Kurzfassung der G.szene auffallend von den anderen oström. Denkmälern, die die G.szenen überwiegend als Wochenbettdarstellung wiedergeben. Man möchte deshalb vermuten, daß auch die Szene auf dem Relief ursprünglich weitere Figuren umfaßte, die vielleicht zu Seiten des erhaltenen Fragments ihren Platz hatten. Auf den Goldmedaillons aus Kpel, bei denen eine ähnliche Kurzfassung der G.szene zu beobachten ist, wurde die Anzahl der Figuren offensichtlich allein aus Platzmangel reduziert (s.u. Sp. 209; dagegen Ristow, G. Christi 19_{29}). Es ist hervorzuheben, daß, wie dieses früheste Beispiel zeigt, in der oström. Kunst von Anfang an die Szene der G. Christi nicht isoliert, sondern stets in einen christologischen Zyklus einbezogen worden ist. Das steht im Gegensatz zu weströmischen Denkmälern, wo zunächst das Kind in der Krippe umgeben von Ochs u. Esel u. den Hirten als unabhängige Bildform für die G. Christi entstand u. sich erst später mit anderen Szenen verbunden hat.

b. Rabbula-Codex. Eine ikonographische Sonderstellung nimmt die Randminiatur der Kanontafel fol. 4b im Rabbula-Codex (Florenz, Bibl. Laur. Plut. 1, 56) ein, einer syrischen Handschrift aus dem J. 586, mit der sitzenden Maria vor der Krippe; hinter dieser steht Joseph; Ochs u. Esel fehlen; sie sind auch nicht, wie man vermuten könnte, beim nachträglichen Beschneiden des Codex verlorengegangen (C. Cecchelli - G. Furlani - M. Salmi, The Rabbula Gospels [Olten 1959] 54f). Hinter der Krippe wölbt sich ein baldachinartiger Kuppelbau, in dem ein Zusammenhang mit der G.kirche in Bethlehem gesehen wurde (Ristow, Art. G. 643). Eine ähnliche Kuppelarchitektur über der Szene der Frauen am Grabe auf der Ampulle Bobbio 15 (Grabar, Ampoules Taf. 45) u. auf dem Holzkästchen von S. Sanctorum, Rom (v. Matt - Daltrop - Prandi Taf. 66f), wohl als Hinweis auf die Kuppel der Anastasisrotunde in Jerusalem zu deuten. Über dieses architektonische Detail geht jedoch die Beziehung der G.szene im Rabbula-Codex zu anderen Denkmälern Palästinas nicht hinaus. Zur zeitlichen Einordnung der Miniaturen u. ihrer Lokalisierung s. Wellen 35f; dagegen Cecchelli-Furlani-Salmi aO. 27.

c. Eulogien aus dem Heiligen Land. 1. Pilgerampullen. Auf einigen der im 6. Jh. in Palästina hergestellten Pilgerflaschen ist auch die G. Christi dargestellt: in dem mittleren der sieben Medaillons der Ampulle Monza 2, in einem Randmedaillon der Ampulle Bobbio 19; auf den Ampullen Bobbio 17 u. 18 sind die G.medaillons zerstört (Grabar, Ampoules 52f Taf. 5 u. 7. 50 u. 52. 46. 47). In den übrigen Medaillons erscheinen biblische Szenen, die auf die im Hl. Land verehrten Stätten hinweisen. Die G.szene (Abb. 6) zeigt Maria liegend, die Hand wie zum Sprechen erhoben, ihr gegenüber Joseph, den Kopf sinnend in die Hand gestützt; beide wenden sich nicht der



Abb. 6. Monza, Domschatz. Ampulle aus Palästina, Detail (nach Smith).

Krippe zu. Diese ist im oberen Bildfeld über einer halbrunden, wohl die G.höhle andeutenden Wellenlinie zu erkennen; über dem gewickelten Kind die beiden Tiere u. der Stern. Unterhalb der Krippe befindet sich eine bogenförmige Tür mit zwei Gittern als Türflügel; sie deutet den Eingang zur G.grotte in der G.kirche zu Bethlehem an (Grabar, Ampoules 53). Auf einem bislang unveröffentlichten Fragment einer palästinensischen Ampulle im F. J. Dölger-Institut, Bonn (Th. Klauser danke ich für die Erlaubnis, die Ampulle hier einbeziehen zu dürfen), ist die G. Christi wesentlich ausführlicher dargestellt; sie nimmt das ganze obere Bildfeld der Ampulle ein. Unter dem Kind in der Krippe ist wiederum die gitterartige Tür zu erkennen, die jedoch in eine dreibogige Architektur einbezogen ist. Deutlicher als in den kleineren Medaillons in Monza u. Bobbio ist darin wohl ein *Ciborium zu erkennen, das vielleicht in der konstantinischen Basilika über der G.grotte, ähnlich dem Ciborium über dem Grabe Christi in Jerusalem, errichtet worden war (Grabar, Ampoules 19. 52f). Neben dem Lager der Gottesmutter kniet eine Frau, die ihre Hand vorstreckt. Es ist Salome, eine der beiden Hebammen, die nach dem apokryphen Protoevangelium des Jakobus an der Jungfrauen-G. zweifelte u. deren Hand zur Strafe dafür verdorrte; sie wurde von Christus in der Krippe, zu dem sie auf Geheiß eines Engels die Hand ausstreckt, geheilt (Protoev. Jac. 19, 3/20, 4 [157/67 de Strycker; Hennecke-Schneem. 1, 288]; Hermann, Bad 68/71). Der Ursprung der Darstellung der Salome-Legende wurde wiederholt im oströmischen Bereich angenommen (Schmid 113; Weitzmann, Fresco cycle 55f). In der Ampulle des F. J. Dölger-Instituts findet diese Vermutung ihre Bestätigung. Sie erlaubt darüber hinaus eine genauere Eingrenzung der Entstehung der Salome-Szene in Palästina, vielleicht in Bethlehem selbst; die Bilder auf palästinensischen Ampullen spiegeln möglicherweise Monumentaldarstellungen im Hl. Land wider (D. V. Ainalow, The Hellenistic origins of Byzantine art [1900/1 bzw. New Brunswick 1961] 161/4; A. Grabar, Martyrium 2 [Paris 1946] 161/4; dagegen ders., Ampoules 51f; Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. = Forsch. z. Kunstgesch. u. christl. Archäol. 4 [1960] 3f). In den G.szenen der Ampullen sind alle Einzelmotive (Maria auf einem Polster auf dem Boden liegend, der nachdenklich sitzende Joseph, das gewickelte Christuskind in einer hohen Krippe) schon ausgeprägt, die die Ikonographie der G. Christi weitgehend bestimmt haben. – Den Ampullen unmittelbar anzuschließen ist ein Bronzerelief in Medaillonform, Berlin, Staatl. Mus., von O. Wulff, Neuerwerbungen: Amtl. Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen 15, 2 (1913) 37/9, dem palästinensischen Kunstkreis zugewiesen, wohl 5. Jh. Der Bildaufbau der G.szene (auf der Rückseite Christus u. Zachäus) ist dem auf der Monzeser Ampulle nächst verwandt.

2. Holzkästchen von S. Sanctorum in Rom. Ebenfalls dem palästinensischen Bilderkreis ist das bemalte Holzkästchen, jetzt in der Biblioteca Vaticana (v. Matt - Daltrop - Prandi 171 Taf. 66f), zuzuordnen. Die G. Christi erscheint dort als vierte der fünf in drei Streifen übereinander angeordneten Szenen; sie steht, wie auch die übrigen Bilder, den Medaillons der Ampullen in Monza u. Bobbio nahe. Deutlich ist hier die G.höhle dargestellt, die in der frühchristl. Kunst Westroms nicht auftritt. Die Höhle wird in den apokryphen Berichten u. auch bei den Kirchenvätern seit dem 2. Jh. als Ort der G. Christi erwähnt, zuerst von Iustin. dial. 78, 5 u. Barn. 11, 5, denen Jes. 33, 16f als Weissagung für die G. in der Höhle gilt (Belege bei A. Götze, Die Schatzhöhle. Überlieferung u. Quellen = SbHeidelberg 1922, 4, 68; J. Jeremias, Golgotha [1926] 16f; E. Benz, Die hl. Höhle in der alten Christenheit u. in der östlich-orthodoxen Kirche: EranosJb 22 [1953] 365/432; zur Bedeutung der Höhle in den Mysterienkulten u. der

mystischen Grotte für die Christenheit, G.-höhle – Grabeshöhle Christi, s. J. Daniélou, Le symbole de caverne chez Grégoire de Nysse: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Erg.-Bd. 1 [1964] 43/51). Die G.höhle von Bethlehem umschließt auf dem Kästchen die ganze Szene; außerdem ist eine kleine Öffnung in der Krippe selbst wiedergegeben, womit wohl der in der G.kirche in Bethlehem vorhandene Eingang in die G.grotte vereinfacht angedeutet ist; manchmal noch mit einer Lampe versehen, kehrt sie so in östlichen G.bildern häufiger wieder, gelegentlich aber auch in solchen des Abendlandes. Die Krippenform wurde auch als confessioartige Altaranlage gedeutet (P. P. V. van Moorsel, Die Wandmalereien der zentralen Kirche von Abdallah Nirqi: Kunst u. Geschichte Nubiens [1970] 105; Weitzmann, Faras 331; Kehrer 46f; Ristow, Art. G. 648; Wilhelm 95). Es wird im Einzelfall kaum zu entscheiden sein, ob in der nischenartigen Öffnung der Krippe die fenestella confessionis eines Altares (zum Confessioaltar s. J. P. Kirsch, Art. Altar III [christl.]: o. Bd. 1, 341. 343/7) oder eine verkürzte Darstellung des Eingangs zur G.höhle in Bethlehem erkannt werden darf; seine ursprüngliche Form zeigen noch deutlich die Reliefs auf den Ampullen aus Palästina. Seit dem 4. Jh. ist die symbolische Gleichsetzung von Krippe u. Altar in Predigten wiederholt hervorgehoben worden. Der sakramentale Bezug auf die Eucharistie findet auch in der volkstümlich-etymologischen Deutung Bethlehems als ‚Haus des Brotes' seinen Ausdruck; s. hierzu mit Belegen A. A. Barb, Krippe, Tisch u. Grab: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Erg.-Bd. 1 (1964) 23/5 u. U. Nilgen, The Epiphany and the Eucharist: on the interpretation of eucharistic motifs in mediaeval Epiphany scenes: ArtBull 49 (1967) 311f. – Als nächste ikonographische Parallelen zum Kästchen von S. Sanctorum sind zwei Ikonen vom Sinai anzufügen, die Weitzmann, Faras $331_{43.44}$ palästinensischen Ateliers zuschreibt (G. u. M. Soteriou, Les icônes du Mont Sinai [Athen 1956] Abb. 17/9).

3. Bronzene Räuchergefäße. Die Reliefbilder der vorwiegend in Syrien u. Ägypten zahlreich gefundenen kleinen Bronzekessel zeigen einen Zyklus christologischer Szenen, auf deren enge Beziehung zu den palästinensischen Ampullen wiederholt hingewiesen wurde. Die G.szene dieser Zyklen steht der des vatikanischen Kästchens am nächsten. Von V. H. Elbern, Neuerworbene Bronzebildwerke in der Frühchristl.-Byzantin. Sammlung: Berliner Museen NF 20 (1970) 2/16, bes. 11/5 (dort ältere Literatur u. Liste der bekannten Exemplare) sind die Räuchergefäße, ähnlich den Ampullen, als Pilgerandenken aus dem Hl. Land bezeichnet worden.

d. Ägypten. Ein anderes Bildmotiv der G. Christi, das erste Bad, findet sich zuerst auf einem koptischen Stoff, New York, Metropolitan Museum (M. Dimand, Early Christian weavings from Egypt: BullMetrMus 20 [1925] 57; Hermann, Bad 64 Taf. 1c). Vielleicht ist er unter alexandrinischem Einfluß in Ägypten hergestellt worden. Die engen ikonographischen Beziehungen zu den paganen G.bildern des Dionysos (zur möglichen Entstehung des Bildtyps in Alexandria s. o. Sp. 189f), des Achill oder Alexander wurden wiederholt aufgezeigt (zB. H. Philippart, De Sémélé à la Madone: ArchEph 1937, 256; Lawrence 329; P. J. Nordhagen, The origin of the washing of the child in the nativity scene: ByzZ 54 [1961] 333/7; Hermann, Bad, bes. 71/8). Eine literarische Erwähnung des ersten Bades Christi vermissen Hermann, Bad 69; Schiller 75; Wilhelm 100. Hermann aO. 71_{57} nennt eine in den Pilgerberichten erwähnte Wasserstelle in Bethlehem, die seit dem 5. Jh. als Stelle der ‚prima lavatio' gezeigt wurde (s. auch Ristow, Art. G. 648f). Vielleicht ist in einem Wunderbericht aus dem arabischen Kindheitsevangelium (c. 17), einer Übersetzung aus dem Syrischen, ein literarisches Zeugnis für die Darstellung des ersten Bades Christi zu erkennen: eine Frau badete Jesus in wohlriechendem Wasser u. wusch mit demselben Wasser ein Mädchen, das danach von Aussatz geheilt war (Hennecke-Schneem. 1, 302. 305). – Das Fresko aus Bawit, Kapelle 51 (J. Clédat, Nouvelles recherches à Baouît: CRAcInscr 1904, 525 Abb. 4) mit Salome, die Maria ihre Hand entgegenhält, u. einem Engel neben dem Lager der Gottesmutter läßt sich nicht ohne weiteres der palästinensischen Salome-Ikonographie anschließen; es fehlt das Christuskind in der Krippe. Diese Darstellung oder ein Vorläufer scheinen sich dem apokryphen Text, in dem auch der Engel erwähnt ist (Hennecke-Schneem. 1, 287f), unmittelbar anzuschließen. Möglicherweise folgte in dem Bawit-Zyklus eine Szene mit Salome vor der Krippe. Vgl. ebenfalls die G. Christi mit Salome vor der

Krippe u. einem zum Lager Marias eilenden Engel an der Pyxis aus Minden in Berlin (Volbach nr. 174), für die eine syro-ägyptische oder syro-palästinensische Herkunft angenommen wird.

e. Konstantinopel. Einen Einfluß der palästinensischen Ikonographie zeigen vor allem die wohl zum Ende des 6. Jh. in Kpel gefertigten Goldenkolpien in Instanbul, Archäol. Mus. (Rice-Hirmer Taf. 66) u. in Washington, Dumbarton Oaks Collection (M. C. Ross, Catalogue of the Byzantine and early mediaeval antiquities in the Dumbarton Oaks Collection 2 [Washington 1965] nr. 36). Die G.szenen sind auf engem Raum nur verkürzt wiedergegeben, doch sind alle Bildelemente auf den palästinensischen Ampullen nachweisbar. Den gleichen Zyklus nehmen die ebenfalls in Kpel gearbeiteten oktogonalen Hochzeitsringe aus dem 7. Jh. auf (E. H. Kantorowicz, On the golden marriage belt and the marriage rings of the Dumbarton Oaks Collection: DumbOPap 14 [1960] 3/16; Ross aO. nr. 69). Die Elfenbeintafel (Abb. 7) der G. Christi von der Rückenlehne der Maximianskathedra in Ravenna (Mitte 6. Jh.: Volbach nr. 140; zur Lokalisierung in Kpel s. J. Kollwitz, Art. Elfenbein: o. Bd. 4, 1129) folgt weitgehend der Ikonographie der Ampullen. In der Vorderseite der Krippe ist die nischenförmige Öffnung zu erkennen, neben Maria u. ihr zugewandt wieder Salome. – Zum Einfluß Palästinas als Pilgerzentrum auf die Kunst Kpels u. Ägyptens s. Weitzmann, Faras 335/40, bes. 335. Grabar, Ampoules 61. 68 weist auf die starke imperiale Prägung der palästinensischen Ikonographie hin u. erschließt daraus einen von Kpel ausgehenden Einfluß auf Palästina.

f. Elfenbeinreliefs verschiedener Herkunft. Die G.szenen auf einigen Elfenbeintafeln u. -pyxiden, deren Entstehungsort nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann, schließen sich ikonographisch zu einer Gruppe zusammen. Allen gemeinsam ist die vor der Krippe des Herrn kniende Salome, die ihre Hand, um Heilung flehend, emporhält: die beiden Platten in Manchester u. London, wohl Mittelplatten fünfteiliger Diptychen (Volbach nr. 127. 131), die Pyxiden in Berlin u. Wien (ebd. nr. 174. 199). Im Gegensatz zur Ampulle des F. J. Dölger-Instituts u. zu den in Ägypten u. Kpel zu lokalisierenden Denkmälern wendet sich Salome nicht Maria, sondern dem Kind zu. Beide Bildformen finden in der mittel-



Abb. 7. Ravenna, Mus. Arcivescovile. Elfenbeinrelief von der Maximianskathedra (nach Smith).

alterlichen Kunst ihre Nachfolge, vgl. Wilhelm 99. Eine andere Tradition spiegelt das Elfenbeinrelief mit der G. Christi in der Dumbarton Oaks Collection, Washington, wider (Syrien, um 700). Salome sitzt dort neben dem Lager Marias u. stützt ihr Kinn in die Hand (K. Weitzmann, The ivories of the so-called Grado Chair: DumbOPap 26 [1972] 43/91, bes. 66f u. Taf. 2).

g. Monumentalkunst. Eine deutliche Abhängigkeit von der oström. Ikonographie der G. Christi ist auch auf Denkmälern der röm. Monumentalkunst zu erkennen (zum oström. Einfluß auf Italien s. O. Demus, Byzantine art and the West [New York 1970] 45/7), so auf einem Fresko der S. Valentino-Katakombe (Mitte 7. Jh.: Lawrence 329; Hermann, Bad 64f Abb. 5) u. auf einem heute fragmentierten Mosaik aus dem Oratorium Johannes' VII in S. Pietro (zwischen 705 u. 707: M. van Berchem - E. Clouzot, Mosaïques chrétiennes du IVème au Xème siècle [Genève 1924] 210/2; vgl. die Zeichnungen Grimaldis bei

S. Waetzold, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom = Bibl. Hertziana 18 [1964] 68f Abb. 478). Auf beiden G.szenen sind sowohl die Salome-Legende (Salome kniet vor der Krippe) als auch das erste Bad dargestellt, eine Verbindung, die auch auf dem Fresko in Castelseprio wiederkehrt; Salome ist dort jedoch Maria zugewandt (2. Viertel 10. Jh.: Weitzmann, Fresco cycle 26; 8./9. Jh.: Meyer-Schapiro u. Grabar; um 800: Kitzinger; Ende 7./Anfang 8. Jh.: Demus aO. 23. 47_{38}; zur Diskussion der Frage H. Belting, Probleme der Kunstgeschichte Italiens im Frühmittelalter: Frühmittelalterliche Studien 1 [1967] 94/143, bes. 97. 121f mit weiterer Literatur). Die G.darstellung auf dem stark zerstörten Fresko in S. Maria antiqua in Rom (8. Jh.: W. de Grüneisen, Sainte Marie antique [Roma 1911] Taf. Ic. 21 u. Abb. 83) läßt nur noch die liegende Gottesmutter u. die sich ihr bittend zuwendende Salome erkennen.

III. Zusammenfassung. Der oström. Bildtypus der G. Christi läßt die Gottesmutter, die auf den Denkmälern Westroms in der G.szene nur einen nebengeordneten Platz einnahm oder überhaupt nicht dargestellt worden war, stärker in den Mittelpunkt treten (Maria als Gebärende s.o. Sp. 150/2; s. auch *Gottesmutter u. *Jungfrauen-G.). Die oström. Kunst übernimmt die in der paganantiken Kunst schon vorgeprägte Bildform einer G.szene. Antiken Vorbildern folgt ebenfalls das erste Bad des Christuskindes. Die in der vorikonoklastischen Zeit noch getrennt dargestellten Szenen (die G. Christi, Verkündigung an die Hirten u. die Magieranbetung) werden seit dem 8./9. Jh. überwiegend zu einer Komposition zusammengezogen. Für die G.-darstellungen in der mittelalterlichen Kunst sei vor allem verwiesen auf G. Millet, Recherches sur l'iconographie de l'évangile (Paris 1916 bzw. 1960) 93/169 u. auf Aurenhammer; Schiller; Ristow, Art. G.; Wilhelm. Die spätantike christl. Kunst kannte nur ein Thema für die Darstellung einer G., das der G. Christi. G.szenen aus dem profanen Leben, wie sie die pagane Kunst vor allem auf Grabdenkmälern dargestellt hat, treten offenbar vollkommen zurück; mythologische G.bilder werden erst wieder von der mittelalterlichen Buchmalerei als Illustrationen zu mythologischen Texten aufgenommen. Ein Rückgriff auf pagane Vorbilder für die G. Christi ist allein in der Kunst Ostroms zu beobachten, jedoch nicht in Westrom, wo die gleichen paganen Bildtypen für eine G.szene bekannt waren. Nur in der Buchmalerei sind neben den Illustrationen zur G. Christi, die weitgehend den in der Monumental- u. Kleinkunst ausgeprägten Bildtypen folgten, auch solche zu atl. G.erzählungen dargestellt worden. In diesen scheint ein der paganen antiken Kunst geläufiger Bildtypus fortzuleben, der die auf einem Gebärstuhl sitzende Kreißende zeigt.

IV. Buchmalerei. a. Alttestamentliche Geburtsszenen. In Textillustrationen zu atl. G.-erzählungen finden sich wiederholt Darstellungen der Gebärenden, die auf einem Gebärstuhl sitzt; so im Ashburnham-Pentateuch, Paris, Bibl. Nat. nouv. acq. lat. 2334 fol. 22b (Grabar, Iconography 129 Abb. 308), die G. Esaus u. Jakobs, Gen. 25, 24/6: Rebekka sitzt auf einem Gebärstuhl, gestützt von zwei Helferinnen, eine dritte kniet vor der Gebärenden. Die gleiche Szene findet sich in der Sarajewo-Haggadah p. 9 (B. C. Roth, Die Haggadah von Sarajewo [Beograd 1963]). In den Oktateuchen, einer Handschriftengruppe aus dem 11./13. Jh., die auf einen gemeinsamen vorikonoklastischen Archetypus zurückzuführen ist (K. Weitzmann, The illustration of the Septuagint: Studies in classical and Byzantine manuscript illumination [Chicago 1971] 74f), läßt sich die gleiche Anordnung in einigen G.szenen beobachten: für die G. Ismaels: Gen. 16, 15, der Kinder Lots: Gen. 18, 37f, Esaus u. Jakobs: Gen. 25, 24/6 u. die G. des Benjamin: Gen. 35, 17 (Vat. gr. 747 fol. 37b. 41a. 46b. 56b; Vat. gr. 746 fol. 71a. 77b. 89b. 113a; Smyrna fol. 29b. 32b. 39b. 48a = D. C. Hesseling, Miniatures de l'octateuque grec de Smyrna [Leyden 1909] Abb. 58. 70. 90. 115). Sie ist in dieser Form weiterhin in den Büchern der Könige, Vat. gr. 333 fol. 5b u. 7a (J. Lassus, Les miniatures byzantines du livre des Rois: MélArch 45 [1928] 38/74) für die G. des Samuel u. der Kinder der Hanna: 1 Sam. 1, 20; 2, 20f anzutreffen. In den Oktateuchen wie in der vatikanischen Handschrift der Bücher der Könige tritt daneben auch der in der christl. Kunst für die G. Christi ausgebildete Typus mit der auf einem Bett liegenden Mutter auf, das Neugeborene neben sich oder von Ammen während des Bades gehalten, wie für die G. des Salomo (2 Sam. 12, 24) in den Büchern der Könige (Vat. gr. 333 fol. 51b), in den Oktateuchen in den Szenen der G. des Henoch: Gen. 4, 17, des Isaak: Gen. 21, 4, des Moses:

Ex. 2, 2, u. des Samson: Iudc. 13, 24 (Vat. gr. 747 fol. 26a. 490a; Smyrna fol. 17a. 33b. 64a = Hesseling aO. Abb. 25. 72. 152). Für diesen Typus der G.szene wurde mit großer Wahrscheinlichkeit das ntl. Bildschema der G. Christi übernommen u. nachträglich dem Illustrationszyklus eingefügt. So tritt die G. des Moses nur in den jüngeren Oktateuchen auf, während sie im Oktateuch Vat. gr. 747 fehlt, dessen Illustrationen dem Archetypus dieser Gruppe am nächsten stehen. In derselben Handschrift erscheint als Illustration zur G. des Samson auf fol. 248a der zwischen seinen Eltern stehende jugendliche Samson, in den anderen Oktateuchen hingegen eine ntl. G.szene. Da G.darstellungen mit einem Gebärstuhl in der ägyptischen u. griech. Antike wie auch in der paganen Kunst Roms mehrfach bekannt sind, können diese nicht für eine Lokalisierung der genannten Illustrationszyklen herangezogen werden. Sie geben aber vielleicht einen Hinweis auf die Entstehungszeit des Archetypus: in den entsprechenden atl. Texten ist über die Art der Niederkunft nichts erwähnt. Lediglich aus Gen. 30, 3 kann erschlossen werden, daß auch in atl. Zeit die Sitte des Gebärens im Sitzen gebräuchlich gewesen ist (Rahel forderte Jakob auf, ihrer Magd Bilha beizuwohnen, damit diese auf ihrem Schoß niederkäme; vgl. o. Sp. 61). Dieser Text, der in den Oktateuchen überdies nicht illustriert ist, wird den Illuminator der übrigen G.szenen kaum veranlaßt haben, diese als G. auf einem Gebärstuhl darzustellen; er hat wohl eher auf einen zu jener Zeit verbreiteten u. bekannten Bildtypus zurückgegriffen. Es ist möglich, daß der Archetypus jüdischen Ursprungs war, denn der Gebärstuhl ist sicher bezeugt in der Mischna u. der Gemara (vgl. J. Preuß, Bibl.-talmud. Medizin [3][1923] 459f; M. Gaster, Art. Birth: ERE 1, 652f). Zu jüdischen Vorlagen für atl. Illustrationszyklen in der Buchmalerei vgl. K. Weitzmann, Zur Frage des Einflusses jüdischer Bilderquellen auf die Illustration des Alten Testaments: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Erg.-Bd. 1 (1964) 401/15.

b. Mythologische Geburtsszenen. Mittelalterliche byzantinische Handschriften zeigen Darstellungen von mythologischen Götter- oder Helden-G., die auch in der griech. u. röm. Antike auftreten, zB. in dem wohl im 10. Jh. zum ersten Mal illustrierten Kommentar des PsNonnos zu Predigten des Gregor von Nazianz. Über die mögliche Abhängigkeit dieser Illustrationen von antiken Vorlagen ausführlich Weitzmann, Survival 52f; ders., Myth. 6/87; s. auch S. A. Papadopoulos, Essai d'interprétation du thème iconographique de la paternité dans l'art byzantin: CahArch 18 (1968) 121/36. Es zeigt sich, daß für die G. der Athena u. auch für die G. des Dionysos die entsprechenden antiken Kompositionen verwendet u. dem Text des PsNonnos folgend umgeformt worden sind. Als direkte Vorlage für den Illustrationszyklus des PsNonnos wäre an ein illustriertes mythologisches Handbuch zu denken, wie etwa die Bibliothek des Apollodoros (Weitzmann, Myth. 78/87). In der Szene der G. der Athena u. gleichfalls in der des Dionysos fehlen jedoch die G.helferinnen, die Eileithyien, die sonst auf fast allen antiken Denkmälern erscheinen. Für die Darstellung der G. des Dionysos wurde die Rolle der G.-helferin auf Zeus übertragen, der den ungeborenen Dionysosknaben dem Leib der Semele entnommen u. sich in den Oberschenkel eingenäht hat, eine Szene, die von antiken Denkmälern nicht bekannt ist (ebd. 46/52). – Auf einer sog. Hansaschüssel des 12. Jh. ist die G. des Adonis aus der in einen Baum verwandelten Myrrha dargestellt: Lucina, die röm. G.helferin, legt ihre Hand an den Baum, der sich daraufhin öffnet, so daß Adonis geboren wird; eine vor dem Baum sitzende Amme nimmt das Kind in Empfang (s. auch o. Sp. 122). Der Gestus der Lucina ist von zahlreichen antiken Denkmälern bekannt, doch hat die Szene selbst keine klassische Parallele. Sie folgt auf der Schale direkt dem beigeschriebenen Text aus Ovid. met. 10, 510/3 (J. Weitzmann-Fiedler, Romanische Bronzeschalen mit mythologischen Darstellungen: ZsKunstwiss 11 [1957] 4f Abb. 6).

H. Aurenhammer, Art. Anbetung der Hirten: H. Aurenhammer, Lexikon der christl. Ikonographie 1 (Wien 1967) 108/11; Anbetung des Kindes: ebd. 111/7; Anbetung der Könige: ebd. 117/27. – P. V. C. Baur, Eileithyia = The Univ. of Missouri Studies 1, 4 (Columbia 1902). – F. Benoît, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille (Paris 1954). – F. Brommer, Die G. der Athena: JbZMusMainz 8 (1961) 66/83. – H. Brunner, Die G. des Gottkönigs = ÄgyptolAbh 10 (1964). – G. Buschan, Über Medizinzauber u. Heilkunst im Leben der Völker (1941). – A. Conze, Die attischen Grabreliefs 1/2 (1893). – A. B. Cook, Zeus. A study in ancient religion 3 (Cambridge 1940). – A. v.

EUW, Darstellungen der hl. Drei Könige im Kölner Dom u. ihre ikonographische Herleitung. Zur Entwicklungsgeschichte der Magier u. ihrer Eingliederung in die Programme der christl. Kunst: Kölner Domblatt 23/4 (1964) 293/340. – A. GRABAR, Christian iconography. A study of its origins = Bollingen ser. 35, 10 (Princeton 1968); Les ampoules de Terre Sainte (Paris 1958). – A. GREIFENHAGEN, Kindheitsmythos des Dionysos: RömMitt 46 (1931) 27/43. – W. HELCK, Betrachtungen zur großen Göttin u. den ihr verbundenen Gottheiten = Rel. u. Kultur d. alten Mittelmeerwelt in Parallelforsch. 2 (1971). – A. HERMANN, Porphyra u. Pyramide. Zur bedeutungsgeschichtlichen Überlieferung eines Baugedankens: JbAC 7 (1964) 117/38; Das erste Bad des Heilands u. des Helden in spätantiker Kunst u. Legende: ebd. 10 (1967) 61/81. – H. S. JONES, A catalogue of the ancient sculptures preserved in the municipal collection of Rome. The sculptures of the Museo Capitolino (Oxford 1912). – H. JURSCH, Das Weihnachtsbild, seine Entstehung u. seine Entwicklung bis zur Renaissance: Wiss. Zs. Univ. Jena 4 (1954/5) 59/72. – H. KEHRER, Die hl. Drei Könige in Literatur u. Kunst 1/2 (1908/9). – N. M. KONTOLEON, Die frühgriech. Reliefkunst: ArchEph 1969, 215/36. – W. KRAUS, Art. Eileithyia: o.Bd. 4, 786/98. – V. LASAREFF, Studies in the iconography of the Virgin: ArtBull 20 (1938) 26/55. – K. LATTE, Art. Lucina: PW 13, 2 (1927) 1648/51. – M. LAWRENCE, Three pagan themes in christian art: De artibus opuscula XL. Essays in honor of E. Panofsky (New York 1961) 323/34. – E. LE BLANT, Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles (Paris 1878); Les sarcophages chrétiens de la Gaule (Paris 1886). – F. MARX, Marmorgruppe aus Sparta: AthMitt 10 (1885) 177/99. – L. v. MATT - G. DALTROP - A. PRANDI, Die Kunstsammlungen der Biblioteca Apostolica Vaticana, Rom (1969). – F. MATZ, Die dionysischen Sarkophage = Die antiken Sarkophagreliefs 4, 1/3 (1968/9). – G. MENDEL, Musées impériaux ottomans. Catalogue des sculptures 1/3 (Constantinople 1912/4 bzw. 1966). – J. MORGOULIEFF, Études critiques sur les monuments antiques représentants des scènes d'accouchement (Paris 1893). – G. NEUMANN, Gesten u. Gebärden in der griech. Kunst (1965). – F. NOACK, Die G. Christi in der bildenden Kunst (1894). – H. OVERBECK, Griech. Kunstmythologie 1/3 (1873/8). – D. T. RICE - M. HIRMER, Kunst aus Byzanz (1959). – G. RISTOW, Die G. Christi in der frühchristl. u. byzantinisch-ostkirchlichen Kunst (1963); Art. G. Christi: Reallex. byz. Kunst 2 (1971) 637/62. – G. ROEDER, Ägyptische Bronzefiguren. Staatl. Mus. Berlin, Mitt. ägypt. Slg. 1/2 (1956). – E. SAMTER, G., Hochzeit u. Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde (1911). – R. SANSONI, I sarcofagi paleocristiani a porte di città = Studi di antichità cristiana 4 (Bologna 1969). – K. SCHEFOLD, Frühgriechische Sagenbilder (1964). – G. SCHILLER, Die G. Christi: Ikonographie der christl. Kunst 1 (1966) 69/86. – M. SCHMID, Die Darstellung der G. Christi in der bildenden Kunst (1890). – B. SCHWEITZER, Eileithyia Kourotrophos: LeipzWinckelmannsblatt (1933) = Ausgewählte Schriften 2 (1963) 81/4. – H. E. SIGERIST, Anfänge der Medizin (1963). – E. SIMON, Die Götter der Griechen (1969). – M. W. STOOP, Floral figurines from south Italy (Assen 1969). – L. L. TELS - DE JONG, Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie (Amsterdam 1960). – H. USENER, Das Weihnachtsfest[2] (1911). – G. VEZIN, L'adoration et le cycle des mages dans l'art chrétien primitif. Études d'influences orientales et grecques sur l'art chrétien (Paris 1950). – W. F. VOLBACH, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen Mittelalters = Röm.-Germ. Zentralmus. Mainz Kat. 7[2] (1952). – W. F. VOLBACH - M. HIRMER, Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- u. Ostrom (1958). – H. B. WALTERS, Catalogue of the bronzes, Greek, Roman and Etruscan, in the British Museum (London 1899). – F. WEINDLER, G.- u. Wochenbettdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs (1915). – O. WEINREICH, Antike Heilungswunder = RGVV 8 (1909 bzw. 1969). – A. WEIS, Die G.geschichte Christi am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom: Das Münster 13 (1960) 73/88. – K. WEITZMANN, Greek mythology in Byzantine art (Princeton, N.J. 1951); The fresco cycle of S. Maria di Castelseprio (Princeton, N.J. 1951); Ancient book illumination (Cambridge, Mass. 1959); The survival of mythological representations in early christian and Byzantine art and their impact on christian iconography: DumbOPap 14 (1960) 43/68; Some remarks on the sources of the fresco paintings of the cathedral of Faras: Kunst u. Geschichte Nubiens in christl. Zeit (1970) 325/40. – F. G. WELCKER, Kleine Schriften 3. Zu den Altertümern der Heilkunde bei den Griechen, Griechische Inschriften, zur alten Kunstgeschichte (1850), bes. 185/208: Entbindung. – G. A. WELLEN, Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit (Utrecht 1961). – K. WERNICKE, Lebenslauf eines Kindes in Sarkophag-Darstellungen: ArchZtg 1885, 213/6. – P. WILHELM, Art. G. Christi = Lex. christl. Ikon. 2 (1971) 86/120. – G. WISSOWA, Religion u. Kultus der Römer = HdbAltWiss 5, 4[2] (1912 bzw. 1971) 264f. – P. WOLTERS, Βοιωτικαὶ ἀρχαιότητες: EphArch 1892, 213/39.

L. Kötzsche-Breitenbruch.

Geburt Christi s. Jungfrauengeburt.

Geburtenregelung s. Abtreibung o. Bd. 1, 55/60; s. Empfängnis o. Bd. 4, 1245/55.

Geburtstag.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Private Geburtstage. Der älteste Hinweis auf eine G.feier findet sich bei Aischylos (Eum. 7f). Herodot (1, 133) u. Xenophon (inst. 1, 3, 10) erwähnen ohne weitere Erklärung eine G.feier bei den Persern; sie setzten also eine solche Feier auch bei Griechen als üblich voraus. In den aus dem Alltagsleben gegriffenen Stücken der Neuen Komödie kommt auch der G. vor (Schmidt, G. 7). Da Götter-G. wohl nach dem Vorbild menschlicher G. gefeiert wurden u. bereits für das 8. u. 7. Jh. bezeugt sind, dürfte eine G.feier von Menschen mindestens seit dem 8. Jh. anzunehmen sein (Schmidt, G. 7/9). Die G.feier gilt dem ἀγαθὸς δαίμων (γενέθλιος), dem an demselben Tage geborenen Gott, der den Menschen durch sein ganzes Leben begleitet u. dessen Gunst in den G.gebeten angerufen wird. Leute, die an demselben Monatstag geboren sind, schließen sich zu Vereinigungen zusammen, in denen ihr G. gefeiert wird; zB. die Tetradisten, die am 4. Monatstag geboren sind (Schmidt, G. 9/12). Denn der G. wurde wie auch manche Götterfeste allmonatlich gefeiert; diese Sitte galt auch bei der G.feier der Herrscher, besonders der Diadochen u. des Augustus (Schmidt, G. 11/6; vgl. Nilsson, Rel. 1², 624). Am Tag der Geburt selbst gab es Geschenke für das Neugeborene, man hielt ein Festmahl u. widmete dem Kind gelegentlich auch eine Rede oder ein Gedicht, wofür es Anweisungen gab, die auch Vergil in seiner 4. Ekloge befolgt hat (Schmidt, G. 16/8). Das Gedächtnis des G. beging man mit Gebeten um Wohlergehen; Verwandte u. Freunde brachten Glückwünsche u. Geschenke u. hielten Festreden, wofür es wiederum Anleitungen gab. Eine andere Form waren Epigramme oder G.gedichte, die als Geschenke betrachtet wurden. Schriftsteller überreichten selbstverfaßte Bücher. Festmähler werden zunächst selten erwähnt, erst seit der Kaiserzeit sind sie häufiger; die Einladungen dazu können mündlich oder schriftlich ergehen (Schmidt, G. 16/21; vgl. dazu E. Bickel, Lehrbuch der Geschichte der röm. Literatur² [1961] Reg. s.v. Genethliakon).

b. Öffentliche Geburtstage. Die G. bedeutender u. verdienter Männer wurden öffentlich von einer Stadt oder einem Staat auf öffentliche Kosten gefeiert; der G. des Timoleon aus Korinth war in ganz Sizilien ein Festtag; im ägyptischen Theben erhielt Kallimachos Ehrentitel u. eine alljährliche öffentliche G.feier. Eine vorwiegend politische Bedeutung solcher Feste gewannen die G. der Herrscher, besonders der röm. Kaiser. Für Asien bezeugt Platon die Sitte der Herrscher-G. (Alcib. 1, 121 C). Alexanders G. wurde noch wenig gefeiert, erst seine Nachfolger entwickelten den Herrscher-G. zu einem Festtag, der allmonatlich begangen wurde. Zum wirklichen G. trat der Gedenktag des Regierungsantritts (γενέθλιος διαδήματος); hier hat sich besonders der König Antiochos I von Kommagene hervorgetan (vgl. H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde = AbhGöttingen 3, 60 [1964] 65). Die Sitte, den Regierungsantritt zu feiern, war bei den Persern aufgekommen (Herodt. 9, 110). Augustus als Erbe Alexanders u. der Diadochen erhält bei den kleinasiatischen Griechen auch G.feiern entsprechender Art. Sein G. wird in Mytilene u. Pergamon allmonatlich mit Gebet, Opfern u.

Musik gefeiert (Schmidt, G. 53/9). Wie die Tage der hellenistischen Fürsten selbst, so wurden auch die G. der Angehörigen des Herrscherhauses begangen, allerdings vorwiegend in einer privaten Feier (Schmidt, G. 57f). Öffentliche G.feiern sind häufig auf Stiftungen begründet oder werden von Vereinigungen für verdiente Mitglieder gehalten (Schmidt, G. 31/7). Nicht christlicher, sondern hellenistischer Sitte ist es zuzurechnen, was Clemens von Alexandrien über den Gnostiker Epiphanes zu berichten weiß: Epiphanes sei in Same auf Kephallenia als Gott verehrt worden; am Neumondstag feierten die Kephallenier im Tempel des Epiphanes den Tag, an dem er unter die Götter aufgenommen wurde, als G. des Epiphanes mit Opfern u. Festschmaus (Clem. Alex. strom. 3, 5, 2 [GCS 52, 197]).

c. Göttergeburtstage. Mit Sicherheit kann man die Panathenäen als G. der Athene annehmen. Auffallend ist, daß fast nirgends der G. des Zeus erwähnt wird. Die älteren Götter-G. haben keine Monatsangaben, während den jüngeren solche beigefügt sind. Die Delphier nennen das Fest der Rückkehr Apollos θεοφάνια (vgl. Herodt. 1, 51), indem sie glauben, der Gott sei an diesem Tag zum erstenmal für sie erschienen u. ins Leben getreten, u. deshalb halten sie diesen Tag für seinen G. (Plut. quaest. Gr. 9 [292 E/F]; F. Pfister, Art. Θεοφάνια: PW 5 A, 2 [1934] 2133). Ähnliches gilt für die Thesea der Athener (Schmidt, G. 86f). Von den einzelnen Monatstagen sind heilig dem Apollo der erste u. der siebente; der Artemis der sechste; dem ἀγαθὸς δαίμων der zweite; der Athene der dritte; der vierte dem Hermes, der Aphrodite u. dem Herakles; der fünfte dem Horkos; der achte dem Poseidon, Theseus u. Asklepios; der neunte dem Helios, der Rhea u. besonders dem Dionysos; der zwölfte der Demeter u. Persephone. Die Feier hat die bei öffentlichen G.feiern üblichen Elemente: Festzug, Opfer, Festmahl, Sportelverteilung, Wettkämpfe, gelegentlich szenische Aufführungen (Schmidt, G. 87/101). Mit diesen Götter-G. verbindet sich allerlei Volksglaube über Heil oder Unheil dieser Monatstage (Schmidt, G. 109/14).

d. Geburtstagsfeiern für Verstorbene. Es ist Sache der Angehörigen, die G. Verstorbener wie zu deren Lebzeiten weiterzufeiern. Darüber haben wir Nachrichten vor allem aus Philosophenschulen, die die G. ihrer verstorbenen Schulgründer feierten: Sokrates, Platon, Karneades, Aristoteles. Allerdings waren diese G. nicht auf das geschichtliche, sondern auf ein mythisches Datum festgelegt. Epikur hat deswegen in seinem Testament ausdrücklich verlangt, daß sein wirklicher G. gefeiert werden müsse. Plotin beging die G. des Sokrates u. Platon, nicht aber seinen eigenen (Porphyr. v. Plot. 2, 11; Begründung: ebd. 1, 1). Auch griechische Städte haben die G. von Männern mit besonderem Verdienst gefeiert, besonders natürlich die der Stadtgründer, die als Heroen verehrt wurden (Schmidt, G. 41/6). Solche Feiern wurden auch von bestehenden griechischen Vereinen besorgt, oder es wurden eigens solche Vereine gegründet (Schmidt, G. 47). Die Sitte der G.feiern für Verstorbene hat wohl dazu beigetragen, eine gewisse Verwirrung der Bezeichnung hervorzurufen. Richtig heißen G.feiern für Lebende u. Verstorbene gleichermaßen γενέθλια; Totengedächtnisse heißen γενέσια. Ursprünglich sind γενέσια einerseits ein öffentliches, allgemeines Totengedächtnis (in Athen am 5. Boedromion), andererseits ein individuelles Totengedächtnis, das keineswegs am G., sondern vielmehr am Todestag begangen wird. Herodot vergleicht die griech. γενέσια mit dem jährlichen Todesgedächtnis für den Vater bei den Essedonen (4, 26); Sophokles läßt Klytaimnestra monatlich am Todestag ihres Gemahls ein Opfer darbringen (El. 281). Die alten Lexikographen wenden sich gegen die Verwechslung von γενέθλια u. γενέσια u. erklären das eine als wirklichen G., das andere als jährliches Totengedächtnis. Die etymologische Ableitung von γενέσια muß von γενέτης ausgehen; γενέσια sind ein auf die Ahnen bezogener Gedächtnistag, vergleichbar den röm. Parentalia. Man darf vermuten, daß die privaten γενέσια am Todestag des zuletzt verstorbenen männlichen Familienmitgliedes stattfanden (Schmidt, G. 37/41; F. Jacoby, ΓΕΝΕΣΙΑ. A forgotten festival of the dead: Abhandlungen zur griech. Geschichtsschreibung [Leiden 1956] 243/59; Zusammenstellung aller alten Zeugnisse ebd. 257/9).

II. Römisch. a. Private Geburtstage. Das Alter der röm. G.feier läßt sich schwer bestimmen; Schmidt (G. 22) glaubt, das 7./6. Jh. erschließen zu dürfen. Die G.feier des Mannes galt seinem Genius, die der Frau der Juno; ursprünglich handelt es sich beim Genius um die im Mann liegende Zeugungskraft, die mit dem Tod erlischt, bei der Frau um die entsprechenden weiblichen Kräfte. Erst seit der

Kaiserzeit kommen auch im Westen die hellenist. Vorstellungen zur Herrschaft, nach denen der Genius losgelöst von der menschlichen Person als Schutzgeist gilt, der auch für leblose Dinge existiert, wie zB. der genius loci (Latte, Röm.Rel.[2] 103/7). Am G. wird der Genius geehrt durch einen aus Rasenstücken errichteten Altar, der mit Blumen u. Kränzen geschmückt wird; der Genius erhält als Spenden Weihrauch, Wein, Kuchen u. Getreide. Blutige Opfer sind gewöhnlich ausgeschlossen. Die Statue wird bekränzt, vor ihr werden Lichter angezündet. Die Feiernden tragen weiße Festkleidung. Sie richten an den Genius Bitten um seinen weiteren Schutz u. oftmalige Wiederkehr seines Ehrentages (Schmidt, G. 23/8). An der Verehrung des Genius beteiligten sich Verwandte u. Freunde, die mündlich oder schriftlich eingeladen wurden. Sie überbrachten ihre Glückwünsche, die auch brieflich oder in Gedichtform ausgesprochen werden konnten, u. ihre Geschenke, die ungemein vielgestaltig waren. Gelehrte überreichten ihre Bücher, so Censorinus iJ. 238 sein Werk De die natali. Die Sitte der G.geschenke verleitete manche, ihren G. öfter zu fingieren. Im Westen gibt es ungewöhnlich viele Zeugnisse für die Sitte des G.mahles, zu dem Verwandte, Freunde u. Klienten eingeladen wurden. Klienten konnten den G. ihrer Patrone auch selbständig feiern, ebenso Freunde u. Verwandte die G. derer, die abwesend waren (Schmidt, G. 28/31).

b. Geburtstagsstiftungen. Zahlreiche Inschriften bezeugen Stiftungen, die für die Feier von G. gemacht wurden; bei diesen Stiftungen ist anzunehmen, daß sie auch über den Tod des Stifters hinaus eine G.feier sichern sollten, wenn dies, wie es gelegentlich vorkommt, nicht ausdrücklich ausgenommen war. Die Stifter befürchteten häufig, daß ihr Wille nicht richtig ausgeführt werden könnte, u. sahen daher entsprechende Androhungen vor. Die Erträgnisse der Stiftungen sind zu einem Opfer für den Genius, einem Festmahl u. zur Speisenverteilung bestimmt. Empfänger der Stiftung sind Städte, vor allem aber Vereine. Die G. sollen nicht der Vergessenheit anheimfallen; dafür sorgt der Sohn zugunsten seiner Eltern, der Vater für seine verstorbenen Kinder, der Gatte für seine Gattin. Aber auch für die Feier des eigenen G. zu Lebzeiten u. nach dem Tode gibt es Stiftungen. Manche Vereine erhielten so viele G.stiftungen, daß sie eine inschriftliche Liste der G. anlegen lassen mußten, um niemanden zu vergessen, wie ein Kollegium in Ostia (dazu A. Stuiber, Heidn. u. christl. Gedächtniskalender: JbAC 3 [1960] 24/33). Diese große Zahl von Stiftungen beruht weithin auf der Befürchtung, daß die Angehörigen den G. vernachlässigen könnten oder die Familie aussterben könnte (Schmidt, G. 48/52).

c. Herrschergeburtstag. Im kaiserlichen Haus fand natürlich die übliche G.feier statt; gelegentlich hat jemand zum kaiserlichen G. in einem Städtchen Wein u. Zuckerwerk verteilen lassen oder eine öffentliche Speisung veranstaltet (Schmidt, G. 59f). Viel wichtiger waren die von Staats wegen veranstalteten Feiern zum G. der Kaiser, die durch Senatsbeschluß eingeführt werden mußten. Manche Kaiser lehnten besondere G.feiern für sich ab, wie etwa Tiberius u. Claudius (Schmidt, G. 60f). Am G. des Kaisers fanden keine Gerichtsverhandlungen statt; es wurden für den Kaiser Opfer u. Gebete dargebracht. Es gab ein Festessen, Geschenke für das Volk, Militärparaden u. besonders regelmäßig Zirkusspiele, die zuletzt noch unter Leo u. Anthemios iJ. 469 erwähnt werden (Cod. Iust. 3, 12). Seltener waren Tierhetzen, die noch 469 genannt werden; bisweilen gab es auch Gladiatorenspiele. Erst spät hören wir von Schauspielen, zuerst 212. Im J. 425 wurde bestimmt, daß sie unterbleiben sollen, wenn ein Herrscher-G. auf einen Sonn- oder Feiertag fällt; 469 wurde stattdessen die Verschiebung der Feier befohlen (Cod. Theod. 15, 5, 5; Cod. Iust. 3, 12, 11). Gelegentlich wurden auch Festreden gehalten; überliefert sind solche Reden von Dion Chrysostomos (or. 4) am G. Trajans, von Mamertinus für Maximian in Trier iJ. 291 (Paneg. Lat. 11 [256/70 Mynors]), von Nazarius für Konstantin (Paneg. Lat. 4 [145/73 M.]); vgl. Schmidt, G. 59/65. Der G. des Kaisers wurde auch dadurch ausgezeichnet, daß man mit ihm seit Mitte des 4. Jh. das Amtsjahr beginnen ließ; in Kleinasien ehrte man den vergotteten Augustus sogar in der Weise, daß man als Jahresbeginn seinen G. wählte (Schmidt, G. 65). Es lag nahe, daß die Feier des Kaiser-G. besonders im Heer gepflegt wurde; auch einige Kollegien erwiesen diesem Tag besondere Aufmerksamkeit mit Opfern, Festmahl u. Geschenkverteilungen (Schmidt, G. 66f). Wie der G. des Kaisers selbst als öffentliches Fest gefeiert wurde, so geschah dies auch für die nahen Angehörigen des Kaiserhauses

(Schmidt, G. 70/4). Zu den als G. bezeichneten kaiserlichen Festen gehört auch der natalis imperii, der Tag des Regierungsantritts. Diese Sitte ist bei den Persern bezeugt (Herodt. 9, 110) u. wurde von den Diadochen übernommen (γενέθλιος διαδήματος). Der religiöse Hintergrund dieser Sitte ist bei Antiochos von Kommagene recht deutlich zu erkennen (s.o. Sp. 218), spielt aber bei den röm. Kaisern keine Rolle mehr. Die Feier am natalis imperii entspricht der am wirklichen G.; aber nur ausnahmsweise wurde der natalis imperii für verstorbene Kaiser weiterhin begangen (Schmidt, G. 75/8). Genauso wie der G. der Verstorbenen von den Angehörigen weitergefeiert wurde, geschah es auch mit dem G. der Kaiser; hier trat noch hinzu, daß die Kaiser häufig konsekriert worden waren u. entsprechende Priesterschaften erhielten. Die Feier des G. für den verstorbenen Kaiser war ziemlich genau dieselbe wie die für den noch lebenden. Die natales der lebenden u. verstorbenen Herrscher mußten im Laufe der Zeit so zahlreich werden, daß man die Zahl der Festtage durch Streichungen aus dem Kalender reduzieren mußte; dabei spielten nicht selten politische Motive oder persönlicher Haß eine Rolle (Schmidt, G. 67/70; einen tabellarischen Überblick über die Kaisergedenktage gibt Latte, Röm. Rel.[2] 431/41).

d. Geburtstagsfeiern für Verstorbene. Ähnlich wie die Griechen haben auch die Römer die G. ihrer Verstorbenen weiter gefeiert; die natales waren die wichtigsten individuellen Totengedächtnistage. Diese zu feiern oblag den Angehörigen u. Freunden. Durch Vermächtnisse u. Stiftungen suchte man vorsorglich diese G.feiern nach dem Tode zu sichern; häufig sollte durch eine Stiftung erreicht werden, daß der G. gleichermaßen im Leben u. nach dem Tode gefeiert wurde; Stiftungsempfänger sind vorwiegend Kollegien (Schmidt, G. 44. 68/70; vgl. auch B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 1 [1914 bzw. 1964] 74/81).

e. Geburtstag von Tempeln, Städten u. Körperschaften. Bei den Griechen werden die G. der Götter unabhängig von den Stiftungstagen ihrer Tempel gefeiert. Unklar ist, ob es wirklich einen Tempel-G. der ephesinischen Artemis gegeben hat (γενέθλιος τοῦ εἰδωλείου: Act. Joh. 38 [AAA 2, 1, 170]). Da es in Rom keine Göttergenealogie gibt, fehlen auch Götter-G. im eigentlichen Sinne fast ganz; an deren Stelle treten die natales templorum, die auf pontifikale Regelungen zurückgehen (Latte, Röm. Rel.[2] 419). Von hohem Alter sind die natales von Jupiter, Juno, Diana u. Mars, die mit dem Mondlauf zusammenhängen u. wohl monatlich gefeiert wurden. Der natalis templi ist der Dedikationstag; er wird begangen mit Opfern, manchmal mit Lectisternia, öffentlichen Mählern, Zirkusspielen, seltener mit Theateraufführungen. Eine solche Feier erhalten auch die natales templorum der konsekrierten Herrscher (Schmidt, G. 116/26). Als G. der Legion gilt der Tag, an dem sie die *Feldzeichen erhalten hat; der im Legionsadler verkörperte Genius ist die der Legion eigentümliche Schutzgottheit (Schmidt, G. 126f). Auch Vereine haben ihren Genius u. feiern seinen G. mit Festmahl u. Sportelverteilung (Schmidt, G. 127f). Der G. einer Stadt ist ihr Gründungstag; sie feiert ihren Genius als ihren Schutzgott. Erst in der hellenist. Zeit gibt es entsprechend dem röm. genius civitatis bei den Griechen die Tyche der Stadt. Wir hören von einem natalis urbis von Rom, Kpel, Kyrene u. Trier. Mit besonderem Glanz wurde die Tausendjahrfeier Roms iJ. 248 nC. begangen; Orosius (hist. 7, 20, 3 [CSEL 5, 479]) behauptet, daß der Kaiser Philippus an diesem Fest keine blutigen Opfer geduldet habe (Schmidt, G. 79/83). Der natalis von Trier wurde durch Konstantin mit einer öffentlichen Feier ausgezeichnet (Paneg. Lat. 6, 22, 4 [202 Mynors]); in Kpel hielt man am Jahrestag der Stadtgründung eine Prozession mit der Stadtstatue, begleitet von Kerzen (J. Gagé, Art. Fackel [Kerze]: o.Bd. 7, 185. 187).

B. Christlich. I. Ablehnung der Geburtstagsfeier. a. Tertullian. Unter den nicht durch die Schrift bezeugten christl. Traditionen nennt Tertullian auch den Brauch, Oblationen für die Verstorbenen am Jahrestag ihres Todes anstatt am G. darzubringen (cor. 3, 3 [CCL 2, 1043]: Oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus). Diese Deutung des Textes gab zuerst H. Kellner in seiner Übersetzung: BKV[1] 5 (1871) 420; sie wurde von Dölger, Ichth. 2, 564f u. ders., Sol sal.[3] 145 übernommen u. gerechtfertigt. Tertullian setzt dem heidn. Brauch, als Gedächtnistag für die einzelnen Verstorbenen ihren G. wie zu Lebzeiten weiterzufeiern, die christl. Sitte entgegen, den Todestag als Gedächtnistermin zu wählen. Es erscheint als die Aufgabe der Frau, für den verstorbenen Mann am Jahrestag Oblationen darzubringen (Tert. exh. cast.

11, 1 [CCL 2, 1031]; monog. 10, 4 [ebd. 1243]). Durch diese Oblationen der Angehörigen wird das Totengedächtnis zu einem Bestandteil des christl. Kultes u. dadurch der Willkür des einzelnen entzogen. Wir hören nichts über Schwierigkeiten mit dem Todestag als Gedächtnistermin; wie sehr man diesen tatsächlich beachtet hat, zeigen die Grabinschriften seit dem 3. Jh., die sehr häufig das als Gedächtnistermin wichtige Bestattungsdatum verzeichnen (H. Nordberg, Biometrical notes [Helsinki 1963] 49/61). Die Ablehnung der G.feier für Verstorbene erscheint bei Tertullian als christliche Tradition u. wird nicht begründet. Man könnte als Motiv für diese Ablehnung die Befürchtung vermuten, daß die übliche heidn. G.feier als Götzendienst für den Genius, den Daimon, die Tyche gelten könnte; vielleicht nahm man auch Anstoß an mancherlei Ausgelassenheit der Feiern. Zur Verurteilung der G.feier wegen der Gefahr von Götzendienst konnten Christen von sich aus kommen; es ist jedoch damit zu rechnen, daß sie dabei unter jüdischem Einfluß standen. Die G.feier war im Judentum nicht üblich, aber als heidnische Sitte wohlbekannt. Der hellenist. König Antiochos IV Epiphanes ließ die Juden an seinem monatlich gefeierten G. zum Opfermahl treiben (2 Macc. 6, 7). Der König Herodes feierte ebenfalls nach hellenistischer Art seinen G. (Mt. 14, 6; Mc. 6, 21); es handelt sich hier wahrscheinlich um seinen wirklichen G., nicht um den Regierungsantritt (natalis imperii), den Herodes aber auch gefeiert hat (Jos. ant. Iud. 15, 423). Der Ausdruck γενέσια erscheint in rabbinischen Schriften als Genusja; ʿAboda Ṣarah 1, 3 wird unter diesem Wort der G. oder der Tag des Regierungsantritts verstanden. Als typisch heidnische Feste werden hier aufgezählt: der Genusjatag der Könige, der G. u. der Todestag jedes Heiden (Strack-B. 1, 680f zu Mt. 14, 6; Schürer 1, 439/41). Josephus (c. Apion. 2, 204) behauptet, daß Schmausereien zur Feier der Geburt von Kindern vom Gesetz verboten seien. Es ist nun auffällig, daß Tertullian bei der Musterung aller Lebensbereiche auf Götzendienst nichts über oder gegen die G.feier eines Christen zu sagen hat. Er erwähnt nur unter vielem anderen, was einem Christen die Lehrtätigkeit verbietet, daß die Schule zum natalis idoli (Götter- oder Tempel-G.) Ferien hat (idol. 10, 3f [CCL 2, 1109]: schola honoratur feriis. Idem fit idoli natali). War die G.feier bei Christen gemäß jüdischem Brauch nicht üblich u. daher nicht erwähnenswert? Aber es kamen doch immer wieder Heiden zum Glauben, die bisher ihren G. gefeiert hatten, u. zwangen daher zu einer Auseinandersetzung. Wir hören jedoch nichts davon. Auch später finden wir nirgends eine christl. Ablehnung der G.feier wegen ihrer Nähe zum Götzendienst, obwohl man diesen in Verbindung mit heidnischen G.feiern in der Umgebung sicher oft beobachten konnte. Unter anderen kaiserlichen Maßnahmen gegen den heidn. Kult wird noch iJ. 392 das unblutige Opfer für den Genius verboten (Cod. Theod. 16, 10, 12: ne quis mero genium veneratus accendat lumina, imponat tura, serta suspendat). Im Westen war der G. der fast allein gültige Termin für das individuelle Totengedächtnis, während im Osten neben dem G. auch das Jahresgedächtnis des Todestages beachtet wurde (Schmidt, G. 39f). Es ist daher verständlich, daß von den aus dem Osten zugewanderten Christen der Todestag gefeiert u. dadurch der im Westen vorherrschende G.termin zurückgedrängt wurde. Nur diese Tatsache beschreibt Tertullian. Über den G. der Lebenden sagt er nichts; für ihn stand der G. wohl nicht in einem notwendigen Zusammenhang mit Götzendienst, so daß man bei Tertullian kaum von einer Ablehnung des G. sprechen kann. Da wir nicht wissen, ob im 2. Jh. bei Christen eine G.feier für Lebende abgelehnt wurde, läßt sich auch nicht sagen, daß seit dem 3. Jh. nachträgliche Rechtfertigungen für eine schon bestehende Ablehnung versucht wurden. Man hat es sich bei der Argumentation natürlich zunutze gemacht, daß der G. für Tote nicht gefeiert wurde.

b. Spätantike Leibfeindlichkeit: Philo, Origenes, Ambrosius, Augustinus. Aber die wesentlichen Argumente gegen den G., die Christen seit dem 3. Jh. vorbringen, entstammen der weit verbreiteten Leibfeindlichkeit der Spätantike, die eine alte Tradition besitzt u. im Neuplatonismus ihre letzte philosophisch bedeutsame Ausprägung fand. Origenes, der hier offenbar auch von Philo abhängig ist, hat seine Ablehnung der G.feier sowohl biblisch wie philosophisch zu begründen versucht. Philo hatte im Hinblick auf den G. des Pharao erklärt, daß nur Schlechte das Geborene u. Vergängliche für etwas Glänzendes halten; der Pharao habe an seinem G. den Mundschenken begnadigt, weil er ein Freund des Sinnlichen gewesen sei (Philo ebr. 208f). Ohne Nennung des Namens

(‚ein Früherer hat behauptet') bezieht sich Origenes auf diese Meinung des Philo u. fügt hinzu, man finde in der Schrift keinen Gerechten erwähnt, der G. gefeiert hätte, sondern nur Sünder, u. diese hätten dabei Blut vergossen. Noch schlimmer als der Pharao, der den Oberbäcker habe hinrichten lassen, sei Herodes, der den Johannes habe enthaupten lassen (Orig. in Mt. 10, 22; in Lev. hom. 8, 3; in Gen. sel. 40, 20 [GCS 40, 29f; 29, 396; PG 12, 129/32]). Origenes stellt mit Befriedigung fest, daß Abraham nicht wie Menschen dieser Welt den G. des Isaak feierte, sondern den Tag seiner Entwöhnung (in Gen. hom. 7, 1 [GCS 29, 70]). In Mißdeutung der biblischen Texte Jer. 1, 5; 20, 14/6; Job 3, 3 erklärt Origenes, daß die Heiligen die G.feier ablehnten, ja diesen Tag verfluchten. Die Geburt sei unrein, wie die vom Gesetz vorgeschriebenen Reinigungen erwiesen (Orig. in Lev. hom. 8, 3 [GCS 29, 396]). Nur für Jesus läßt Origenes eine Ausnahme von der Unreinheit der Geburt gelten (in Lev. hom. 12, 4 [460f]). So erscheint der leibfeindliche Spiritualismus des Origenes biblisch gerechtfertigt u. damit auch die Ablehnung des G. Es ist vielleicht doch kein Zufall, daß der Abendländer Hieronymus von den Argumenten des Origenes bloß seine exegetische Feststellung übernommen hat: nur Herodes u. der Pharao haben ihren G. gefeiert u. beide waren gleicherweise unfromm (Hieron. in Mt. 14, 6 [PL 26, 97]). Ambrosius erklärt, daß die Christen die G. der Verstorbenen vergessen u. jeweils den Tag feiern, an dem sie gestorben sind (exc. Sat. 2, 5 [CSEL 73, 253f]). Diese Sitte entspricht dem, was Ende des 2. Jh. bereits Tertullian behauptet hatte. Immerhin ist der Gegensatz zum G. als heidnischem Termin des Totengedächtnisses noch wohlbekannt. Als Stütze seiner Ansicht bringt Ambrosius eine kulturgeschichtliche Reminiszenz: es soll Völker gegeben haben, die die Geburt eines Menschen betrauerten, seinen Tod jedoch festlich begingen. Wir haben tatsächlich solche Nachrichten über den thrakischen Stamm der Trausen; Herodot (5, 4) erklärt diese Sitte wohl in griechischer Ausdeutung, als ob die Trausen geglaubt hätten, mit dem G. tausche man ein jammervolles Dasein gegen ein vorher leidloses ein (weitere ähnliche Nachrichten bei Pomp. Mela 2, 2, 3; Val. Max. 2, 6, 12; Solin. 15, 13; vgl. Eur. frg. 449 N.² u. M. Pohlenz zu Cic. Tusc. 1, 114f [1912 bzw. 1957]). Ambrosius steht im Bann des leibfeindlichen Spiritualismus der Spätantike, der ihm literarisch vor allem durch Philo, Origenes u. den Neuplatonismus bekannt geworden ist. Eine etwas obskure kulturgeschichtliche Notiz dient ihm als willkommenes Argument für seine viel tiefer liegenden Ansichten. Ein unbekannter Job-Erklärer des 4. Jh. erläutert Job 3, 3 weitgehend im Sinne des Philo u. Origenes (Ps-Orig. in Job 3 [PG 17, 511/7]): Der G. ist der Beginn allen Übels (511 A/B); er wird von Menschen gefeiert, die nur an das Irdische denken (511C). Job hat vielleicht in seiner Jugend seinen G. gefeiert (516D). Aber wir Christen feiern den G. nicht, weil er der Beginn der Schmerzen u. Versuchungen ist; wir feiern vielmehr den Tag des Todes, an dem wir alle Schmerzen abgelegt haben u. allen Versuchungen entflohen sind. Wir feiern den Todestag, weil die nicht sterben, die zu sterben scheinen. Deswegen gedenken wir der Heiligen u. unserer Eltern u. Freunde. So feiern wir nicht den G., denn ewig leben die Verstorbenen. In einer Predigt zum Gedächtnis des heiligen Eusebius wird depositio als Ablegen der irdischen Fesseln u. natalis als Geburt zur Freiheit des Erlösers erläutert (Ps-Max. Taur. s. 8 [CCL 23, 27/9]). Augustinus vergleicht den G. u. den Todestag des Cyprianus miteinander: an jenem Tag habe er sich das originale peccatum zugezogen, an diesem Tag habe er jegliche Sünde besiegt (Aug. s. 301, 1 [PL 38, 1413]). Augustinus hat sonst in seiner theologischen Theorie die Erbsünde, die er hier mit dem G. verknüpft, mit der Zeugung verbunden, bei der die Libido zu ihrer verderblichen Wirkung komme. Zu den alten Argumenten gegen den G. hat Augustinus ein neues, theologisch anscheinend besonders wirksames hinzugefügt, das bis in die neueste Zeit maßgeblich geblieben ist (vgl. zB. R. Hindringer, Art. G.: LThK 4¹ [1932] 325). Rückblickend kann man feststellen, daß von den Argumenten gegen den G. nur das älteste einigermaßen zutreffend gewesen wäre, nämlich die alte Verbindung zwischen G. u. heidnischem Kult; aber auch dieses Argument konnte nur so lange gültig sein, wie diese Beziehung zum Kult tatsächlich bestand u. lebendig im Bewußtsein blieb. Ist es Zufall, daß von christlicher Seite niemals ausdrücklich auf diese Verbindung zwischen G.feier u. Kult hingewiesen wird? Warum hat man sich diesen Einwand zur Verstärkung der anderen Argumente entgehen lassen? Der

einzige nachweisbar vorgebrachte christl. Einwand gegen den G. stammt aus der spätantiken Leibfeindlichkeit; auf dieser beruht zuletzt auch die von Augustinus auf den G. angewandte Erbsündentheorie.

II. Geburtstag als Bezeichnung für den Märtyrertodestag. a. Griechische Zeugnisse. In einem gewissen Widerspruch zur Ablehnung der G.-feier für Verstorbene wird das Märtyrergedächtnis als G. bezeichnet, obwohl dafür als Termin der Todestag u. nicht der G. gewählt wird. Am Schluß des Polykarpmartyriums (18,3 [16 Musurillo]) wird die Bestattung der Überreste berichtet u. der Hoffnung Ausdruck verliehen, man werde sich zur Feier des G. des Martyriums (ἡ τοῦ μαρτυρίου ἡμέρα γενέθλιος) freudig versammeln können. Dieser G. des Polykarp wird auch im Martyrium des Pionius (2, 1f [136 Musurillo]) als Tag der Verhaftung des Pionius genannt, offensichtlich (wie das ganze Pioniusmartyrium) abhängig vom Polykarpmartyrium (18, 3). Nun ist gegenüber den Schlußkapiteln des Polykarpmartyriums größte Vorsicht nötig, u. das Pioniusmartyrium ist weithin ein Phantasieprodukt des 3. Jh. (H. v. Campenhausen, Bearbeitungen u. Interpolationen des Polykarpmartyriums: Aus der Frühzeit des Christentums [1963] 281/3. 288/90); es besteht daher keinerlei Sicherheit, daß G. schon im 2. Jh. Bezeichnung für den Märtyrertodestag war. Eine solche ist erstmals einigermaßen datierbar vorhanden im cn. 51 der Synode von Laodicea (1, 78 Bruns), der verbietet, den Märtyrer-G. (μαρτύρων γενέθλιος) in der vierzigtägigen Fastenzeit zu halten; man solle das Märtyrergedächtnis auf den Sabbat u. Sonntag verlegen (an denen nicht gefastet wird). G. zur Bezeichnung des Märtyrergedächtnisses ist im Osten also spätestens in der 1. Hälfte des 4. Jh. gebraucht worden. Es fällt aber auf, daß dieser Ausdruck im Griechischen äußerst selten ist u. in den liturgischen Büchern nicht verwandt wird (die bei Lampe s. v. γενέθλιος angegebene Stelle aus dem Mart. Ariadnis bezieht sich auf eine heidn. G.feier).

b. Lateinische Zeugnisse. Im Westen jedoch ist der entsprechende Ausdruck natalis (dies natalis, natale, natalicium) ungefähr seit der 2. Hälfte des 4. Jh. äußerst häufig, so daß Augustinus erklären kann, natales bedeute im kirchlichen Sprachgebrauch martyrum mortes sowohl in Afrika wie in den Gegenden jenseits des Meeres u. sei gleicherweise Heiden, Juden u. Häretikern bekannt (s. 310, 1 [PL 38, 1412f]). Das schließt nicht aus, daß Augustinus den Unterschied zwischen natalis domini u. natalis Stephani erklären muß: das eine sei der G. Christi, das andere der Todestag des Stephanus (s. 314, 1 [PL 38, 1425]). Auch Petrus Chrysologos erinnert daran, daß sich der G. des Märtyrers nicht auf seine Geburt zum irdischen, sondern zum himmlischen Dasein beziehe (s. 129. 130 [PL 52, 555/7]; ferner Max. Taur. s. 4, 1[CCL 23, 13]). Im röm. Chronographen vJ. 354 (MG AA 9, 70/2) werden die Todesgedächtnistage der Märtyrer wie der Bischöfe als depositiones bezeichnet (d. martyrum, d. episcoporum); das hier vorkommende natale Petri de cathedra bezieht sich sicher nicht auf den Todestag des Apostels. Die spätestens am Ende des 4. Jh. im Westen fast allein herrschende Bezeichnung natalis für das Märtyrergedächtnis ist also bis zur Jahrhundertmitte in Rom noch nicht üblich. Der Märtyrerkalender vJ. 354 ist noch kein Nataleskalender; sonst wären die Ähnlichkeiten mit einem nichtchristl. Nataleskalender von Ostia noch auffallender (vgl. A. Stuiber, Heidn. u. christl. Gedächtniskalender: JbAC 3 [1960] 24/33). Im Kalender von Karthago (Anfang 6. Jh.: DACL 8, 1, 661/4) werden die dies nataliciorum martyrum et depositiones episcoporum in einem einheitlichen Kalender notiert. In allen lateinischen liturgischen Büchern ist natalis die gewöhnliche Bezeichnung für die Gedächtnistage der Märtyrer u. Heiligen. Paulinus von Nola hat den alten Brauch, G.gedichte zu widmen, auf seinen Lieblingsmärtyrer Felix übertragen u. ihm vierzehnmal ein carmen natalicium gedichtet (c. 12/6. 18/21. 23. 26/9 [CSEL 30, 42/81. 96/186. 194/206. 246/306]; vgl. Bardenhewer 3, 575f).

c. Aufkommen der Bezeichnung natalis. Wie kommt es zur Bezeichnung G. für den Märtyrertodestag? Seit dem 5. Jh. wird zT. bis in unsere Zeit hinein erklärt, der Todestag des Märtyrers bedeute für ihn den G. für den Himmel (Petr. Chrys. s. 129. 133 [PL 52, 555f. 563f]; PsAmbros. s. 57 = PsMax. Taur. s. 8, 1 [CCL 23, 27/9]; vgl. D. Balboni, La cattedra di San Pietro [Città del Vat. 1967] 21/34: Natale e immortalità dell'anima). Man hat auch hingewiesen auf Ignat. Rom. 6, 1f, wo der Märtyrertod, freilich nur von ferne, als Geburt gedeutet wird (vgl. auch 4 Macc. 15, 16; 16, 13), u. auf Seneca (ep. 102, 23/6), der den Todestag als G. für ein neues Leben umdeutet. Man könnte noch verweisen auf

Tertullian, der den Apostel Paulus durch seinen Tod in Rom zum geborenen Römer werden läßt (scorp. 15, 3 [CCL 2, 1097, 13/5]: tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate). H. Delehaye weist mit Recht solche Deutungsversuche als nachträgliche Reflexionen zurück u. meint, der Ausdruck G. habe seit langem seinen strengen Sinn verloren gehabt u. habe nur noch ganz allgemein soviel wie Jahresgedächtnis bedeutet (H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs² [Bruxelles 1933] 42). Dabei wird jedoch übersehen, daß sich γενέθλιος u. natalis im weiteren Sinne eines Gedächtnistages ausnahmslos auf Ereignisse beziehen, die einen Anfang darstellen, wie zB. eine Stadtgründung, eine Tempeldedikation, einen Amtsantritt. Der Märtyrertod als Lebensende gehört nicht zu solchen Anfangsgedächtnissen. Wäre natalis ganz allgemein u. farblos irgendein Jahresgedächtnis, dann hätte man bei allen Verstorbenen den Jahrestag ihres Todes als natalis bezeichnen können; aber nur das Märtyrergedächtnis, später auch das Heiligengedächtnis, wird als natalis bezeichnet. Alles spricht dafür, daß der Ausdruck G. für den Märtyrertodestag im griechisch-christlichen Sprachbereich entstanden ist, zu dem bis in das 3. Jh. hinein auch Rom gehörte. Im Griechischen, nicht im Lateinischen, muß die Erklärung der befremdlichen Bezeichnung G. für ein Totengedächtnis gesucht werden. In der fraglichen Zeit gibt es zwei griechische Wörter für G., nämlich γενέθλιος u. γενέσιος. Das korrekte Wort ist γενέθλιος; γενέσιος ist aber häufig damit verwechselt worden. Γενέσια heißt der Totengedächtnistag für die Vorfahren, der mit dem G. aber nichts zu tun hat, sondern wohl meist einen Todestag als Termin hatte. Bei Mc. 6,21 heißt die G.feier des Herodes γενέσια; der Cod. D setzt dafür das korrekte γενέθλια. Wie sehr γενέσιος an die Stelle von γενέθλιος getreten ist, zeigen auch die rabbinischen Schriften, in denen γενέσια-genusja den G. bezeichnet. Γενέθλιος u. γενέσιος können beide den G. oder den Totengedächtnistag bezeichnen. Wo man daher den Märtyrertodestag als γενέθλιος bezeichnet findet, müßte korrekt γενέσιος stehen, weil in Wirklichkeit der Totengedächtnistag gemeint ist. Schmidt (G. 40f) war einer ähnlichen Einsicht bereits sehr nahe, ließ sich aber davon dadurch abbringen, daß er den christl. Märtyrer-G. in auffallender Ähnlichkeit mit der Sitte der Diadochenzeit sah, am Todestag des Königs als dem G. des neuen Gottes ein Fest zu begehen. Der Ausdruck Mart. Polyc. 18, 3 (16 Musurillo): ἡ τοῦ μαρτυρίου ἡμέρα γενέθλιος ist daher zu übersetzen mit ‚Todesgedächtnistag des Martyriums'. Im Griechischen, wo das Verhältnis γενέθλιος - γενέσιος einigermaßen bekannt ist, gibt es also keine Schwierigkeiten mit dem ‚Märtyrer-G.', der ein ‚Märtyrertodestag' ist; man hat übrigens im griechisch-christlichen Sprachbereich auf die Bezeichnung γενέθλιος für die Märtyrerfeste keinerlei Wert gelegt, vermutlich weil dieser Ausdruck nicht sonderlich anregend war. Anders im Lateinischen; hier wird sowohl γενέθλιος als auch γενέσιος mit natalis wiedergegeben, u. dieses bezeichnet nur den G., aber nicht wie im Griechischen auch das Totengedächtnis. Der Übergang vom christl. Griechisch zum christl. Latein hat auch sonst ähnliche Verständnisschwierigkeiten gebracht, zB. bei κατάθεσις-depositio (dazu A. Stuiber, Depositio-κατάθεσις: Mullus, Festschrift Th. Klauser [1964] 346/51). Man könnte fragen, ob nicht bei dem zweisprachigen Tertullian (cor. 3, 3) natalicia für γενέσια steht u. also zu übersetzen wäre als ‚Totengedächtnis'; dann wäre hier von G. überhaupt nicht die Rede. Es ist erstaunlich, daß natalis zur Bezeichnung des Märtyrertodestages im Westen trotz seiner Schwierigkeiten so große Verbreitung gefunden hat. Immer wieder müssen sich die Bischöfe dagegen wehren, daß natalis im Sinne des wirklichen G. verstanden wurde; bei Märtyrern war das immerhin dadurch erleichtert, daß sie durch ihren Tod Märtyrer geworden waren u. deswegen in der Gemeinde dauernde Verehrung erhielten. Ihr wirklicher G. war wenigstens später im allgemeinen vergessen (jedoch mit Ausnahmen: s. u. Sp. 236/9). Augustinus erklärt, der G. Cyprians sei unbekannt; sein natalis werde wegen seines Todes gefeiert. Auch wenn der G. bekannt wäre, würde er nicht gefeiert (s. 310, 1 [PL 38, 1413]). Immer wieder wurde daran erinnert, daß bei Märtyrern natalis der Todestag ist (Aug. s. 310; Petr. Chrys. s. 129. 133 [PL 52, 555f. 563f]; Max. Taur. s. 4, 1 [CCL 23, 13f]). Das jährliche Totengedächtnis für gewöhnliche Christen konnte nicht natalis genannt werden, weil man dabei nur zu leicht an den wirklichen G. denken konnte, der den Angehörigen ja bekannt war. Aber gerade dieser Termin sollte ausgeschaltet werden (Ambros. exc. Sat. 2, 5 [CSEL 73, 253f]: wir vergessen die G. der Verstorbenen). Wenn man

natalis als G. für den Himmel deutete, war seine Verwendung auf die Märtyrer beschränkt, weil nur diese sofort die himmlische Herrlichkeit erlangten, während gewöhnliche Christen nur auf das refrigerium interim hoffen konnten (vgl. A. Stuiber, Refrigerium interim = Theophaneia 11 [1957]).

III. Positive Bewertung des Geburtstags. a. Im Osten. Das älteste Zeugnis christlicher Wertschätzung der G.feiern findet sich im apokryphen Protoevangelium des Jakobus, dessen ursprünglicher Titel ‚Geburt der Maria' dem Inhalt besser entspricht. Der Text stammt aus der 2. Hälfte des 2. Jh. von einem Verfasser, der durch große Unkenntnis jüdischer Verhältnisse auffällt. Obwohl das Judentum die G.feier nicht pflegt, wird im Protoev. Jac. 6, 2f (90/6 de Strycker) sehr ausführlich eine solche für das einjährige Kind Maria geschildert: Joachim veranstaltete ein großes Festmahl, zu dem die Hohenpriester u. viele andere eingeladen wurden; die Priester sprachen Segensworte über das Kind. Wegen einer Anspielung auf Gen. 21, 7 könnte man an ein mißverstandenes Fest zur Entwöhnung (Gen. 21, 8) denken; dieses war aber erst nach drei Jahren üblich, u. Protoev. Jac. 6, 3 berichtet vom fortgesetzten Stillen des Kindes (wenig ergiebig H. R. Smid, Protoevangelium Jacobi [Assen 1965] 51/3). Der Verfasser des Protoevangeliums hatte offensichtlich gegen eine christl. G.feier keine Einwände, bei der man ein Festmahl hält u. Gottes Segen erfleht. Als nächste Zeugnisse für christliche G.feiern haben wir zu Beginn des 4. Jh. die Kalendernotizen für Agnes u. Soteris in Rom (s. u. Sp. 236/9). In die Mitte des 4. Jh., u. zwar nach Kleinasien, führt uns der cn. 52 der Synode von Laodicea (1, 78 Bruns), der Eheschließungen oder γενέθλια während der vierzigtägigen Fastenzeit zu feiern verbietet; sie waren also sonst erlaubt u. üblich. Es war mindestens seit dem 4. Jh. unvermeidlich, daß bei G.feiern von Christen immer wieder Bedenkliches u. Unziemliches aus der heidn. Vergangenheit der G.feiern zutagetrat. Gregor von Nazianz hält deswegen die Teilnahme einer züchtigen Frau nicht für empfehlenswert (c. 2, 2, 6, 63f [PG 37, 1547]). Er versucht notgedrungen der Leiblichkeit des Menschen gerecht zu werden, indem er ziemlich umständlich u. gewunden erklärt, daß durch Christus auch die Geburt des Menschen zu Ehren gekommen sei (or. 38, 17; 40, 2 [PG 36, 329/32.360f]).

b. Im Westen. Augustinus setzt G.feiern von Christen voraus, wenn er darauf hinweist, daß die G.feiern, die wir zu Hause halten, in keiner Weise mit den Natalicia von Märtyrern verglichen werden dürften (s. Guelferbytanus 27, 1 [532 Morin]). Er zeigt hier nicht die Bedenken, die er einmal aufgrund seiner Erbsündentheorie gegen den G. vorgebracht hat (s. 310, 1 [PL 38, 1413]). Petrus Chrysologus äußert sich in einer Predigt über die Enthauptung des Johannes, bei der natürlich der G. des Herodes zur Sprache kommen mußte, über die G.feier von Christen, die er als üblich voraussetzt. Er mahnt zum Maßhalten in der Freudenstimmung; auch die Armen sollen beim Festmahl bedacht werden. Das Gift der Tänzerinnen, die Lockungen der Sänger, die Schwüle der Vergnügungen, die Belastung des Bauches, die Zerrüttung des Geistes sollen beendet sein mit dem Festgelage der Herodias, damit die gegenwärtige Fröhlichkeit in die ewige Freude übergehe (s. 127 [PL 52, 552]). – In der Auseinandersetzung mit der Leibfeindlichkeit Markions, der Manichäer u. nicht weniger christlicher Gegner entwickelt der Ambrosiaster (quaest. test. 127, 18f [CSEL 50, 406f]) unbefangen, selbständig u. klar seine Gedanken über die Geburt des Menschen u. die G.feier. Wachsen u. Vermehrung aller Geschöpfe entspricht Gottes Willen u. besitzt seinen Segen (Gen. 1, 22); der Segen zur Eheschließung nach dem Brauch der Synagoge sei auch in der Kirche üblich (quaest. test. 127, 3 [400]). Der Ambrosiaster wendet sich scharf gegen jede Herabsetzung der Ehe zugunsten angeblicher Askese (ebd. 127, 10 [402f]), gerät allerdings in gewisse Schwierigkeiten, wenn er die klerikale Verpflichtung zur Enthaltsamkeit in der Ehe rechtfertigen muß (ebd. 127, 35f [414/6]). Die Geburt ist die Voraussetzung dafür, daß man zur Erkenntnis der Wahrheit u. Gottes kommt (ebd. 127, 15 [405]). Das Recht christlicher G.feiern wird mit folgenden Überlegungen verteidigt: in Jerusalem feierte man das Tempelweihfest; um so mehr ist der G. eines Menschen zu feiern, der in höherem Maße als der Tempel in Jerusalem Tempel Gottes ist. Der Leib ist Gottes Werk, zur Ewigkeit bestimmt (sub spe aeternitatis), während der Tempel Menschenwerk war, dem Untergang geweiht. Man soll Gott wegen der Geburt dankbar sein u. der Mensch soll sich an seinem G. freuen (ebd. 127, 16 [405f]). Wäre die Geburt nicht wertvoll, dann gäbe es auch keine

Wiedergeburt (ebd. 127, 23 [408]: non renasceremur, nisi utilis esset nativitas). Erst gegen Schluß der Quaestio (ebd. 127, 24/31 [409/13]) kommt das Thema der Überschrift (De peccato Adae et Evae) zur Sprache. Es scheinen spätere Diskussionen fast vorweggenommen zu werden, wenn der Ambrosiaster erklärt, daß die Sünde Adams aus seiner Seele, nicht aus dem Leib gekommen sei (ebd. 127, 24 [409]). – Für die christl. Beurteilung der G.feier wenig aufschlußreich sind die zwei Gedichte, mit denen Apollinaris Sidonius, der spätere Bischof von Arverna, ganz nach antiker Sitte seinen Freund Ommatius u. seinen Neffen Ecdicius zum G.mahl einlädt (c. 17. 20 [MG AA 8, 242. 243]). Im älteren Sacramentarium Gelasianum folgt auf die Texte für die Eheschließung unter der Überschrift Oratio in natale genuinum (1456/60 Mohlberg) ein fast vollständiges Formular für einen G.; die hier fehlende Präfation ist in der übrigen gelasianischen Tradition zu finden (zB. Sakramentar von Gellone, Angoulême, Fulda usw.); Datierung u. römische oder nichtrömische Herkunft dieser Stücke sind umstritten. Die Texte für die Eheschließung u. für den G. sind so eng miteinander verwandt, daß sie von demselben Redaktor stammen müssen. Wenn wir noch das folgende Formular Pro sterilitate mulierum hinzunehmen, haben wir eine Sammlung von Texten vor uns, die ausgesprochen ehe- u. kinderfreundlich sind; nicht nur die Hochzeit, sondern auch das Gedächtnis des 30. Tages u. des Jahrestages nach der Eheschließung werden berücksichtigt; es folgt unsere G.messe u. dann ein Formular Pro sterilitate mulierum. Es geht also um Ehe u. Nachkommenschaft. Dieser Zusammenhang ist wichtig für die Beurteilung der G.messe. A. Chavasse hat zuerst darauf hingewiesen, daß es sich hier um eine Meßfeier handelt, die nur zum ersten Jahrestag der Geburt gefeiert wird (1460 Mohlberg: qui famulum tuum ill. ad hanc diem natalis sui genuini exempto anno perducere dignatus es), also nach Vollendung des ersten, bei der großen Säuglingssterblichkeit besonders gefährlichen Lebensjahres (A. Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien [Paris 1958] 486f). Hochzeit, Säuglingssterben u. Kinderlosigkeit sind also die zusammengehörigen Themen dieser Formulare. Zugunsten der Deutung von Chavasse spricht auch, daß eine G.messe nur nach dem ersten Lebensjahr nicht zu einer unerträglichen Vermehrung von Meßfeiern führen mußte, was bei einer G.messe für jedes zurückgelegte Lebensjahr unvermeidlich gewesen wäre; die zahlreichen Totengedächtnisse waren ja ohnehin schon schwer in den Rahmen der Gottesdienste einzufügen. Eine G.messe nach lebend überstandenem ersten Säuglingsjahr war vermutlich nicht einmal die Regel; man dürfte einen solchen Dank nur für das erste, das einzige, ein sehr nötiges oder sehr geliebtes Kind abgestattet haben. Die G.messe dankt für die Geburt u. die Gnade, den G. feiern zu können; es folgt die Bitte um langes Leben im gottgefälligen Dienste (zu multa curricula annorum vgl. B. Fischer, Per multa curricula annorum: ArchLiturgWiss 11 [1969] 5/9). Wenn es heißt, daß die Geburt dazu dienen soll, Gott zu erkennen, wird man an einen ähnlichen Satz beim Ambrosiaster erinnert (quaest. test. 127, 15 [CSEL 50, 405]). Die G.messe des Gelasianum ist schwierig zu datieren u. zu lokalisieren. Sie findet sich in zahlreichen Sakramentaren späterer Zeit, bis sie seit dem 11. Jh. verschwindet. Dürig, Meßformulare 74f wandte gegen Chavasse ein, daß die Säuglingssterblichkeit auch noch nach dem 11. Jh. fortbestand u. daß nicht nur von exempto anno, sondern auch von annua sollemnitas gesprochen werde. Das Urteil über die Bedeutung dieser G.messe für die Geschichte der christl. G.feier hängt zT. davon ab, ob man Chavasse zustimmt oder nicht. In dem einen Fall wäre diese Meßfeier vorwiegend Dank für das Überleben eines Säuglings, in dem anderen Fall wäre sie mehr Ausdruck eines unbefangenen christl. Urteils über den Wert des Leibes, der Geburt u. der G.feier.

IV. Die Geburtstage der Märtyrinnen Agnes u. Soteris. Zwei sehr beachtliche Zeugnisse zeigen, daß der wirkliche G. als Totengedächtnistag wenigstens neben dem Todestag nicht ganz aufgegeben war. Es handelt sich dabei nicht um ein ganz privates Totengedächtnis beliebiger Christen, sondern um die beiden röm. Märtyrinnen *Agnes u. Soteris. Für diese ist in den liturgischen Quellen der übliche natalis am Todestag bezeugt, daneben aber noch je ein Gedächtnistag, der ohne Zweifel der wirkliche G. der Märtyrinnen ist. Agnes ist höchstwahrscheinlich in der diokletianischen Verfolgung zu Beginn des 4. Jh. getötet worden; die außerliturgischen Angaben über sie sind vage oder phantasievoll u. deshalb historisch unbrauchbar (A. P. Frutaz, Il complesso monumentale di Sant'Agnese[2] [Città

del Vat. 1969]). In den Depositiones martyrum vJ. 354 (MG AA 9, 70/2) steht nur zum 21. I. die Notiz ‚Agnetis in Nomentana'; in den meisten Sakramentaren, im Capitulare evangeliorum u. im Martyrologium Hieronymianum wird neben dem 21. I. auch der 28. I. als Gedächtnistag genannt u. zwischen beiden Daten unterschieden durch natale de passione u. natale de nativitate oder natale genuinum (Th. Klauser, Das röm. Capitulare Evangeliorum 1 [1935 bzw. 1972] 16, 28. 34; ASS Nov. 2, 1 [11]. [14]). Auch ein Teil der in den Sakramentaren gebotenen Texte zeigt ganz klar, daß der erste Tag der des Martyriums, der zweite Tag der wirkliche G. ist. Es ist Zufall, daß der zweite Gedächtnistag genau eine Woche später folgt u. daher als Oktavfeier mißverstanden werden kann; in der gregorianischen Sakramentarüberlieferung zeigt die inhaltsleere Überschrift Natalis sanctae Agnae secundo u. die Verwendung von Texten ohne Hinweis auf den G., daß man das natale genuinum nicht mehr verstand oder daran sogar Anstoß nahm. – Die zweite röm. Märtyrin mit einer G.feier ist Soteris, eine Verwandte des Ambrosius (virg. 3, 7, 38; exhort. virg. 12, 82 [PL 16, 244. 376]), die in der diokletianischen Verfolgung starb u. an der Via Appia in einem an das Coemeterium Callisti anschließenden Gebiet bestattet war. Ihr Todesgedächtnistag am 11. II. ist durch eine Inschrift vJ. 401 (ILCV nr. 2115) u. das Martyrologium Hieronymianum (ASS Nov. 2, 1 [19]) gesichert, das allerdings auch weitere Daten notiert. Das Sacramentarium Gelasianum (835 Mohlberg) bietet unter dem 10. II. ein Gebet, in dem humanitatis exordia erwähnt werden, also der wirkliche G. Die eigentliche Feier de passione fehlt im genannten Sakramentar; da Soteris viel weniger als Agnes gefeiert war, ist eine gewisse Dürftigkeit der Überlieferung verständlich. Die Nähe der beiden Tage ist freilich ein wenig verdachterregend; Delehaye kann sich nicht erklären, wie es zum 10. II. gekommen ist. Man könnte diese Verschiebung um einen Tag als Versehen des Sakramentars erklären, aber dann bleibt immer noch die Oration mit der Erwähnung des wirklichen G. Für Soteris wäre dann überhaupt nur eine einzige Feier, u. zwar an ihrem wirklichen G., bezeugt. Man könnte sich vor dieser Folgerung nur noch dadurch retten, daß man etwa diese Oration als unbedachte Entlehnung aus einem Agnes-Formular erklärte, was doch äußerst unwahrscheinlich ist. Wir haben also für Soteris ähnlich wie für Agnes zwei Gedächtnistage, den Todestag u. den wirklichen G., oder bei Annahme eines Schreibfehlers im Sakramentar sogar nur das Gedächtnis am wirklichen G. der Soteris. – Wenig brauchbar ist die nur von zwei Zeugen des Martyrologium Hieronymianum gebotene Notiz, daß in Ostia am 25. VII. ein Gedächtnis der Märtyrin *Agatha begangen wurde u. zwar de nativitate sua (J. P. Kirsch, Der stadtröm. christl. Festkalender im Altertum [1924] 199.202), während der Todestag am 5. II. war. – Die unbestreitbaren G.feiern für zwei römische Märtyrinnen sind vermutlich nur zufällig überlieferte Beispiele für einen zumindest in Rom viel weiter verbreiteten Brauch. Sie zwingen uns zur Korrektur unserer Vorstellungen über die Verdrängung des G.termins durch den Todestag. Wir werden uns mit P. Bellarmin u. J. M. Hanssens nicht darüber Sorgen machen, wie solche G.feiern mit dogmatischen Theorien vereinbar sind, zB. mit der Erbsündenlehre (Hanssens 214/8 mit Anm. 98). G.feiern für Märtyrer sind historisch nur erklärlich, wenn sie von Anfang an, also schon zu Lebzeiten u. dann sofort nach dem Tode gehalten worden sind. In späterer Zeit können keine G.feiern mehr neu begonnen werden, weil die zuständige Verwandtschaft, die das Datum kennt, verschwunden ist u. nicht mehr tätig werden kann. Diese Unwahrscheinlichkeit späterer Erfindung wird noch größer, wenn man bedenkt, daß im Totenkult offiziell auf das Vergessen des G. hingewirkt wurde. Trotzdem hat die Gemeinde unter uns unbekannten Umständen die G.feiern für Märtyrer von den Verwandten übernommen u. weitergeführt; denn nur so konnten sie zu einer dauerhaften Einrichtung werden. Alles spricht dafür, daß diese G.feiern für Agnes u. Soteris sofort nach dem Tod der Märtyrinnen einsetzten, also zu Beginn des 4. Jh., u. zunächst von den Angehörigen zusammen mit der Gemeinde u. später von der Gemeinde allein besorgt wurden. Wenn aber eine G.feier nach dem Tode gehalten wird, dann war sie erst recht zu Lebzeiten üblich. Man darf also behaupten, daß die älteste christl. G.feier für Verstorbene u. auch für Lebende in den Familien der Agnes u. Soteris nachweisbar ist. Die Familie der Soteris besaß wohl ihrem hohen Rang entsprechend ein eigenes Grabgrundstück u. war nicht auf ein Gemeindezömeterium angewiesen, das vorwiegend für ärmere

Christen bestimmt war. An dieser Familiengrabstätte wurde das Totengedächtnis am G. u. Todestag der Soteris gehalten; da ein Grundstück mit Märtyrergrab im Laufe der Zeit gewöhnlich in Gemeindebesitz übergeht, hat die Gemeinde mit dem Grundstück auch den dort üblichen Totenkult übernommen, u. dazu gehörte auch die Feier des wirklichen G. Die Verwandtschaft der Soteris war wohl heidnisch-christlich gemischt wie später noch jene des Ambrosius. Vermutlich hat die heidn. Verwandtschaft den G., die christl. sicher den Todestag der Märtyrinnen bevorzugt, aber beide Tage wurden gefeiert. Es ist aber ebensogut möglich, daß auch die christl. Verwandten ohne Bedenken für Lebende u. Tote die G.feier pflegten. – Völlig ungewiß ist die entsprechende Lage im Falle der Agnes; aber sicher hat man für Agnes zu Lebzeiten u. nach ihrem Tode ihren wirklichen G. gefeiert. Es ist in jedem Fall beachtenswert, wie wenig Anstoß an einer G.feier für Märtyrer die röm. Gemeinde genommen hat, so daß die Feiern des G. u. des Märtyrertodestages nebeneinander bestehen konnten. Weder die Feststellung des Tertullian noch die des Ambrosius sind hier gültig (s. o. Sp. 224. 227); vielleicht waren es weithin nur Mahnungen u. Ziele.

V. Die Geburtstage von Jesus, Johannes u. Maria. Eine selbstverständliche Sonderstellung gebührt der Feier des G. Jesu Christi, die aus christlicher Abwehr gegen den G. des unbesiegten Sonnengottes (natalis Solis invicti) entstand u. bald auch mehr oder weniger deutlich in Analogie zum Herrscher-G. verstanden wurde. Abhängig vom Datum des Weihnachtsfestes (VIII Kal. Ian.) wurde noch im 4. Jh. die G.feier des Täufers Johannes am 24. VI. (VIII Kal. Iul.) geschaffen. Augustinus betont mehrfach, daß nur die G. Christi u. des Johannes gefeiert wurden, jedoch nicht die G. von Patriarchen, Propheten u. Aposteln (s. 290, 2; 292, 1; 293, 1 [PL 38, 1313. 1319f. 1327f]). Er beruft sich für dieses Fest auf die ältere Überlieferung u. nennt als Grund für diese G.feier, daß Johannes bereits durch seine Geburt die Ankunft Christi vorherverkündigte, während alle anderen Heiligen erst im späteren Leben in den Dienst des Herrn getreten seien (s. 292, 1). Es fällt auf, daß Augustinus hier nicht seine Erbsündenlehre heranzieht, wo er doch auf die Heiligung des Johannes schon vor dem G. hätte hinweisen können (Lc. 1, 15). Die Begründung Augustins für das G.fest des Täufers ist ein nachträglicher Versuch, eine bestehende Festfeier biblisch u. theologisch zu rechtfertigen. In Wirklichkeit wollte man durch ein christl. Fest die heidn. Sonnenwendfeier ersetzen u. verdrängen, wie man es bei der Wintersonnenwende am 25. XII. durch das Weihnachtsfest getan hatte; diese Beziehungen der beiden Feste zum Sonnenkult erwähnt Augustinus in seiner Predigt zum 24. VI. (s. 287, 3 [PL 38, 1302]). Wie gering der Erfolg solcher Ersatz- u. Verdrängungstaktik war, zeigt eine Predigt Augustins, in der er die Bräuche der Sonnenwendfeiern heftig tadelt, die zwar nicht mehr zur Ehre der Dämonen, aber immer noch nach der Weise der Dämonen gehalten würden (s. Frangipane 8, 5 [231 Morin]; weitere Zeugnisse bei W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtl. Quelle [1930] 45/9). Wenig bedeutet für die Geschichte der christl. G.feier das G.fest Marias am 8. IX., das im Osten in Anlehnung an das Protoevangelium des Jakobus aufgekommen ist. Ein Gedicht des Romanos scheint bereits im 6. Jh. das Fest vorauszusetzen (Rom. Mel. cant. 35 [276/80 Maas-Trypanis]); nach Rom war es schon vor Papst Sergius (687/701) gekommen, der damit eine Bittprozession verband (Lib. Pont. v. Sergii: 1, 376 Duchesne; zur Überlieferung der liturgischen Bücher vgl. A. Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien [Paris 1958] 375/402).

VI. Geburtstag in übertragener Bedeutung. G. wird in übertragener Bedeutung häufig recht abgeblaßt zur Bezeichnung irgendeines Beginns gebraucht u. zwar vor allem im Lateinischen: natalis coloniae, templi, theatri, consulatus, pontificatus, adoptionis, profectionis, reditus, Favonii, navigationis, carminis (Schmidt, G. 1/3). Maximus von Turin nennt den Beginn der Weinlese natalis vindemiae (s. 10, 1 [CCL 23, 35, 3f]). Im Griechischen kann man von γενέσια eines Erdbebens sprechen (Sozom. h.e. 6, 2, 15); Philo nennt den Sabbat gern den G. der Welt (opif. m. 89; v. Moys. 1, 207; spec. leg. 1, 170; 2, 59. 70 u. ö.). Am Weihetag hält der in die Mysterien Eingeweihte ein Festmahl, weil dieser Tag wie ein G. gilt (Apul. met. 11, 24: Exhinc festissimum celebravi natalem sacrum). Auch der Tag des Tauroboliums wird im 4. Jh. als G. bewertet (Nilsson, Rel. 2^2, 653_2). Die christl. Taufe gilt als neue oder zweite Geburt (novus natalis: Tert. bapt. 20, 5 [CCL 1, 295]; secunda nativitas: Tert. exh. cast. 1, 4 [CCL

2, 1015, 17f]; Cypr. ad Don. 4; hab. virg. 23 [CSEL 3, 1, 6, 5f. 204, 7f]; Aug. nupt. et conc. 2, 34, 58 [CSEL 42, 316]). Es handelt sich aber in allen Fällen um eine rein bildliche Redeweise, die keinen Anlaß zu einer G.feier am Tauftag geben konnte. Im Catalogus Liberianus der röm. Bischöfe werden seit 282 die Daten des Amtsantritts notiert; seitdem entwickelt sich langsam ein amtliches Jahrgedächtnis des Amtsbeginns (H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom² [1927] 3/21). Seit dem 4. Jh. wird dieses als natale episcopi bezeichnet. Damasus lädt Bischöfe Italiens dazu ein, u. häufig werden solche Zusammenkünfte zu Synoden (Coll. Avell. ep. 1, 13 [CSEL 35, 1, 4]; Paulin. Nol. ep. 20, 2 [CSEL 29, 145]). Von Leo I sind Predigten zu seinem natale episcopi erhalten (s. 2/5 [PL 54, 142/56]); über die natalicia episcopi zur Zeit Augustins vgl. Roetzer aO. 203/5. Im Sacramentarium Leonianum (955/1102 Mohlberg) u. in späteren Sakramentaren gibt es zahlreiche Meßtexte für diese Feiern. Der jedem Personenkult abgeneigte Gregor I erklärt gleich zu Beginn seiner Amtszeit iJ. 591, er habe keine Freude an dieser eitlen Überflüssigkeit (vana superfluitas), u. verbietet, daß Bischöfe zum natalis pontificis kommen; wenn eine Zusammenkunft nötig sei, halte man sie besser am natalis des Apostels Petrus (ep. 1, 39a, 7 [MG Ep. 1, 54, 16/20]). Zu den Problemen des natale Petri de cathedra vgl. Klauser 152/83; ebd. 205f Auseinandersetzung mit D. Balboni, La cattedra di San Pietro (Città del Vat. 1967), der das natale Petri de cathedra im Widerspruch zum religionsgeschichtlichen Befund als Fest der ‚Stuhlbesteigung' des Petrus deuten möchte, als ob es natale cathedrae Petri hieße (vgl. auch die Kritik von A. Coppo, Natale Petri de cathedra e depositio funeraria: RivStorChiesaIt 22 [1968] 74/86). Nach dem Vorbild des natale episcopi bieten die Sakramentare Texte für das Gedächtnis der Ordinationstage von Presbytern u. Diakonen (Sacram. Gelas. 761. 757 Mohlberg) u. später auch für den natalis virginis u. natalis monachi (Dürig, G. 26f). Das Gedächtnis einer Reliquienübertragung heißt natalis reliquiarum (Martyrolog. Hieron. IV Non. Aug. [ASS Nov. 2, 1 (100)]). Das Kirchweihgedächtnis erscheint unter der Bezeichnung natale basilicae (Sacram. Leon. 844 Mohlberg). Caesarius von Arles spricht in einer Kirchweihpredigt vom natalis templi (s. 229 [CCL 104, 905/10]), allerdings in einer Zeit, zu der die heidn. natales templorum vergessen waren. Natalis templi erscheint auch in gallisch beeinflußten späteren Liturgiebüchern (zB. im Bobbio-Missale: E. A. Lowe, The Bobbio Missal. A Gallican massbook = Henry Bradshaw Society 58 [London 1920] 375. 389). Der Gründonnerstag als Stiftungstag des Eucharistiesakramentes ist natalis sacramenti oder natalis calicis (Sacram. Leon. 986 Mohlberg; Pol. Silv. fast. Mart. 24 [CIL 1, 1, 261]; Alc. Avit. s. die natali calicis frg. 1/4 [MG AA 6,2, 103/5]).

VII. Christliche Auseinandersetzung mit dem Geburtstag der Kaiser. Die jüd. Abneigung gegen die heidn. G. wurde bereits erwähnt (o. Sp. 225). Trotzdem hat eine Vereinigung römischer Juden den G. Herodes des Großen mit einem Festmahl gefeiert (Pers. sat. 5, 179/88; dazu Dölger, Ichth. 2, 94). Die Kunde vom G. des Herrschers u. von seinem Herrschaftsbeginn will als Freudenbotschaft (εὐαγγέλια) gelten (Kalenderinschrift von Priene: F. Hiller v. Gaertringen, Inschriften v. Priene [1906] nr. 105, 40); so entsteht eine entfernte Ähnlichkeit mit dem Evangelium im ntl. Sinn (dazu O. Michel, Art. Evangelium: o. Bd. 6, 1110f). Tertullian wendet sich heftig gegen die übliche Art, wie die Herrscherfeste gefeiert wurden; dazu gehörten natürlich vor allem die G., obwohl sie Tertullian nicht ausdrücklich nennt (apol. 35 [CCL 1, 144/7]). Nur in einem Fall läßt sich unbezweifelbar erkennen, daß der G. eines Herrschers den Termin für die Hinrichtung von Christen bestimmte: Perpetua u. ihre Leidensgefährten starben bei den Schauspielen im Amphitheater am 7. III., dem G. des Cäsars Geta (natalis imperii), wie ausdrücklich in der Pass. Perp. 7, 9; 16, 3 (114. 124 Musurillo) bemerkt wird. Colin hat es für weitere Martyrien wenigstens wahrscheinlich machen können, daß sie mit der Feier von Herrscher-G. im Zusammenhang standen. – Auch unter den christl. Kaisern des 4. u. 5. Jh. wurden die G. der Herrscher gefeiert (Schmidt, G. 64; Tabelle mit natales templorum u. Kaiserfesttagen nach dem Stand des 4. Jh. bei Latte, Röm. Rel.² 431/41). Zirkusspiele am Kaiser-G. werden noch unter Leo u. Anthemios iJ. 469 erwähnt (Cod. Iust. 3, 12). Feiern am Kaiser-G. sollen entfallen oder verschoben werden, wenn sie mit dem Sonntag oder einem anderen christl. Feiertag zusammenfallen (Cod. Theod. 15, 5, 5; Cod. Iust. 3, 12, 11; s.o. Sp. 222).

J. COLIN, Les jours de supplices des martyrs chrétiens et les fêtes impériales: Mélanges A. Piganiol 3 (Paris 1966) 1565/80. – H. DELEHAYE, Trois dates du calendrier romain: AnalBoll 46 (1928) 59/67. – W. DÜRIG, Die G.messe des Cod. Vat. Reg. 316: MünchTheolZ 4 (1953) 46/64; G. u. Namenstag. Eine liturgiegeschichtliche Studie (1954); Die Meßformulare des Gelasianum Vetus für die Feier des G. der hl. Agnes u. der hl. Soteris: W. Dürig, Liturgie. Gestalt u. Vollzug (1963) 70/81. – L. EIZENHÖFER, Die Präfation für den G. der heiligen Agnes: ArchLiturgWiss 11 (1969) 59/76. – J. M. HANSSENS, Natale S. Agnetis secundo: Gregorianum 18 (1937) 161/218. – JESSEN, Art. Genethlios 1: PW 7,1 (1910) 1133f. – K. KEYSSNER, Art. Natalis templi: PW 16,2 (1935) 1800/2. – TH. KLAUSER, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike² (1971). – W. SCHMIDT, G. im Altertum = RGVV 7,1 (1908); Art. Γενέθλιος ἡμέρα: PW 7,1 (1910) 1135/49. – STENGEL, Art. Γενέσια: PW 7,1 (1910) 1131.

A. Stuiber.

Gedächtnis s. Erinnerung o. Bd. 6, 43/54; Memoria.

Gedächtnisfeier s. Kalender.

Geduld.

Das Reallexikon ist nach anfänglichem Schwanken dazu übergegangen, die Begriffe nach Möglichkeit unter einem deutschen Stichwort zu behandeln. Aber oft lassen sich die antiken Begriffe nicht mit einem einzigen deutschen Ausdruck erfassen, weil die griech. oder lat. Sprache mehrere Bezeichnungen besaß, die je eine andere Seite der gleichen Sache hervorhoben. In solchen Fällen wird im Lexikon versucht werden, unter dem deutschen Stichwort auch die antiken Ausdrücke in geeigneter Weise zur Geltung zu bringen. So hier. Es muß aber bei der G. außerdem bedacht werden, daß einige ihrer Aspekte im Lexikon schon früher unter anderen Lemmata berührt worden sind. So hat P. de Labriolle den Artikel ‚Apatheia‘ geliefert (o. Bd. 1, 484/7) u. P. Wilpert die Beiträge ‚Ataraxie‘ (ebd. 844/54) u. ‚Autarkie‘ (ebd. 1039/50). Es ist klar, daß diese Stichwörter auch die G. angehen; denn wenn philosophische Schulen des Altertums von ihren Jüngern ‚Apatheia‘ (Leidenschaftslosigkeit), ‚Ataraxie‘ (Unerschütterlichkeit), ‚Autarkie‘ (Freiheit von äußeren Bedürfnissen) forderten, so verlangten sie damit zugleich die G., die allein die Einübung in jene Tugenden möglich machen konnte. Einen weiteren Teilaspekt von G. wird später der Artikel ‚Zorn‘ aufzeigen; denn auch die Selbstbefreiung vom Affekt des Zorns setzt wieder die G. voraus. – Eine monographische Behandlung der G. steht noch aus. Das ist verwunderlich, weil diese Tugend doch sowohl in der griech.-röm. Welt des Altertums wie im Christentum dieser Periode eine bedeutende Rolle gespielt hat. Die christl. Vorstellungen von der G. wurzeln in zwei voneinander unabhängigen Bereichen: der griech. u. der biblischen Geisteswelt. Die aus

diesen beiden Quellgebieten stammenden Gedanken haben sich im Christentum miteinander vereinigt. Auf diese Weise hat sich schließlich eine für das Christentum charakteristische Vorstellung von der G. herausgebildet. Dabei sind auch die Verfolgungen der ersten Jahrhunderte von Bedeutung gewesen; sie haben die G. in die Nähe der Idee des Martyriums gerückt. In der anschließenden Friedenszeit ist die G. schließlich in besonderem Maße eine Mönchstugend geworden, weil sie einerseits im Gemeinschaftsleben, andererseits in der vita contemplativa ein reiches Betätigungsfeld fand. – Die nachstehende Darstellung kann das Thema nicht erschöpfen; sie ist die vorläufige Zusammenfassung in Gang befindlicher Untersuchungen.

A. Griechen u. Römer. I. Platon u. Aristoteles. Platon sagt: ‚Das Gesetz erklärt doch wohl, es gebe im Mißgeschick nichts Besseres, als so ruhig wie möglich zu bleiben u. nicht unwillig zu werden; denn es ist ja nicht klar, was an derartigen Ereignissen gut oder schlimm ist, noch bringt es für die Zukunft Nutzen, sich zu erregen‘ (resp. 10, 604b). Zur genaueren Bezeichnung des gemeinten sittlichen Verhaltens verbindet Platon gern ὑπομένειν mit καρτερεῖν. Unter καρτερία wird eine Art der ἀνδρεία verstanden, die mit φρόνησις verbunden ist. Sie ist also eine Kraft der vernünftigen Seele, die den Menschen instandsetzt, einem stärkeren Feind zu widerstehen (Lach. 190e/193e). Der ungerecht gekränkte Mensch triumphiert schließlich durch seine G. (ὑπομένων νικᾷ: resp. 4, 440c/d). Die vollkommen mannhafte Seele ‚bekundet ihre Festigkeit durch die G., sooft diese am Platze ist‘ (Gorg. 507a/b). Die G. ist in diesem Fall nach einer Formulierung von Festugière (Ὑπομονή 478) die ‚force d'âme dans le support des maux‘; sie steht der σωφροσύνη, der ‚tempérance dans le maniement des biens‘, gegenüber. Auch die pseudoplatonischen Horoi, die wohl noch dem 4. Jh. angehören, bestimmen die ἀνδρεία oder die ἠρεμία durch Verwendung von Ausdrücken, die auf die G. hinweisen, wenn sie diese Eigenschaften mit Dingen konfrontieren, die Furcht erregen (412a). Die Festigkeit (καρτερία) ihrerseits ist für die Horoi (412c) ‚das Ertragen (ὑπομονή) von Leid (λύπη) im Hinblick auf das (sittlich) Schöne, das Ertragen von Mühen um des Schönen willen‘. – Aristoteles hat den von Platon überkommenen Begriff der G. dadurch präzisiert, daß er ihren Zusammenhang mit der Tapferkeit u. ihre Orientierung am (sittlich) Schönen unterstrich. Der mannhafte Mensch, der mit der ἀνδρεία ausgestattet ist, ‚entscheidet sich zur Tat u. hält geduldig aus, weil dies schön ist‘ (eth. Nic. 3, 11, 1116a 11f. 15); er hat gelernt, ‚in vielen Mühen standzuhalten‘ (ebd. 2, 2, 1104a 20f. 31f; 1104b 1/3). Wenn er ihnen gegenübergestellt ist, ‚hält er stand um der Schönheit der Handlung willen; denn die Schönheit der Handlung ist das Ziel, das die Tugend anstrebt‘. ‚Um der Schönheit der Handlung willen hält der Tapfere an ihr fest‘ (ebd. 3, 10, 1115b 10/23; vgl. 3, 11, 1116a 10/2). Dem Beschwerlichen Widerstand zu leisten (τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν) ist übrigens schwerer als sich des Angenehmen zu enthalten (vgl. ebd. 3, 12, 1117a 32/5). PsAndronikos greift diese Ideen in seiner Schrift Περὶ παθῶν auf: ‚Die Festigkeit (καρτερία) ist das Ertragen von Schmerz oder Mühen im Hinblick auf das Schöne‘ (FPhG 3, 575). In dieser Sicht ist das Schöne die Triebkraft der G.: weil dies schön ist, entscheidet sich der Tapfere zur Tat u. hält geduldig aus (Aristot. eth. Nic. 3, 11, 1116a 10/2), wie Diomedes oder Hektor. Siegeshoffnung hingegen macht die Tapferkeit unlauter; denn sie veranlaßt den Menschen zwar, sich großer Gefahr zu stellen; sobald er sich aber ohne Hilfe glaubt, weicht er aus (eth. Eud. 3, 1, 1230a 4/20). Die Tapferkeit setzt nicht notwendig den Glauben an den Erfolg voraus: ‚οὐδὲ δὴ οἱ εὐέλπιδες ὄντες ἀνδρεῖοι.‘ Die aus Siegesgewißheit geborene Kühnheit entspringt daraus, daß man sich für den Stärksten hält u. darauf vertraut, keinem Übel zu erliegen (solche Kühnheit bekunden auch die Trunkenen ...). ‚Das Besondere beim Tapferen ist dagegen, daß er sich gegenüber dem, was für einen Menschen furchterregend ist oder scheint, gleichwohl behauptet, u. zwar, weil es schön ist, so zu handeln, u. beschämend, davonzulaufen‘ (eth. Nic. 3, 11, 1117a 9/17). Dadurch, daß Aristoteles den Nachdruck auf das Ertragen der Übel legt und die Hoffnung auf ihre Überwindung ausschließt, führt er eine Verschärfung des Begriffs der G. herbei. Die griech. Welt ist düsterer geworden, das Ringen des Menschen, der sich nun der Herrschaft der Vernunft beugen soll, härter.

II. Die Konzeption vom tragischen Helden. Die Literatur hat die G. in ihren Helden verkörpert. Der Mensch muß handeln, d.h. ringen u. leiden, um Ruhm zu erwerben. Dabei spielt der πόνος, die Mühsal, eine wichtige

Rolle. Herakles im Philoktet des Sophokles erwarb ‚seinen unsterblichen Ruhm nur dadurch, daß er so viele Leiden u. Prüfungen bestand (πονήσας ... πόνους)‘ (1419f). Der Herakles des Euripides ist ‚der Mann, der viel erduldet hat‘ (ὁ πολλὰ δὴ τλάς: 1250); zum Selbstmord versucht, schließt er sich der Ansicht des Theseus an: ‚Ein Mann edler Abkunft hat die Schläge der Götter ohne Murren zu ertragen‘ (1227f). Vom 5. Jh. an, so Festugière (Sainteté 45), ist Herakles für Griechenland der ‚duldende Heros‘. – Diese Vorstellung hat die lat. Literatur übernommen. Cicero sieht in Hercules den Heros, der vergöttlicht wurde, weil er alles geduldig ertragen hat. Das Ideal ist jetzt, ‚die größten Aufgaben u. die größten Leiden auf sich zu nehmen, um alle Völker zu retten oder ihnen zu helfen, soweit man kann, nach dem Muster des Hercules ...‘ (off. 3, 5, 25). Seneca hat dem Heros, den ein unerbittliches Schicksal auf die Probe gestellt hatte, zwei Tragödien gewidmet: den ‚Hercules furens‘ u. den ‚Hercules auf dem Oeta‘. Die röm. Stoiker sahen, ebenso wie es vorher die Kyniker taten, in Hercules deswegen einen Helden u. Weisen, weil er mit dem Schicksal gerungen u. darüber triumphiert hat. In den Augen Epiktets war gerade die Widrigkeit seines Geschicks zum Anlaß seiner Tugend geworden (diss. 1, 6, 32/6; 3, 22, 57. 26, 32). Zum gleichen Herosbegriff bekennt sich auch Menander: ‚Der wahrhaft edle Mensch muß edelmütig alles ertragen, was ihm widerfährt, das Gute u. das Böse‘ (frg. 126 Dübner = frg. 633 Körte-Thierfelder). Ebenso äußert sich PsMenander sent. 13 (90 Dübner) = sent. 14 (33 Jaekel). – Es ist bemerkenswert, daß diese Art von G., die dem Schmerz u. dem Tod unerschrocken gegenübersteht, das besondere Kennzeichen des griech. Heros darstellt. Auf eine kurze Formel gebracht: die von der Literatur geformte Gestalt des tätigen Heros ist der konkrete u. aus dem Leben geschöpfte Ausdruck für die viel intellektualistischere philosophische Lehre, die vom Menschen verlangt, daß er sich ganz unter die Herrschaft der Vernunft stellt.

III. Stoizismus. Die Stoiker behalten die von Platon u. Aristoteles aufgestellte philosophische Lehre bei. Aber in der erschütterten griech. Welt besinnt der Mensch sich noch stärker auf sein Ich; die Ethik nimmt jetzt die erste Stelle ein u. sucht stärker als je zuvor das Glück, das sie im Ich u. durch das Ich gewinnen zu können meint. Die stoische Tugend ist einzig u. unteilbar. Aber sie hat gleichwohl vier Hauptaspekte: φρόνησις, ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη.

a. Alte Stoa. Schon bei Zenon ist die Tapferkeit eine wesentliche Eigenschaft. Er definiert sie als G.: sie ist ‚die Weisheit (φρόνησις) gegenüber den Dingen, die man zu ertragen hat‘ (SVF 1, 49 nr. 200f). Von da an wird die Zusammengehörigkeit von ἀνδρεία u. ὑπομένειν oder ὑπομενετέα (manchmal ὑπομοναί) ständig hervorgehoben (SVF 3, 63f nr. 263. 64 nr. 264. 69 nr. 280. 70 nr. 286. 72f nr. 295). Tapferkeit ist das ‚Wissen von den Dingen, die man zu ertragen oder nicht zu ertragen hat oder die indifferent sind‘ (SVF 3, 64 nr. 263); der Tapfere ‚weiß genau, was er zu ertragen hat u. was nicht‘ (SVF 3, 159 nr. 620). Die gleiche ‚Kraft oder Fähigkeit ist Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια), wenn sie sich im Durchhalten betätigt (ἐν τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις)‘; so Kleanthes: SVF 1, 128f nr. 563; ähnlich Zenon, Ariston, Sphairos u. Chrysipp. Cicero hat in seinen Tusculanae disputationes der lat. Welt diese Definitionen der Tapferkeit-G. bekannt gemacht; er hat dabei das ‚feste Urteil‘ unterstrichen, das sie begleitet (Cic. Tusc. 4, 24, 53; SVF 1, 141f nr. 628; 3, 70 nr. 285). – Die alte Stoa verbindet mit der Tapferkeit eine Schar von Nebentugenden, die oft mit der G. verbündet sind: die καρτερία oder Festigkeit, die θαρραλεότης oder Kühnheit, die μεγαλοψυχία oder Hochherzigkeit, die εὐψυχία oder Selbstsicherheit, die φιλοπονία oder Standhaftigkeit, das λῆμα oder die Entschlossenheit (nach Joh. Stob.: SVF 3, 64 nr. 264 u. Andronic. Rhod.: SVF 3, 66 nr. 269; Diog. Laert.: SVF 3, 73 nr. 295 nennt auch noch die ἀπαραλλαξία, die unerschütterliche Festigkeit, u. die εὐτονία oder Energie). Jede dieser Tugenden wird genauer umschrieben, einige in Ausdrücken, die sie noch deutlicher an das heranrücken, was wir G. nennen. So ist zB. ‚die εὐψυχία das Wissen der Seele, die sich unbesieglich macht, die φιλοπονία das Wissen, ein Vorhaben auszuführen, ohne sich durch Mühen hindern zu lassen‘ (SVF 3, 64 nr. 264; vgl. 171 nr. 683). Die am meisten genannte Nebentugend ist die καρτερία, die genau das bezeichnet, was wir heute G. nennen. Sie ist, nach Sext. Emp., das Wissen, welche Dinge man ertragen u. nicht ertragen muß, oder die Tugend, die uns Herr werden läßt über Dinge, die uns als schwer erträglich vorkommen‘ (SVF 3, 67 nr. 274). Diese Begriffsbestimmung paßt genau auch auf die ἀνδρεία

der alten Stoa: die Tapferkeit ist eben wesentlich G., u. der Weise selbst ist ein Mann der G., der weder im Reichtum noch in der Armut in Verwirrung gerät (SVF 1, 89 nr. 396) noch auch durch den Verlust aller Güter (SVF 3, 36f nr. 153); er ist unbesiegbar (SVF 1, 99 nr. 449).

b. Römische Stoiker. Auch die spätesten Stoiker weisen der G. eine wichtige Rolle zu. Man weiß nicht genau, worum es in dem Brief ging, ‚den Panaitios an Quintus Tubero über das Ertragen von Schmerz' geschrieben hat (Cic. fin. 4, 9, 23). Aber Epiktet u. Mark Aurel haben ihm viel Aufmerksamkeit gewidmet.

1. Epiktet. Der Philosoph aus dem Sklavenstand bedient sich teilweise des Vokabulars seiner Vorgänger, ohne ihm freilich immer seine technische Bedeutung zu lassen. Wenn er die Kräfte beschreibt, die dem Menschen gegenüber allen nur denkbaren Ereignissen zur Verfügung stehen, nennt er miteinander verbunden μεγαλοψυχία, ἀνδρεία u. καρτερία (diss. 1, 6, 26/32; 2, 16, 14). Er bedient sich auch des Verbums ὑπομένω, aber häufiger des Verbums ἀνέχομαι. Einmal kommt das Substantivum ἀνεξικακία bei ihm vor, das erst in der Kaiserzeit aufgekommen zu sein scheint: ‚Wenn die Schwierigkeit sich einstellt, wirst du die Festigkeit (καρτερία) finden; wenn dir ein Unrecht geschieht, wird dir die ‘Resignation’ (ἀνεξικακία) zur Verfügung stehen' (ench. 10). Er bewundert die G. des Sokrates, der allem gegenüber standhält (diss. 2, 12, 14; 4, 5, 1/4. 33). Oft fordert er seine Brüder (ebd. 1, 13, 3; 2, 14, 20. 23, 20) auf, als Philosophen (ebd. 3, 21, 5f) die menschliche Lage geduldig zu ertragen (ebd. 1, 9, 12; frg. 23 Schenkl), ebenso ihren Stand (ebd. 1, 9, 16), das Urteil der anderen (ebd. 3, 9, 9), die Kränkung (ebd. 3, 4, 12. 12, 10; 4, 1, 18), kurz, alle Ereignisse bis zum Tod (frg. 23 Sch.). Er hat das berühmte Wort hinterlassen: ἀνέχου καὶ ἀπέχου (frg. 10 Sch.).

2. Mark Aurel. Mark Aurel spricht nicht ausdrücklich von der G., aber sie ist in seinen ‚Selbstbetrachtungen' überall vorausgesetzt. Er setzt sich über die herkömmlichen Klassifikationen der Tugenden hinweg. Der Mensch ist Teil des Alls u. jedes irdische Ereignis, das ihn betrifft, ist Teil der ewigen Naturordnung u. der mit ihr gegebenen Kette der Ursachen (10, 5). Man darf daher nichts als belanglos ansehen, sondern muß alles als Äußerung der Natur freudig hinnehmen (9, 3; 10, 6). Furcht oder Zorn empfinden bedeutet, Fahnenflucht zu üben (10, 25). ‚Ist ein Vorkommnis für dich erträglich, warum dann darüber bekümmert sein? Ist es aber für dich unerträglich, dann lehne dich nicht dagegen auf; denn es wird dich bald vernichtet haben' (10, 3). Noch deutlicher: ‚Dem Menschen kann nichts zustoßen, was nicht ein menschlicher Unfall wäre ... Warum sollst du dich dann betrüben? Denn nichts Unerträgliches brachte sie dir, die gemeinsame Natur' (8, 46). In diesem monistischen Universum ist die G. gewissermaßen überholt.

3. Cicero. Die lat. Schriftsteller vertreten oft die gleiche Sicht. Cicero gibt, wie oben (Sp. 248) gesagt, die sehr harten stoischen Begriffsbestimmungen von der G. als Tapferkeit wieder (zB. Tusc. 4, 53); diese Art von G. machte nach ihm das Verdienst des Hercules aus (off. 3, 5, 25). Er selbst umschreibt die G. als einen Bestandteil der Tapferkeit: sie ist ‚das um des Ehrenhaften u. Nützlichen willen freiwillig u. fortdauernd geübte Ertragen harter u. schwieriger Dinge; die Beharrlichkeit besteht darin, daß man fest u. ohne Schwanken bei einer wohlerwogenen intellektuellen Entscheidung bleibt' (inv. 2, 163). Cicero unterstreicht eine Erkenntnis, die er mit Caesar teilt (b. Gall. 7, 77, 5): man ist manchmal fähiger, um des Sieges u. Ruhmes willen Wunden hinzunehmen, als ‚die Schmerzen einer Krankheit zu ertragen' (Tusc. 2, 65). ‚Eines allein ist wichtig', so schreibt er, ‚alles ruhig ertragen, was auch kommt' (fam. 6, 21, 1). ‚Unglücksfälle sind Nichtigkeiten, denen gegenüber einzig Gleichgültigkeit am Platze ist'. Der Tapfere hat ‚große Unternehmungen durchzuführen ..., die voll von Schwierigkeiten u. Mühen sind u. sogar sein Leben u. viele Dinge, die zum Leben gehören, in Gefahr bringen' (off. 1, 66). Glücklich, wenn er ‚die Ruhe der Seele u. die Selbstsicherheit' zu bewahren versteht, jene Eigenschaften, ‚die Beständigkeit u. zugleich Würde einschließen' (ebd. 1, 69). ‚Die so zahlreichen u. so mannigfachen Betrübnisse des menschlichen Lebens u. Geschicks zu ertragen u. zwar so, daß man dabei sowohl seinen natürlichen Charakter wie die Würde des Weisen bewahrt, das ist Sache einer starken u. sehr standhaften Seele' (ebd. 1, 67).

4. Seneca. Auch Seneca spricht nicht häufig ausdrücklich von der G., aber sie wird auch bei ihm allenthalben vorausgesetzt u. gefor-

dert. Den Lehren der Stoa treu, sieht er in der G. ‚einen Bestandteil der Tapferkeit' (ep. 67, 6): ‚Dies ist die Tapferkeit, von der die G., das Durchhalten (perpessio) u. das Hinnehmen (tolerantia) Äste sind' (ep. 67, 10). Der Weise, der Tapfere ist seinem Wesen nach ein geduldiger Mensch. ‚Er gehört zur Gattung derer, die durch eine lange u. beständige Übung die Kraft erworben haben, die Gewalttätigkeit ihrer Feinde zu ertragen u. sie dadurch zu ermüden' (const. sap. 9, 5). Er kann den Böswilligen sagen: ‚Indem ich euch ertrage, werde ich euch besiegen' (v. beat. 27, 3). Er steht über den Ereignissen. ‚Gegen ihn vermag das Schicksal nichts' (const. sap. 19, 4). Als ‚gelassener Herr seiner selbst' genießt er eine unzerstörbare Ruhe (ep. 12, 9). ‚Er steht aufrecht unter jeder beliebigen Last' (ep. 71, 26). Inkarnation dieser Tugend ist fortan, mehr noch als Hercules, der Römer Cato, der ‚nicht nur inmitten des wiederholten Zusammenbruchs seiner Partei, sondern mindestens ebensosehr inmitten der staatlichen Katastrophen seine ungebeugte Standhaftigkeit behauptete' (prov. 2, 9). ‚Worauf kommt es vor allem an? Die Widerwärtigkeiten frohgemut ertragen u. alles, was geschieht, so hinnehmen, als ereigne sich gerade das, was du dir gewünscht hättest ... Worauf kommt es vor allem an? Daß du eine tapfere u. gegenüber Schicksalsschlägen zähe Seele hast ..., die sich darauf versteht, das Schicksal nicht zu erwarten, sondern zu gestalten u. ihm, sei es nun gut oder böse, unerschrocken u. ohne innere Verwirrung entgegenzutreten' (nat. 3 praef. 12f). Seneca geht gerne näher auf diese Schwierigkeiten des Lebens ein. Der Weise muß sich ‚über die menschlichen Dinge erheben', er muß ‚unerschüttert den Schmerzen, den Verlusten, den Verletzungen, den Wunden, den großen Umwälzungen, die rings um ihn wüten, ins Auge sehen u. das Harte gelassen, das Freundliche mit Mäßigung über sich ergehen lassen, weder dem einen weichend noch dem anderen allzuviel Vertrauen schenkend; dabei soll er im Wandel der Dinge der Gleiche bleiben, immer erfüllt von dem Gedanken, daß nichts ihm gehört als bloß sein Ich' (const. sap. 6, 3). – Das Unglück drückt den Weisen nicht nieder, im Gegenteil, es ist ihm ‚Gelegenheit zur Tugend' (prov. 4, 6). ‚Eine Tugend ohne Gegner verdorrt. Wie groß sie ist, was sie wert ist u. vermag, zeigt sich nur, wenn sie durch ihre G. bekundet, wessen sie fähig ist' (ebd. 2, 4). Gott ‚versetzt einen anständigen Menschen nicht in einen Lustgarten, sondern er prüft u. härtet ihn u. richtet ihn für sich selbst zu' (ebd. 1, 6). ‚Das Leben ist Kriegsdienst'; nur die, welche dabei die größten Gefahren auf sich nehmen, gelten als ‚tapfere Männer u. Vorkämpfer im Heerlager' (ep. 96, 5). Sie sind mehr als bloß Menschen: ‚Viele traurige, schreckliche, schwer erträgliche Dinge' kommen über sie. Aber Gott fordert sie auf: ‚Ertragt es tapfer! Hierin sollt ihr sogar Gott übertreffen; denn er steht außerhalb der Notwendigkeit, Übel ertragen zu müssen, ihr steht darüber!' (prov. 6, 6). – Der wesentliche Grund für diese G. ist bei Seneca der gleiche wie bei Epiktet u. Mark Aurel. Der Weise erträgt alles, weil er weiß, daß ‚alle Schwierigkeiten der Zeitläufe von der Natur vorgeschrieben sind ... Man ertrage also hochsinnig all das, was vermöge der Einrichtung des Universums ertragen werden muß. Uns ist ein Kriegseid darauf abgenommen worden, daß wir das Los der Sterblichen auf uns nehmen u. uns durch das, was zu vermeiden nicht in unserer Macht liegt, nicht verwirren lassen' (v. beat. 15, 5/7). ‚Nichts geschieht von ungefähr' (prov. 5, 7). Es geht einfach darum, die zufälligen Ereignisse zu ertragen u. ‚sich mit der Natur einverstanden zu erklären' (ep. 107, 7). ‚Verluste, Wunden, Mühen, Schrekken: das ist der gewöhnliche Lauf der Dinge. Aber dies zu sagen, wäre noch zu wenig: es mußte kommen; es wird über uns verhängt, geschieht nicht von ungefähr' (ep. 96, 1). Ein Problem der G. gibt es gar nicht. Der Mensch, der doch Teil des Universums ist, fügt sich freiwillig in sein Geschick ein. ‚Ich erleide keinerlei Zwang, nichts erdulde ich wider meinen Willen; ich bin kein Sklave Gottes, sondern eines Sinnes mit ihm. Und dies um so lieber, weil ich weiß, daß alles nach einem festgelegten u. für alle Ewigkeit gültigen Gesetz abläuft' (prov. 5, 6).

IV. Schlußbemerkung. Zunächst ist zu beachten, daß die G. in ihrer profanen Geschichte niemals den besonderen Namen trägt, den sie für unser Gefühl im Griechischen eigentlich tragen müßte: ὑπομονή (ὑπομοναί kommt einige Male vor, hat aber dann den Sinn von ‚Mühen'). Ist es nicht bezeichnend, daß Ps-Andronikos die καρτερία als ὑπομονὴ λύπης ἢ πόνων umschreibt (FPhG 3, 575)? Der eigentliche technische Ausdruck ist der erstere, der zweite bloß der generelle. Clemens v. Alexandrien liefert dazu einen schlagenden Beleg.

In einem Abschnitt, in dem er die Tugenden im Sinne der Stoiker mit den ihnen entlehnten Bezeichnungen umschreibt, stellt er die von der ἀνδρεία abhängigen Tugenden zusammen: ‚neben der Tapferkeit (ἀνδρεία) steht die ὑπομονή, die man καρτερία nennt, das Wissen von dem, worin man beharren (ἐμμενετέων), u. dem, worin man nicht beharren soll' (strom. 2, 18, 79, 5/80, 1 [GCS 52, 154]; SVF 3, 67 nr. 275). Im Sinne seiner christl. Leser hat er καρτερία durch ihr Äquivalent ὑπομονή ersetzt, das besser oder auch allein verstanden wurde. Aber er macht es ganz deutlich: der eigentliche stoische Ausdruck ist doch καρτερία. – Selbst der Begriff der G. hat eine Entwicklung durchgemacht, wie Festugière beobachtet hat. In der klassischen Periode, in einer glücklichen Welt, ist G. vor allem ‚eine defensive Tugend, eine Polizeitugend, dazu bestimmt, die Ordnung aufrechtzuerhalten, die glückliche Ruhe des Weisen zu hüten' (Ὑπομονή 481). Später, in einer gestörten u. schwierigen Welt, bekommt G. einen härteren Klang; sie wird zur ‚Selbstbeherrschung', zur olympischen Gleichgültigkeit gegenüber den Zufälligkeiten. Das Wesentliche hat sich gleichwohl nicht geändert. Von Anfang an ist die G. autark. Sie ist die Tugend des Weisen; dieser aber stellt ‚ein in sich geschlossenes, autonomes, absolutes, quasi-göttliches System dar. Nichts stört ihn, nichts berührt ihn. Er erwartet nichts, hofft auf nichts, genügt sich selbst' (Festugière, ebd. 484; vgl. auch P. Wilpert, Art. Autarkie: o.Bd. 1, 1040). Wie wir sahen, würde schon die Hoffnung allein die G. trüben, erst recht die Aussicht auf fremde Hilfe. In diesem Punkt steht die G. der klassischen Philosophie im diametralen Gegensatz zur biblischen ὑπομονή, die von der Hoffnung kaum zu unterscheiden ist.

B. Bibel. I. Allgemeines zur biblischen Terminologie. In der Hl. Schrift nimmt die G. einen bevorzugten Platz ein. Freilich gibt es sowohl im AT wie im antiken Judentum u. im NT kein dem deutschen Ausdruck genau entsprechendes Wort. Am nächsten kommt ihm erstens das hebr. 'æræk 'appayim, ‚lang hinsichtlich des Zorns' oder ‚langsam zu Zorneserweisungen'. Zu diesem Adjektiv gehört das Substantiv 'ōræk 'appajim, das ursprünglich nur von Gott, erst in der Weisheitsliteratur auch vom Menschen ausgesagt wird (Prov. 14, 29; 15, 18; 16, 32 u.ö.; auch 'æræk rûaḥ, ‚lang im Geist': Eccl. 7, 8; Sir. 5, 11). In der LXX-Wiedergabe μακρόθυμος bzw. μακροθυμία werden diese Begriffe im NT sogar häufiger von menschlichem als von göttlichem Verhalten ausgesagt. An die Bedeutung unseres deutschen Wortes G. führen zweitens heran die drei wichtigsten hebräischen Wurzeln für ‚warten' bzw. ‚Erwartung', nämlich qwh (Subst. miqwæh u. tiqwāh), jḥl (Subst. tôḥælæt) u. ḥkh, denen in der LXX ὑπομένειν bzw. ὑπομονή entsprechen. Diese Worte werden von Menschen gebraucht, die auf Gott warten oder bei Gott verharren oder in den Gegebenheiten der Welt aushalten oder standhalten. Drittens kommen für G. in Betracht gewisse mit der G. zusammenhängende Verhaltensweisen, die ohne Bindung an bestimmte Ausdrücke beschrieben werden. Nur diese drei Bedeutungsfelder werden hier behandelt, die beiden ersten im Anschluß an die angeführten Wörter der LXX, da diese als Äquivalente der hebr. Wurzeln deren Bedeutungsnuancen angenommen haben, die für die Folgezeit wichtig wurden. Hingegen bleiben Tugenden, die Nachsicht, Langmut u. G. zwar implizieren, aber primär etwas anderes bedeuten, außer Betracht (πραότης, Sanftmut; χρηστότης, Güte; ἠπιότης, Milde; ἐπιείκεια, Nachsicht).

II. Einzelheiten. a. Μακροθυμία. Die ‚Langmut', durch die LXX mit μακροθυμία bezeichnet, ist keine griechische Tugend, nicht einmal eine stoische, obwohl sie einmal bei Mark Aurel vorkommt (6, 30, 10). In der LXX begegnet das Wort 34mal (Horst 378/81). Es bezeichnet das Zögern vor dem Übergang zum Zorn u. darum auch die Generosität des Verzeihens. Es wird hauptsächlich von Gott ausgesagt, der die Sünde des Menschen erträgt u. seine Bekehrung abwartet (Ex. 34, 6; Num. 14, 18; Ps. 7, 12; 85, 15; 144, 8; Sap. 15,1; Joel 2, 13; Jon. 4, 2; Nah. 1, 3; 2 Macc. 4, 14). – Im NT übt Gott gegenüber dem Sünder μακροθυμία (Lc. 18, 7; Rom. 9, 22; 1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 3, 9 vgl. 15) u. ἀνοχή (Rom. 3, 25f). Christus ist seinerseits Muster der Langmut (1 Tim. 1, 16). Gauthier (206) hat gezeigt, daß diese μακροθυμία Gottes mit seiner Größe zusammenhängt: er ist langsam im Erzürnen, weil er Herr der Zeit u. der Vergebung ist (Sir. 18, 9/11; vgl. 2 Petr. 3, 8); er ‚steht hoch über dem Elend des Menschen'. – Wenn die Verfasser der biblischen Bücher einem Menschen Langmut zuschreiben, sehen sie darin eine herrscherliche Tugend (Prov. 14, 29; 15, 18; 19, 11; Eccl. 7, 9; Sir. 2, 4). Sie ermöglicht es, Herr über die Wechselfälle des Le-

bens u. die Bosheit der Menschen zu bleiben. Der Langmütige steht über dem, der Städte erobert (Prov. 16, 32). Das NT bringt in das Bild einen menschlich-weichen Zug hinein: die Langmut ist die Quelle des Erbarmens (Mt. 18, 26), sie tritt in Erscheinung in der Güte, der Milde, der gegenseitigen Hilfe (1 Cor. 13, 4; 2 Cor. 6, 6; Gal. 5, 22; Eph. 4, 2; Col. 3, 12). Das Wort μακροθυμία enthält also Bedeutungen, die wir gemeinhin der G. dem Nächsten gegenüber beilegen. – Das antike Judentum kennt μακροθυμία bei der Übernahme u. Ausdeutung von Ex. 34, 6 u. Joel 2, 13 (Belege: Horst 379/81). – Gelegentlich bekommt μακροθυμία einen ganz anderen Sinn. Der Hebräerbrief macht aus ihr die Tugend Abrahams u. der Väter, die ohne Schwanken auf die göttlichen Verheißungen vertrauten (6, 12/5). Im Jakobusbrief heißt es: ,Seid also langmütig (μακροθυμήσατε), Brüder, bis zur Ankunft des Herrn. Seht, der Landmann wartet in Langmut auf die köstliche Frucht der Erde, daß sie den Früh- u. Spätregen empfange. Seid auch ihr langmütig, macht eure Herzen stark; denn die Ankunft des Herrn ist nahegekommen' (5, 7f). In diesen beiden Texten hat μακροθυμία die Vorstellung des zähen oder starkmütigen Erwartens in sich aufgenommen; es steht also der ὑπομονή nahe.

b. 'Υπομονή. 1. Altes Testament. Tatsächlich kennt die Bibel einen weiteren Begriff von G., der von der Hoffnung nur schwer zu unterscheiden ist. Ausgehend von einer philologischen Untersuchung der fünf hebräischen Wurzeln, die ,Hoffnung' ausdrücken können, u. ihrer verschiedenen Übertragungen, die uns in der LXX u. Vulgata vorliegen, hat Spicq gezeigt, daß den Begriffen ὑπομονή oder ὑπομένειν, die sachlich sehr häufig soviel wie patientia (Ps. 9, 19; 61, 6; 70, 5) oder sustinere sind (Job 6, 11; Ps. 24, 3. 5. 21; 26, 4; 32, 20; 36, 9; 55, 7; 105, 13; 129, 4 = LXX 5), in der Vulgata auch folgende Ausdrücke entsprechen: exspectatio (Ps. 38, 8), exspectare (2 Reg. 6, 33; Job 14, 14; 32, 4. 16; Prov. 20, 22 = LXX 9c; Ps. 26, 14; 36, 34; 39, 2; 51, 11; 68, 7; 118, 95; Zeph. 3, 8; Mich. 7, 7; Hab. 2, 3; Jes. 5, 4; 49, 23; 64, 4 = LXX 3; Jer. 14, 19. 22; Lament. 3, 24) oder gar sperare (Lament. 3, 21. 25). Anderswo entspricht umgekehrt ,patientia' dem Wort ἐλπίς (Job 4, 6). Diese Beziehungen sind keineswegs das Ergebnis irriger Übersetzungen: die biblische G. ist nicht bloß ,Ertragen', sie ist auch ,Erwartung' u. ,Hoffnung'. ,Das Ertragen der Prüfungen', schreibt Spicq, ,führt zur Sehnsucht nach den himmlischen Gütern u. begründet die Gewißheit, diese einmal zu besitzen' (98). Dies Ertragen ist also mehr als eine Tugend; es ist der Seelenzustand einer vertrauensvollen Erwartung, die sich freilich bei ihrem Verlangen nach Gott u. seinem Reich den harten Wirklichkeiten der irdischen Welt ausgesetzt sieht. ,Ertragen', ,Erwartung', ,Hoffnung': die biblische G. ist dieses alles zugleich. Sie ist die Tugend des Gerechten, die ihm die Verwirklichung der Verheißungen sichert; sie ist die messianische Tugend par excellence, zugleich individuell u. kollektiv. Das jüd. Volk ist das Volk, das ,auf Jahwe hofft' (οἱ ὑπομένοντες τὸν κύριον). Deswegen ,wird es das Erdreich besitzen' (Ps. 36, 9).

2. Antikes Judentum. Unter den historischen Bedingungen, unter denen das Judentum seinen Gottesglauben zu erhalten u. seine eigene Existenz zu sichern hatte, fallen die beiden Bedeutungen des Wartens auf Gottes Eingreifen u. des standhaft-frommen Erduldens der Fremdherrschaften dieser Welt zusammen. Beispielhaft dafür ist das ganze 4. Makkabäerbuch, wo der Wartende u. Erduldende überdies Märtyrer ist. In die Nähe der Stoa rückt hier die ὑπομονή dadurch, daß sie 1, 11 (sinngemäß auch 6, 21) neben die ἀνδρεία gestellt u. als überwindendes Erdulden aller πόνοι (5, 23) u. βασανισμοί (9, 6; 15, 32) bis zum Tode (16, 1; 17, 7) beschrieben wird. Jüdisch ist sie, weil sie um Gottes willen (16, 19) geübt wird u. zur εὐσέβεια gehört (9, 6), weil sie überdies die Väter, Propheten u. Märtyrer zum Vorbild hat. Vorbilder frommen Erduldens u. der Standhaftigkeit gegenüber der Versuchung zum Glaubensabfall sind auch Hiob (Test. Job 1, 4. 5. 26) u. Abraham (Jub. 17f). – Philon preist Rebekka, ihren Namen allegorisch auslegend, als Vorbild der G. (quod det. pot. insid. 30. 45. 51 u.ö.). Daneben berührt sich Philon mit dem 4. Makkabäerbuch u. der Stoa, indem er die ὑπομονή im Sinn der ἀνδρεία u. καρτερία versteht (quod deus s. imm. 13; leg. all. 1, 65; Cherub. 78; weitere Stellen u. Verwandtes bei A. Meyer, Das Rätsel des Jakobusbriefes = ZNW Beih. 10 [1930] 223. 273f. 283f).

3. Neues Testament. Ausharrende G. erscheint natürlich auch hier. Es fehlt ja den Christen nicht an Prüfungen. Jac. 1, 12 heißt es: ,Selig der Mann, der in der Prüfung ausharrt (ὑπομένει). Wird er als bewährt befun-

den, so erhält er die Krone des Lebens, die der Herr denen bereitet hat, die ihn lieben.' Diese ausharrende G. muß ständig neben dem Glauben einhergehen, damit dieser ausdauernd u. vollkommen wird (1, 3f); daher verheißt der Jakobusbrief denen die Seligkeit, die standhaft sind wie Hiob u. die Propheten (5, 10f). Auch Petrus u. Paulus sprechen gern über dies Thema (1 Petr. 2, 20; 3, 8. 17; 2 Cor. 1, 6; 6, 4; Rom. 5, 3f; 12, 12; 2 Thess. 1, 4; 2 Tim. 3, 10); ebenso der Verfasser der Apokalypse (2, 2; 13, 10). In den Evangelien erscheint die G. hauptsächlich als Ausharren; das Wort ὑπομονή tritt freilich nur bei Lukas auf. Jesus selbst hat dreimal direkt von ihr gesprochen u. macht sie dabei zur Bedingung des Heils. Nur ‚vermöge der ausharrenden G. (ἐν ὑπομονῇ)' bringt das in gute Erde gefallene Wort Früchte hervor (Lc. 8, 15) u. kann man sein Leben retten (Lc. 21, 19). ‚Wer geduldig ausharrt (ὁ ὑπομείνας) bis zum Ende, wird gerettet' (Mt. 24, 13 = Mc. 13, 13). Zu Lc. 8, 15 sagt Cerfaux abschließend: ‚Der Ausdruck ὑπομονή bezeichnet zunächst in der Sprache des Urchristentums konkret den Widerstand, den man gegen die Verfolgung übt (διωγμός) u. sogar gegen die Verfolgung, die die Bedrängnis bedeutet, die mit dem Ende der Zeiten verbunden ist (θλῖψις). So, wie der Begriff bei Lukas gebraucht wird, hat er noch nicht jeden Zusammenhang mit dem apokalyptischen Kontext verloren. Aber schließlich wird er auf das Aushalten in den Erfahrungen aller Art angewandt, denen das christl. Leben in dieser Welt begegnen kann, mag diese nun feindselig sein oder nicht' (489). Bereits de Guibert hatte bemerkt, daß in den Evangelien die Hoffnung nicht ausdrücklich behandelt wird, vielleicht, weil diese sich ganz auf den Glauben konzentrieren. Kann es nicht den gleichen Grund haben, wenn auch die ὑπομονή nicht stärker als Äußerung der Hoffnung auftritt? Auf jeden Fall ist die G. hier ihrem Wesen nach sittliche Tugend. – Man könnte übrigens auch annehmen, daß die Hoffnung im NT keine Existenzberechtigung mehr habe. Denn der, den man erwartete, war ja ‚in die Welt eingetreten'. Aber die erste Ankunft des Herrn konnte doch die Hoffnung nur stärker, die Erwartung seines Reiches nur glühender machen. Der Messias bleibt nach wie vor ‚der, der kommt' (Apc. 1, 4. 7. 8; vgl. 3, 11. 20; 22, 7. 12; Lc. 7, 19; Mt. 11, 3; Joh. 6, 14). Der judaisierende Jakobusbrief lehrt, wie wir sahen, diese geduldige Sehnsucht; daher empfiehlt er ja die μακροθυμία (5, 7f). Die G. der Juden, ihre Messiaserwartung u. Messiashoffnung, findet sich auch im ersten christlichen Jh. wieder, aber in einer neuen Prägung: ‚Sie ist beides zugleich: Verlangen u. Genießen' (Charlier 5). – Der ntl. Autor, bei dem das Wort ὑπομονή seine reichste semantische Entfaltung erfährt u. der es am häufigsten gebraucht, ist Paulus. Von 32 ntl. Stellen mit dem Substantiv oder Verbum finden sich 21 bei ihm. Die ὑπομονή bleibt zwar eine Form der Tapferkeit, die an die Prüfung gebunden bleibt; aber sie ist auch eine Gabe Gottes, die in direkter Beziehung zu Glaube, Hoffnung u. Liebe steht. Sie ist geradezu ein ‚apostolisches Merkmal' (2 Cor. 12, 12), sie ist Frucht der Lesung der Hl. Schrift (Rom. 15, 4); sie erwächst aus der überwältigenden ‚Macht der Herrlichkeit' Gottes (Col. 1, 11). Sie ist Aspekt oder Effekt der Liebe: ‚Die Liebe ... hofft alles, erträgt alles' (1 Cor. 13, 7; vgl. 13, 4). Mit dem Glauben u. der Liebe bildet sie, wohl als Ersatz für die Hoffnung, eine Dreiergruppe (Tit. 2, 2). Wenn die Hoffnung in den Tugendreihen fehlt, tritt sie auf (1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 3, 10; vgl. 2 Petr. 1, 6; Apc. 2, 19). Gott ist bald der ‚Gott der G.', bald der ‚Gott der Hoffnung' (Rom. 15, 5. 13). – Paulus bringt aber auch formell die G. in Beziehung zur Hoffnung (Rom. 8, 25): ‚Wenn wir erhoffen, was wir noch nicht sehen, so erwarten wir es in G. (δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα)'. Die Hoffnung ist die Quelle der G.: ‚Die Bedrängnis (θλῖψις) bringt die G. hervor, die G. eine bewährte Tugend, die bewährte Tugend die Hoffnung' (Rom. 5, 3f; vgl. 15, 4). Die G. ist die Gewährleistung der Hoffnung, sie sichert ihr die Erreichung ihres ewigen Zieles (Rom. 2, 7; Hebr. 10, 35f). In 1 Thess., wo die Hoffnung als Quintessenz des Evangeliums hingestellt wird (4, 13), spricht Paulus 1, 3 geradezu von der ‚der Hoffnung eigenen G. (ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος)', d.h. von der erprobten u. ausdauernden Tapferkeit, mit welcher der Christ die Parusie erwartet. Er wünscht, seinen Adressaten möge zusammen mit der Liebe Gottes die G. Christi verliehen werden (2 Thess. 3, 5). Ohne der G. etwas von ihrer allgemeinen Bedeutung zu nehmen, hat der Verfasser des Hebräerbriefes auch wieder ihre eschatologische Tragweite hervorgehoben: ‚Laßt uns in G. (δι' ὑπομονῆς) die Prüfung durchlaufen, die unser wartet, die Augen er-

hoben zum Führer u. Vollender des Glaubens, Jesus‘ (12, 1f). – Paulus hat den Begriff der biblischen G. am besten erschlossen. Spicq hat sie folgendermaßen umschrieben: ‚Sie steht ständig unter dem Einfluß der Hoffnung, sie ist gleichsam deren Entfaltung u. praktische Verwirklichung im sittlichen Leben, ihre Auswirkung u. Frucht. Auf diese Weise ist die 'G.‘, die am Licht u. an der Kraft der Hoffnung teilhat u. zur Langmut geworden ist, ihrerseits die notwendige Vorbedingung für den Besitz des erhofften Gottes. Noch einmal: sie ist geradezu eine Haltung‘ (104). Man kann hinzufügen: sie ist eine geistige Einstellung. – Die ὑπομονή ist in der Bibel manchmal einfaches Ertragen, aber meistens ‚erträgt sie das Leiden, ohne schwach zu werden, weil sie Hoffnung hegt‘. Die μακροθυμία dagegen schließt selten die Hoffnung ein. Sie ist zunächst Edelmut im Vergeben, der im NT von Demut erfüllt ist: ‚Sie erträgt das Unrecht, ohne es zu vergelten, weil sie sich bewußt ist, daß auch ihr viel vergeben werden muß‘ (Gauthier 208). Aber wie auch ihr Name lauten mag, zwischen der biblischen u. der griech. G. ist offensichtlich ein großer Unterschied. Zuerst in der Terminologie. Die griech. Philosophen reden ständig von καρτερία, die der ἀνδρεία untergeordnet ist u. in eine Reihe von verwandten Tugenden unterteilt wird. Aber von ὑπομονή u. μακροθυμία, den von der Bibel verwendeten Begriffen, sprechen sie kaum. Daher ist es begreiflich, daß Clemens v. Alexandrien in einem Abschnitt, der die technischen Ausdrücke mitteilen soll, zwar die stoischen Quellen ausschreibt, aber, um von seinen christlichen Lesern verstanden zu werden, καρτερία durch ὑπομονή ersetzt (vgl. o. Sp. 252f). Aber verschieden sind nicht nur die Ausdrücke, sondern ebensosehr auch die Begriffe. Die G. der Philosophen ist Eroberung des eigenen Ich durch das Ich u. für das Ich. Verbissen autark (*Autarkie) schließt sie ausdrücklich jede Hilfe von außen u. jede Hoffnung auf ein fremdes Gut aus. Die G. des Israeliten u. des Christen ist auch Ringen des Menschen, aber ein Ringen im Zusammenwirken mit Gott; sie ist ‚Frucht des Geistes‘ (Gal. 5, 22) u. zielt auf den Besitz eines anderen. Die griech. G. ist im Jetzt u. Hier zu Hause. Die jüd.-christl. G. ist im Diesseits nur unterwegs; sie ist mit der Hoffnung verschwistert u. wird erst vollkommen sein, wenn sie nicht mehr ist. Das NT führt auf der ganzen Linie den eschatologischen Aspekt der G. (vgl. o. Sp. 257f) weiter, bestimmt ihn aber insofern neu, als der Glaube u. die Hoffnung, die zusammen mit der G. oder gar synonym mit ihr die eschatologische Haltung bestimmen, jetzt Gemeinschaft mit Christus u. Erwartung seiner Wiederkehr sind. Von daher ist auch die paränetische Aufforderung zur G. zu verstehen. Der G. im Sinne eines durch Widrigkeiten unbeirrten Wartens auf das Reich Gottes entspricht ein Verhalten gegenüber den Mitmenschen, das aus der Einsicht in die nur vorläufige Geltung aller menschlichen Urteile, in die Gemeinsamkeit der Gerichtssituation für alle Menschen u. endlich aus dem Unterordnungsgebot entspringt. Die Parusieverzögerung bringt dann in den späten ntl. u. frühen außerkanonischen Schriften bis zum Hirten des Hermas einschließlich ähnliche Verlagerungen der Motivierung mit sich wie im späten AT u. frühen Judentum.

c. Andere Aspekte der Geduld. Nicht alle Aspekte der G. sind in ὑπομονή u. μακροθυμία erfaßt. Im Unterschied zu der G. Hiobs, die in demütiger Unterwerfung unter Gottes unbegreiflichen Willen besteht u. mit Interpretation des Gotteswillens durch Ps. 103, 8; Ps. 111 u. Jac. 5, 11 wieder als Vorbild hingestellt wird, bildete sich in Zeiten messianischer Erwartung eine eschatologische G. aus. Sie besteht zunächst, zB. bei Ezechiel u. Deuterojesaja, im festen Vertrauen auf den baldigen Anbruch des messianischen Reiches. Hier wird die G. zum Ertragen der Verzögerung der Ankunft des Messias u. der Gottesherrschaft. Zu dieser G. wird aufgefordert zB. in Hab. 2, 3; Jes. 25, 9 (Jesaja-Apokalypse); 49, 23; 51, 5 u.ö. Je schwächer die Naherwartung ist, desto mehr sieht man die Gründe für die Verzögerung statt in Gottes Ratschluß in weltlichen Hindernissen (die Zahl der Bekehrten ist noch zu gering, ein Widersacher tritt auf o.ä.). Von dieser eschatologischen G. wird eine ethisch-konstitutionelle G., die bis zur Erfüllung von Verheißungen am Ende des individuellen Lebens durchhält, manchmal begründet; so kann sich die eschatologische G. mit der o. Sp. 257f beschriebenen nahe berühren.

C. Kirchenväter. Bei den Kirchenvätern findet man die geschilderten Seiten der G. in verschiedenen Schattierungen wieder. In den ersten drei Jahrhunderten verschmilzt die G. oft mit dem Martyrium. Doch ist dieser Begriff von G. weniger ausschließlich biblisch,

als man erwarten sollte. Gegen Ende dieser Epoche stehen Theoretiker der G. auf, hauptsächlich Afrikaner wie Tertullian, Cyprian u. etwas später Augustin. Ihre Begriffsbestimmungen sind durchaus christlich, aber doch stärker durch die philosophischen Anschauungen beeinflußt. So wird die G. schließlich im Mönchtum eine Tugend des religiösen Lebens, die für das Gemeinschaftsleben u. die Kontemplation hilfreich wird. Insgesamt haben nur wenige Väter die mit der Hoffnung verbundene G., die in der Bibel im Mittelpunkt steht, weitergegeben.

I. Apostolische Väter. Die ersten christl. Generationen weisen sowohl im Westen wie im Osten der G. eine wichtige Rolle zu.

a. Clemens Romanus. Clemens nennt in der Zusammenfassung der wesentlichen Punkte seiner Katechese (62, 2) mit dem Glauben u. der Liebe auch die G. (ὑπομονή) u. die Langmut (μακροθυμία). Er wünscht seinen Lesern, ‚Glaube, Furcht, Friede, G. u. Langmut' (64). Im Apostel Paulus sieht er ein ‚Vorbild der G.', der den Lohn dafür davongetragen hat (5, 5/7). Im Sinne der Hl. Schrift fordert er die Korinther auf, sich der Zahl der ‚Geduldigen (τῶν ὑπομενόντων) zuzugesellen', d.h. derer, die den Herrn erwarten (35, 4), um so die Belohnung entgegenzunehmen, die ‚den Geduldigen versprochen ist' (35, 3).

b. Ignatius u. Polykarp. Ignatius, der die hoffende G. lebte, hat ihren Inhalt nicht erläutert. Die ὑπομονή ist bei ihm der ‚Panzer des Christen', während die Taufe den Schild bildet, der Glaube den Helm u. die Liebe die Lanze (ad Polyc. 6, 2). Die Römer ermahnt er, ‚stark zu sein in der G. Jesu Christi bis zum Ende' (Rom. 10, 3), den Smyrnäern wünscht er ‚Gnade, Barmherzigkeit, Friede, G. für immer' (Smyrn. 12, 2). Die Trallenser beglückwünscht er zu ihrer G. (Trall. 1, 1), die Epheser zu ihrer G. u. ihrer Langmut (μακροθυμία; Eph. 3, 1). – Seinerseits rühmt Polykarp die Briefe des Ignatius, weil sie ‚Glaube u. G.' bezeugen (13, 2). Er selbst möchte, daß man an der Hoffnung beharrlich festhalte u. die G. Jesu nachahme (8, 1f). Er fordert die Philipper auf, die allseitige G. zu üben (ὑπομένειν πᾶσαν ὑπομονήν), die sie an Ignatius u. seinen Gefährten im Martyrium vor Augen gehabt hätten, um gleich diesen ‚zum Herrn' zu gelangen (9, 1f). Er wünscht ihnen, sie möchten ‚in G. u. Langmut (μακροθυμία) u. Beharrlichkeit (προσκαρτέρησις, tolerantia)' ihrem Glauben leben, um schließlich am Erbe der Heiligen teilzuhaben (12, 2). Überall tritt hier die G. in Verbindung mit der Hoffnung auf.

c. Hermas. Bei den bisher angeführten Autoren ist der Ausdruck für G. ὑπομονή. So auch noch beim Verfasser des Barnabasbriefs, wo die G. zusammen mit der Furcht ‚eine Helferin des Glaubens' ist (2, 2). Hermas dagegen bezeichnet die G., die traditionell mit Güte u. Ruhe verbunden ist, als μακροθυμία (mand. 5, 2, 3; vgl. sim. 8, 7, 6). Er widmet ihr ein ganzes Mandatum seines ‚Hirten', in dem er die G. als Bedingung für die Einwohnung des Hl. Geistes hinstellt (mand. 5, 1, 2); denn der Herr wohnt in der G., der unreine Geist aber, der Teufel, im Jähzorn (ὀξυχολία; ebd. 5, 1, 3). Nachdrücklich rühmt er die G.: ‚Die μακροθυμία ist groß u. stark, sie besitzt eine kraftvolle u. feste Energie, sie fühlt sich wohl in einem weiten Bereich, sie ist heiter u. fröhlich u. sorglos ... Diese μακροθυμία wohnt bei denen, die vollkommenen Glauben haben' (ebd. 5, 2, 3). An anderer Stelle stellt Hermas die G. als eine der vier Jungfrauen dar, die an den Ecken des Turms stehen (sim. 9, 15, 2). Es ist bemerkenswert, daß dieser erste christl. Theoretiker der G. weder von der ὑπομονή (außer mand. 8, 9) noch von der καρτερία spricht.

II. Märtyrerakten. Die G. wird vollkommen verwirklicht im Martyrium; das zeigen die Märtyrerakten. So hinterlassen Montanus u. Lucius ihren Brüdern das Gedächtnis ihrer ‚Mühen (labores), die sie um des Herrn willen auf sich genommen haben', ihrer G. (tolerantia: 1 [214, 7 Musurillo]). Ihre G. möge die Leser ‚erbauen auf dem Wege zur Krone' (14, 5 [226, 33]). Kurz vor dem Martyrium befragt Montanus im Geiste Bischof Cyprian ‚de passionis tolerantia'; die Antwort lautet: ‚Es ist ein anderer Körper, der leidet, wenn die Seele schon im Himmel ist' (21, 4 [234, 13f]). – Perpetua betet nach ihrer Taufe nur noch um ‚die G. (sufferentia) im Fleische' (3, 5 [108, 22]). Die sog. Märtyrer von Lyon ‚ziehen gerade durch ihre G. (ὑπομονή) die ganze Wut des Bösen auf sich' (Euseb. h.e. 5, 1, 6). Aber ‚die G. der Seligen' entwaffnet schließlich die Tyrannen (ebd. 5, 1, 27. 39). Ihre ‚G. (immer ὑπομονή) ohne Furcht u. Zittern macht ihre Tapferkeit offenkundig' (5, 2, 4), zugleich das ‚unermeßliche Erbarmen Christi' (5, 1, 45). – Auch PsCypr. laud. mart. (vielleicht vJ. 253) spricht öfter von der tolerantia (14 [CSEL 3, 3, 37, 1f]; 27 [48, 15]) oder

von der patientia (16 [38, 6]; 4 [28, 16/8]): ‚Was ist also das Martyrium? Das Ende der Sünden, der Abschluß der Gefahr, der Führer zum Heil, der Lehrmeister der G., das Haus des Lebens'. – Ungefähr zur gleichen Zeit wie die eben zitierte Schrift lobt Origenes ‚die G. der wahren Athleten Christi' (mart. 2 [GCS 2, 4, 12f]); ‚sie haben unter Folterwerkzeugen, unter mannigfachen Quälereien u. im Feuer G. gezeigt' (ebd. 15 [15, 15/7]). Er rühmt ‚den Tod der hl. Märtyrer, das will besagen: ihre G. (ὑπομονή) u. ihr Bekenntnis bis zum Tode' (in Joh. 6, 54, 36 [GCS 10, 325, 25f]). ‚Um geduldig zu sein, genügte ihnen die Überzeugung, daß das Auge Gottes über die Duldenden wacht' (mart. 23 [GCS 2, 21, 19f]). Das Martyrium ist zusammen mit dem Kreuzesleiden Christi die Vollendung der G. Diese Vorstellung wird von den Theoretikern später gelegentlich genauer dargelegt.

III. Lateinische Theoretiker des 3./5. Jh. Nicht die griech., sondern die lat. Kirchenväter haben die Lehre von der G. vertieft. Offenbar war ihre praktische Geistesrichtung an dieser Tugend besonders interessiert.

a. Tertullian. Seine Schrift ‚De patientia' ist zwischen 200 u. 210 entstanden. Für ihn ist ‚patientia' (gelegentlich heißt sie ‚tolerantia') eine übernatürliche Tugend, die Gott dem Menschen aus Gnade schenkt. Sie ist zunächst ‚göttliche Eigenschaft' (pat. 2, 1 [CSEL 47, 2, 18f]). Aber dann hat Gott ‚seinen Geist mit seiner ganzen G. in seinen Sohn gelegt' (ebd. 3, 4 [3,19f]; vgl. 3, 9f [4, 16/9]; 3, 11 [5, 3/5]). In der Schrift Adversus Marcionem befaßt Tertullian sich eingehender mit der G. Christi (3, 17, 5 [CSEL 47, 405, 4f]; 4, 21, 6 [489, 13]). Die Ungeduld ist am Anfang aller Übel beteiligt (pat. 5, 5f [7, 1f]); jede Sünde ist Ungeduld, nämlich Mangel an Widerstand (ebd. 5, 21 [9, 11f]). Umgekehrt ist die G. Quelle aller Tugenden. Sie hilft alle Schwierigkeiten ertragen, ob sie nun durch die Ereignisse heraufbeschworen werden oder durch andere, uns selbst, den Teufel oder den Herrn (7, 5/8 [11, 22/12, 4]; 8, 3 [13, 7]; 9, 4 [15, 2f]; 11, 5 [17, 15/8]). Sie hilft gehorchen (4, 5 [6, 1/8]), drängt zum Edelmut (7, 9 [12, 12f]), zum Frieden (12, 1/4 [18, 8/18]). Sind die Seligpreisungen nicht ebensoviele Aufforderungen zur G. (11, 5/8 [17, 19/18, 1])? Sie ermöglicht die Standhaftigkeit u. vermag infolgedessen zum Martyrium zu geleiten (apol. 27, 3 [CSEL 69, 75, 12f]; cor. 1, 1 [CSEL 70, 153, 4f]; scorp. 6, 6 [CSEL 20, 157, 7f]; 7, 2 [159, 6]). Eng verbunden ist sie mit dem Glauben (pat. 6, 1/5 [CSEL 47, 10, 6/23]), aber auch mit der Liebe (ebd. 12, 8 [19, 12/5]), insgesamt also mit allen theologischen Tugenden: dem ‚Glauben, den die G. Christi herbeigeführt hat, der Hoffnung, deren die G. des Menschen harrt, der Liebe, welcher die G. nach Anleitung Gottes als Begleiterin dient' (ebd. 12, 10 [19, 25/20, 2]). Mit der Übertreibung, die für Tertullians Stil kennzeichnend ist, macht er aus der G. sogar die Universaltugend (ebd. 15, 2/6 [22, 19/23, 10]). – Diese G. kennt keine selbstsüchtige Erwartung, höchstens insofern, als sie mit der Rache Gottes rechnet (Scap. 2, 11 [CSEL 76, 11, 47/9]; scorp. 12, 9 [CSEL 20, 173, 26]). Sie weist einige Züge philosophischer Herkunft auf: sie ist durch Gleichmut (Gelassenheit, aequanimitas) charakterisiert (pat. 3, 10 [CSEL 47, 4, 19]; 14, 5 [22, 4f]; 15, 6 [23, 8/10]) u. schließt den Schmerz aus (ebd. 10, 9 [16, 21f]). Hier fühlt man sich an die stoische *Apatheia erinnert. Zum Bild dieser G. gehört eine besondere Art von Gewaltlosigkeit (apol. 37, 3/5 [CSEL 69, 88, 10/89, 26]; pat. 10, 2 [CSEL 47, 15, 16/8]; 8, 3/4 [13, 17/20]); ‚die Bosheit wird durch deine G. müde gemacht werden' (ebd. 8, 2 [13, 10]). Die Anschauungen Tertullians vom Kriegsdienst weisen in die gleiche Richtung.

b. Cyprian. Seine Abhandlung De bono patientiae ist in vielem von Tertullian abhängig. Aber auch in seinen anderen Schriften kommt er oft auf die ‚patientia' oder ‚tolerantia' zurück, besonders in De mortalitate, Ad Fortunatum u. in den Briefen. Während Tertullian der Ethiker der G. war, ist Cyprian eher deren geistlicher Lehrer. ‚Nichts ist vorzüglicher, nichts nützlicher für das Leben oder wichtiger für die ewige Herrlichkeit, als ... vollkommen die G. zu üben' (pat. 1 [CSEL 3, 1, 397, 10/2]). Auch er macht aus ihr eine göttliche Tugend (ebd. 3 [398, 23/5]); er fügt hinzu, daß, wer sie übt, ‚Nachahmer Gottes des Vaters' u. ‚vollkommen' ist (ebd. 5 [400, 12/4. 400, 25/401,1]). Die G. wird seit Adams Fall durch unsere menschliche Natur verlangt (ebd. 11f. 17 [404, 24/406, 7. 409, 14/410, 2]; vgl. mort. 12. 14 [304, 11/3. 305, 14/21]). Aber die Prüfungen des Lebens sind Gelegenheit zu Kampf, zu Sieg, zu Siegeskrone (mort. 12 [304, 17/9]; pat. 10 [404, 21/3]). Der ‚Herr, Meister der Demut, der G. u. des Leidens' (ep. 58, 3 [CSEL 3, 2, 659, 1f]), hilft ‚dem Volk seiner Kirche, alles kommende

Übel zu ertragen' (mort. 2 [CSEL 3, 1, 297, 19f]). – Cyprian verknüpft die G. mit Tugenden aller Art. Gelassenheit (aequanimitas), Sanftmut, Güte, Demut, Einfachheit bilden ihr Gefolge. Dabei wird mit bemerkenswerter Nachdrücklichkeit alles herausgestellt, was mit Seelenruhe, dem ,animus immobilis', zu tun hat (Fort. 13 [347, 1]; Demetr. 18. 19 [364, 2/8. 11/3]; *Ataraxie). Man muß ,den Ungeduldigen durch G. besiegen' (ebd. 2 [352, 5]). Die G. wird bei ihm mit dem Glauben verbunden (Fort. 8 [329, 4]), ebenso mit der Liebe (pat. 15 [408, 13/5]). Er stellt die Liebe selbst über das Martyrium, fügt aber dann hinzu: ,Nimm ihr die G., von ihr verlassen hält sie nicht vor; nimm ihr das Fundament ihres Aushaltens u. Ertragens, dann hat sie keine Wurzeln u. Kräfte mehr' (ebd. 15 [408, 2/4]). Die G. ist für Cyprian sogar die Voraussetzung des Heils. Er zitiert sechsmal Mt. 10, 22 (,Wer ausharrt bis zum Ende, der wird gerettet werden'), u. das packende Bild, in dem die G. als Quelle aller Tugenden dargestellt ist, schließt er mit folgenden Worten ab: die G. ,bewirkt, daß wir Kinder Gottes bleiben, solange wir die G. des Vaters nachahmen' (pat. 20 [411, 18/412, 13]). – Einige Züge in Cyprians Bild von der G. müssen hervorgehoben werden. Zunächst ist G. im Sinne Cyprians tief religiös; sie ist nicht philosophische Tugend, sondern ,G. der Diener u. Anbeter Gottes', die sich in ,geistigen Ergebenheitsbezeugungen' bekundet (ebd. 3 [398, 21/3]). Man muß Gott ,eine religiöse G. entgegenbringen' (ep. 19, 1 [CSEL 3, 2, 525, 5]; Demetr. 19 [CSEL 3, 1, 364, 12]). Diese ist weit entfernt von ,irreligiöser' oder ,ehrfurchtsloser Übereilung' (pat. 24 [415, 12f]). Cyprian studiert sie an Christus (ebd. 6 [401, 8f]). Christi Passion, in der die ,vollständige u. vollkommene G.' (ebd. 7 [402, 26]) ihren höchsten Ausdruck findet u. deren Wirksamkeit sich in der Kirche, dem Volk der G. (Demetr. 18 [364, 3/8]), fortsetzt (pat. 8 [403, 1/10]), wird nachdrücklich gepriesen. Seinem Vorbild sollen wir nachfolgen (ebd. 9 [403, 11/22]). ,Er handelte allezeit demütig u. geduldig, damit wir ein Muster der Demut u. der G. hätten' (ep. 3, 2 [CSEL 3, 2, 471, 12f]). Christus ist so wesensmäßig G., daß wir nur ,durch unsere G. in Christus bleiben u. mit ihm zu Gott gelangen können' (pat. 20 [CSEL 3, 1, 411, 18f]; mort. 14 [305, 26/306, 1]). Die G. ist bei Cyprian also eine christozentrische Tugend. – Ein anderer, noch persönlicherer Zug der G. ist, daß sie bei Cyprian eng mit der Hoffnung u. dem Begriff der Zeit verbunden ist: ,Die Hoffnung bezieht sich auf die zukünftigen Dinge; deswegen muß der Glaube bezüglich dessen, was verheißen ist, geduldig sein' (testim. 3, 45 [151, 18f]). ,Der Herr befiehlt uns, zu erwarten . . . in tapferer G.' (pat. 21 [412, 24f]). ,Bei uns sind eine starke Hoffnung u. ein fester Glaube lebendig, u. selbst unter den Ruinen der zusammenbrechenden Welt . . . hegen wir stets frohe Hoffnung . . . Was machen den Christen (mißliche Ereignisse) aus . . ., da ihrer doch die Gnadenfülle u. der Reichtum des Himmelreiches harrt?' (Demetr. 20 [365, 3/18]). Die Erwartung ist beileibe keine verlorene Zeit; sie bedeutet Reifung; sie gestattet, das ,Geschenk der Zeit zu ergreifen', die zu Christus führt (mort. 14 [305, 25]); sie gestattet uns, vollends das zu werden, was wir bei einem ,glücklichen Anfang (rudimentis felicibus)' zu werden versprochen haben (ep. 13, 2 [CSEL 3, 2, 505, 9/15]). ,Die geduldige Erwartung ist notwendig, damit wir zur Vollendung führen, was wir zu sein begonnen haben' (pat. 13 [CSEL 3, 1, 406, 21f]). Sehr viel glücklicher als Tertullian hat Cyprian durch eine religiöse Deutung der Zeit den alten Doppelbegriff der G., die zugleich Hoffnung ist, wiedergefunden.

c. Lactantius. Lactantius führt uns zur ethischen Würdigung der G. zurück. Er hat keinen Traktat über sie geschrieben u. unmittelbar nur einmal in seinen Institutiones divinae von ihr gehandelt (5, 22 [CSEL 19, 472/7]). Aber sie wird bei ihm an mehr als 150 Stellen beiläufig besprochen; keine Tugend wird bei ihm so häufig genannt u. gerühmt. Gewöhnlich heißt sie bei ihm ,patientia'. Den Versuch, sie gegenüber der ,fortitudo' u. der ,constantia' abzugrenzen, die er manchmal mit ihr zusammen nennt, macht er nicht. Im Zentrum seines dualistischen Moralsystems stellt die G. die allgemeinste der allgemeinen Tugenden dar. Nach ihm entspricht jedem Gut notwendig auch ein Böses. Der Gerechte muß, wenn er es bleiben will, im Machtbereich des Ungerechten leben. Die Tugend ist daher stets das Ende eines schweren Kampfes, in dem man harte Schläge auszuhalten hat. Daher muß jede Tugend, um vollkommen zu sein, eine Beigabe von G. umschließen (inst. 4, 26, 27 [CSEL 19, 381, 14f]; 3, 29, 16 [270, 14f]). Schließlich verschmilzt jede Tugend mit der G. Tugend wird dann umschrieben als ,gleichmütiges u. ausdauerndes Ertragen (cum aequanimitate

perlatio) der Übel, die einem angetan werden oder zufällig über einen hereinbrechen' (ebd. 5, 22, 3 [473, 9f]). Die G. ist eine wichtige, hervorragende Tugend, daher auch von Philosophen, Rednern u. öffentlicher Meinung gefeiert (ebd. 5, 22, 2 [473, 4/6]); sie ist die ,höchste Tugend' (ebd. 6, 18, 30 [552, 7/9]), die ,größte aller Tugenden' (ebd. 6, 18, 16 [549, 18]; 6, 18, 26 [551, 11/3]; epit. 57 [62], 1 [740, 2f]). Diese Tugend trotzt allen ,Lastern u. Affekten' (inst. 6, 18, 32 [552, 13/5]). ,Nichts ist wahrer, nichts des Menschen würdiger' als sie (ebd. 6, 18, 19 [550, 3/5]). Lactantius geht so weit, die ,G. im Schmerz' zum Wesen der Gottesverehrung zu rechnen (ebd. 7, 11, 8 [618, 1/3]). – Die G. ist ebenso wie der Zorn eine göttliche Eigenschaft (ira 20, 5 [CSEL 27, 120, 11/3]). Der Vater hat seinen Sohn entsandt, um uns diese Tugend zu lehren (epit. 38 [43], 8 [CSEL 19, 715, 9f]; inst. 4, 26, 27 [581, 13/6]). Diese Unterweisung in der G. ist derjenige Zweck der Menschwerdung, den Lactantius besonders hervorhebt. Die Märtyrer haben nach dem Beispiel Christi den christl. Glauben ,nicht durch Gewalttaten, sondern durch ihre G.' verteidigt (ebd. 5, 19, 22 [465, 14f]; 5, 19, 24 [466, 1]; 6, 17, 8 [542, 19]; mort. 13, 3 [CSEL 27, 187, 13]). Ihre ,unbesiegliche G.' ist es gewesen, die ihnen die Krone verschaffte (inst. 6, 17 [CSEL 19, 542, 16]; vgl. 3, 29, 16 [270, 15]). Bei Lactantius ist die G. völlig verchristlicht, aber sie ist wieder ausschließlich eine Tugend des Kämpfens u. Ertragens geworden.

d. Augustinus. Dieser hat vor 418 eine Abhandlung (Sermo oder Brief) über die G. verfaßt, in der er die Natur dieser Tugend (1/14 [CSEL 41, 663/75]) u. ihren übernatürlichen Charakter (15/29 [676/91]) besser als seine Vorgänger beschrieben hat. Über den gleichen Gegenstand predigte er in Tuneba u. löste gleich am Anfang ein kleines lexikographisches Problem: ,Mag man die Ausdrücke patientia oder sustinentia oder tolerantia gebrauchen, mit den drei Worten bezeichnet man die gleiche Sache' (s. habitus Tuneba de patientia: RevBén 49 [1937] 258, 15/7 = PL Suppl. 2, 759). Augustinus ist überdies auch sonst häufig auf das Thema G. zurückgekommen. – In seinen Augen ist die G. zunächst eine Pflicht u. Notwendigkeit, die sich aus der menschlichen Situation ergibt: ,Necessaria est tolerantia quia omnes peregrinantur in mundo' (PL Suppl. 2, 761 u. passim 759/69). Die Leiden in dieser Welt übernehmen die Aufgabe, ,unsere G. zu üben' (ep. 131 [CSEL 44, 78, 11]). Unser Menschenlos wirkt in der gleichen Richtung: die Anwesenheit des Judas unter den Zwölf ,stellt uns ein Beispiel der G. vor Augen; denn wir müssen notwendig unter Bösewichtern leben' (in Ps. 34, 1, 10 [CCL 38, 307]). Wer sein inneres Gleichgewicht bewahren will, muß seine G. auf ,noch höhere Verluste einstellen als bloß auf das, was der Feind ihm nehmen kann' (ep. 138, 2, 12 [CSEL 44, 137, 19]). Daher hat Augustinus die G. nachdrücklich empfohlen. ,Jeder Akt der G. ist Gott lieb' (in Ps. 42, 5 [CCL 38, 478]). Augustinus begrüßt es, daß die kirchliche Buße länger dauert als die Sünde, weil sie dadurch dazu beiträgt, daß wir uns in der ,notwendigen G.' üben (in Joh. tract. 124, 5 [CCL 36, 684]). Er möchte, daß ,die Aufforderungen zur G. stets in der Zurüstung des Herzens festgehalten werden' (ep. 138, 2, 14 [CSEL 44, 139, 18]). ,Für die Weisheit gibt es keinen Platz, wo es keinen für die G. gibt' (s. 153, 1 [PL 38, 825]). – Worin besteht das Wesen dieser G.? Sie ist wesensmäßig auf das Jenseits hin orientiert, ist ,G. in den Leiden des Lebens, ohne die man die Hoffnung auf das zukünftige Leben nicht aufrecht zu erhalten vermag'. Man muß ,in G. erwarten', was der Glaube zu sehen noch nicht gestattet (s. 157 [PL 38, 860]; in Joh. tract. 124, 5 [CCL 36, 683]); diese Anspielung auf Rom. 8, 24f hat Augustinus näher erläutert: ,Was erwartet man in G.? Das Heil' (in Ps. 37, 5 [CCL 38, 385]). In Kap. 1/12 von De patientia wird nachdrücklich die enge Verbindung der G. mit der Hoffnung herausgearbeitet (CSEL 41, 663/71). Die G. erträgt die Übel in der Seele u. im Leib (vgl. ep. 140, 13, 33 [CSEL 44, 183, 20/2]) im Hinblick auf ihr gemeinsames Heil; doch ist das Heil der Seele das eigentliche Ziel der christl. G. Auch die anderen Menschen nehmen große Übel um erlaubter oder unerlaubter Ziele willen auf sich; aber dann handelt es sich um Härte (duritia), nicht um G.: ,Die G. ist Gefährtin der Weisheit, aber nicht Dienerin der Begierde' (pat. 5 [CSEL 41, 667, 6f]). Die wahre G. hat als Motiv u. Ziel das ,ewige u. unendliche Leben' (ebd. 7 [667, 22]). – Die persönlichste Note liegt bei Augustinus darin, daß er mit Nachdruck den übernatürlichen Ursprung der G. betont. Da sie zum ewigen Heil führt, kann sie in der Sicht des Theologen der Gnade nicht eine Wirkung des freien Willens sein; sie ist Geschenk Gottes (ebd. 15 [676, 2/5]). Dem Beweis für diese These dient

der zweite Teil des Traktats über die G. Sie hat die gleiche Quelle wie die Liebe, mit der sie notwendig verbunden ist (ebd. 23 [685, 3f]). Für die ,wahre G.' ,genügt der menschliche Wille nicht', sie ,muß von oben her unterstützt u. entflammt werden' (ebd. 17 [679, 18/20]). ,Wie die Liebe derer, die heilig lieben, so ist auch die G. derer, die fromm dulden, ein Geschenk Gottes' (ebd. 26 [687, 12f]). An anderer Stelle kommt Augustinus hierauf zurück. Bei der gleichzeitigen Erklärung von Lc. 21, 19 (,In eurer G. werdet ihr eure Seele besitzen') u. Ps. 61, 6 (,Von ihm kommt eure G.') sagt er: ,Er hat sie dadurch zu deiner Tugend gemacht, daß er sie dir schenkte; sei nicht undankbar, indem du sie dir selbst zuschreibst' (s. 333, 1 [PL 38, 1463f]). Und an einer anderen Stelle: Nicht jeder Mensch, der ,sehr geduldig leidet', besitzt schon ,diese Tugend, die ... Geschenk Gottes ist u. G. heißt' (contin. 12 [26] [CSEL 41, 175f]). Ohne die Gnade gäbe es also keine wahre G. – Die vollkommene G. ist in Christus verwirklicht, dem ,einzigartigen Beispiel der G.' (ep. 138, 2, 13 [CSEL 44, 138, 15]). Er übte G. bei seiner Menschwerdung (c. Fel. 2, 9 [CSEL 25, 2, 838]), in seiner Güte gegen Judas (pat. 9 [CSEL 41, 670, 17]), vor allem aber am Kreuz (in Joh. tract. 3, 3 [CCL 36, 21]). Die G. Christi ist für uns, die wir sein Leib sind, eine Ermunterung zur Hoffnung: das Haupt hat ein Beispiel des Leidens gegeben, aber auch der Auferstehung. ,Weil unser Haupt vor der Auferstehung gegeißelt worden ist, hat es unsere G. gestärkt' (s. 157, 3 [PL 38, 860]). ,Die fromme Fülle der G., die auf den Spuren Christi zum Tode gelangt', erfährt ,die Fülle der Wissenschaft': ,die Anschauung der Güter Gottes im Lande der Lebendigen' (in Joh. tract. 124, 5 [CCL 36, 686]). – Augustinus, der letzte große Theoretiker der G., hat ihre biblische Komponente wiederentdeckt u. ihr die volle Bedeutung für das geistliche Leben zurückgegeben.

IV. Griechische Väter von Clemens v. Alexandrien bis Johannes Chrysostomos. a. Clemens v. Alexandrien. Dieser hat eine ,Mahnrede zur G.' verfaßt; aber das erhaltene Fragment (GCS 17², 221/3) ist belanglos. Gleichwohl ist Clemens in seinem Gesamtwerk doch ein wertvoller Zeuge der damaligen Vorstellung von der ὑπομονή. Er verbindet sie mit der ἀνδρεία u. übernimmt für diese die stoischen Begriffsbestimmungen; dabei notiert er, wie schon oben (Sp. 252f) bemerkt, daß καρτερία die profane Bezeichnung für ὑπομονή sei (strom. 2, 18, 79, 5/80, 1 [GCS 52, 154]). Sein Hauptverdienst besteht darin, daß er die G. in sein Idealbild der christl. Vollkommenheit eingezeichnet hat. – Er reiht die G. (καρτερία τε καὶ ὑπομονή) unter die Tugenden ein, die Moses als ,Grundlage der gesamten Ethik' den Griechen übermittelte (ebd. 2, 18, 78, 1 [153]). Die G. ist wie die Furcht notwendig zum Guten (ebd. 4, 3, 9, 5 [252]). Sie ist eine sittliche Notwendigkeit des irdischen Lebens. Bei der Erklärung der Stelle, in der Paulus seine Sehnsucht nach Vereinigung mit Christus bekennt, aber bewußt im Fleische bleiben will, stellt Clemens der Trennung vom Leibe als der Vollendung der Liebe zu Gott die ,segensreiche G. (ὑπομονή)' gegenüber, die ,zum Nutzen der Heilsbedürftigen im leiblichen Leben ausharrt' (ebd. 3, 9, 65, 3 [226]). Die G. ist die Tugend der pilgernden Kirche. Das Gen. 26, 8 erwähnte Liebesspiel Isaaks (des 'Lachens') mit Rebekka (der ,G.') deutet Clemens folgendermaßen: ,O Spiel voll Weisheit! Das 'Lachen' erfreut sich der Hilfe der 'G.', während der König zuschaut! Es frohlockt der Geist der kleinen Kinder Christi, wenn sie in G. ihr Leben führen, u. dies ist das göttliche Spiel'. Aber Rebekka ist vielleicht die Kirche selbst: ,Sie trägt den Namen der Standhaftigkeit, der Festigkeit ist ..., weil sie aus der G. der Gläubigen besteht, aus uns, den Gliedern Christi. Das Zeugnis derer, die bis zum Ende dulden, u. der Dank, der diesen erwiesen wird, dies ist das mystische Spiel' (paed. 1, 5, 21, 3/22, 2 [GCS 12, 102f]). Beim Martyrium beweist der Christ dem Henker ,seine G., dem Herrn seine Liebe' (strom. 4, 4, 14, 1 [GCS 52, 254]). – Aber in der Welt, in der Clemens lebt, hat der Christ nicht mehr sein Blut zu vergießen. Er meint: ,Jede Prüfung tritt ein für ein Martyrium' (ebd. 4, 6, 41, 4 [267]). Daher nimmt die G. für den Gnostiker die Stelle des Martyriums ein; sie ist eine für diesen charakteristische Tugend: ,Er ist stark (καρτερικός) in der Mühsal' (ebd. 7, 9, 53, 6 [GCS 17², 40]; vgl. 4, 21, 130, 1 [GCS 52, 305]). Er wird mit allen Übeln des Lebens fertig (ebd. 7, 3, 17, 4/18, 1; 11, 65, 1 [GCS 17², 13. 46]). Daniel oder Job sind die biblischen Vorbilder der ,G. (ὑπομονή), die der Gnostiker als solcher erwirbt' (ebd. 2, 20, 103, 4 [GCS 52, 170]). ,Er schwingt sich zum Glauben auf, ermuntert durch die tapfere G.' (ebd. 7, 12, 74, 3 [GCS 17², 53]). Clemens beschreibt die Stufen die-

ses Aufschwungs: Glaube, ‚dann Furcht, Hoffnung, Reue, die sich zusammen mit der Selbstbeherrschung u. der G. entwickeln, geleiten uns zur Liebe u. zur Gnosis‘ (ebd. 2, 6, 31, 1 [GCS 52, 129]). ‚Die Festigkeit (καρτερία)‘ des Gnostikers ‚strebt kraftvoll zur Ähnlichkeit mit Gott, indem sie vermöge der G. (ὑπομονή) Affektlosigkeit (ἀπάθεια) gewinnt‘ (ebd. 2, 20, 103, 1 [169]). ‚Auf diese Weise, über alle widrigen Schicksalsfälle erhaben, erscheint er unter den übrigen Menschen tatsächlich als ein Mann‘, ein Vollkommener (ebd. 7, 3, 18, 1 [GCS 17², 13]). Clemens setzt die G. zur antiken ἀπάθεια in Beziehung, aber er gesellt ihr die ἀγάπη bei u. macht sie zu einem Element der christl. Vollkommenheit, das über das Fehlen des Martyriums hinwegtröstet. Diese Substituierung ist für die Geschichte der G. bedeutsam.

b. Origenes. Einige der Gedanken des Clemens findet man bei dem jüngeren Alexandriner wieder. Dieser verbindet, wie schon oben (Sp. 245.263) angedeutet, den Begriff der G. mit dem des Martyriums. In seinem gesamten Werk setzt er sich für eine Tugend ein, die vielen als Schwäche gilt. Er verteidigt Christus, den Celsus als kleinmütig hingestellt hatte: Jesus ist im Gegenteil Vorbild u. Quelle der G. (c. Cels. 2, 42 [GCS 2, 165, 24/166, 3]; 7, 55 [GCS 3, 205, 15/24]). Die Christen sind nach seinem Beispiel ‚tapfere u. hochgemute Menschen, die mit den übrigen Tugenden die Festigkeit (καρτερία) als die größte von allen verbinden wollen‘ (ebd. 8, 65 [281, 1/3]). Denn unter ihnen ‚besteht man seine Prüfungen in G. (ὑπομονή); die G. aber erwächst aus Bedrängnissen, deren Gastfreunde die Tugenden sind, die zur Gnosis Gottes führen‘ (sel. in Ps. 24: PG 12, 1273 A). Origenes weist gerne empfehlend auf die Tugend der G. hin: ‚Verherrliche Gott durch Tapferkeit u. G.!‘ mahnt er in Jer. hom. 12, 11 (GCS 6, 97, 17f). Er stellt Job als Vorbild hin; ‚dieser hat die Kämpfe der G. gut bestanden‘ u. wurde dafür belohnt (in Gen. hom. 8, 10 [GCS 29, 86, 8f]). ‚Diejenigen, die Jobs G. nachahmen, werden zu neuen Jobs‘ (in Hes. hom. 4, 4 [GCS 33, 365, 18f]). Rebekka, die er der Tradition gemäß mit der G. identifiziert (vgl. o. Sp. 256.270), gibt Anlaß zu weiteren Lobsprüchen (in Gen. hom. 10, 2. 3. 5 [GCS 29, 95, 25. 96, 23f. 100, 3]). – Origenes spricht sich auch über die Eigenart der G. genauer aus. Es handelt sich bei ihm um ‚die geistige G. (rationabilis)‘. Nicht immer liegt sie vor, zB. nicht, wenn man das empfangene Leid gar nicht empfindet. Anders ist es, wenn ‚man um des Wortes Gottes willen leidet u. dies tapfer erträgt‘ (in Ex. hom. 9, 4 [GCS 29, 240, 27/241, 4]). An anderer Stelle unterscheidet Origenes im Verhalten des Menschen drei Stufen: ‚Zahn um Zahn vergelten, Verwünschung mit Verwünschung‘; ‚schweigen u. geduldig die Kränkung hinnehmen‘; ‚wenn es heißt, ich sei vollkommen, bleibe ich nicht still; wenn man mich aber schmäht, segne ich‘ (sel. in Ps. 23, 4 hom. 1 [PG 12, 1394 A/B]). Erst wenn wir bis zu diesem Grad geduldig sind, sind wir wahre Christen wie die Apostel, dann ist der Herr unsere G. (in Joh. 19, 23, 6 [GCS 10, 325, 25f]; vgl. Ps. 38, 8).

c. Andere Griechen des 3. u. 4. Jh. Nicht alle können behandelt werden; einige Hinweise müssen genügen. Gregor Thaumaturgos, Bewunderer des Origenes, rechnet die G. (ὑπομονή) u. die Frömmigkeit zu den Kardinaltugenden (in Orig. pan. 12 [PG 10, 1085 B/C]). – Athanasios schreibt in einem Brief, der von der Liebe handelt: ‚Man gab uns das Gebet u. die G. (ὑπομονή), die die Augen der Seele mit Licht erfüllte bis zu dem Ort, wo Gott thront‘ (Muséon 40 [1927] 289, 8/11 französ. Übersetzung von A. van Lantschoot). Athanasios wird auch ein sermo de patientia unsicherer Herkunft zugeschrieben (PG 26, 1297/309), in welchem der Autor von den Märtyrern ausgeht, die ‚bis zum Ende ausgehalten haben‘ (pat. 1 [1297 B/C]), u. dann alle heiligen Persönlichkeiten vorführt, die um der Gerechtigkeit willen gelitten haben; er beschließt diese Reihe mit Christus: ‚Betrachtet den, der eine solche G. an den Tag gelegt hat, damit jeder, der sein Nachahmer wird, nach seiner Verheißung auch seinen Thron u. sein Erbe mit ihm teile im Himmelreich für alle Zeiten. Amen‘ (ebd. 9 [1309 B]). – Die Kappadokier tragen anscheinend zum Thema keinen neuen Gedanken bei. Gregor v. Nyssa fordert dazu auf, ‚sich auf die Hoffnung u. die G. wie auf einen Stab zu stützen, wenn man jemals von den Versuchungen ermüdet sei‘ (virg. 18 [PG 46, 389 D/392 A]). Basilius rühmt in seinen Trostbriefen gern die Belohnungen u. Kronen, die den Geduldigen versprochen sind (ep. 1, 5, 2 [PG 33,240 B]; 1, 6, 2 [244 A]; 2, 139, 2 [584 C]; 3, 302 [1052 B]): ‚Vermöge der G. (hier wie sonst ὑπομονή) empfängt man den Lohn der Märtyrer‘ (ep. 1, 6, 2 [244 A]). Nach Gregor v. Nazianz ist die christl. ‚Philosophie‘ nichts

anderes als das Ertragen der Schwierigkeiten des Lebens (ep. 31 [PG 37, 68 B/C]; 32 [69 B]; in seips. 9 [PG 35, 1240 A/B]).

d. Johannes Chrysostomos. Von allen griechischen Vätern hat zweifellos keiner so viel von der G. gesprochen wie dieser. Er lobt sie überschwenglich. ‚Nichts ist mit der G. (ὑπομονή) vergleichbar. Sie ist, sie vor allem, die Königin der Tugenden, das Fundament der rechten Handlungen, der Hafen ohne Wogen, der Friede mitten in den Kriegen, die Ruhe im Sturm, die Sicherheit zwischen den Fallen. Sie macht den, der sie zur Vollkommenheit gebracht hat, stärker als Stahl; ihr können weder gezückte Waffen noch in Schlachtreihen aufgestellte Armeen etwas anhaben, weder Kriegsmaschinen u. Schwertstreiche noch Wurfspieße, weder gar das Heer der Dämonen noch die furchterregenden Phalangen der feindlichen Mächte u. nicht einmal der Teufel selbst, wenn er in Schlachtordnung an der Spitze seiner ganzen Heeresmacht u. mit all seiner Hinterlist anrückt' (ep. ad Olymp. 13 [7], 4d [SC 13 bis, 346]; vgl. 17 [4], 2a/c [372/6]; in 1 Cor. hom. 33, 1 [PG 61, 276f]; in 2 Cor. hom. 12, 2 [483]; hier wird die G. als Fundament aller Güter hingestellt). Joh. Chrys. ist wahrscheinlich der Verfasser einer ‚Predigt über die G.', die vor allem zum Danksagen in den Zufällen des Lebens auffordert (PG 60, 723/30). Auf jeden Fall besitzen wir aber unter seinen überlieferten Schriften ein reichhaltiges Exposé über die G., das gänzlich aus Bruchstücken seines Gesamtwerkes zusammengesetzt ist (PG 63, 701/16). Unter Berufung auf die Beispiele Job (vgl. ep. ad Olymp. 8 [2], 8a/e [SC 13 bis, 186/92]; 17 [4], 2a/c [372/6]), Moses, Paulus, Christus wird hier gezeigt, daß das Erdulden der Leiden mehr Ruhm einbringt als die positiven Tugendakte u. daß aus der G. (stets ὑπομονή) eine Fülle von Gütern erwächst. Die ganze Homilie 18 über Mt. 5, 38/40 (PG 57, 265/74), die sich mit der Vergebung befaßt, redet über die G. gegenüber den Feinden; hier werden die 9 Stufen dieser Tugend erörtert. Joh. Chrys. verwendet dabei Epiktets Ausdruck ἀνεξικακία (ebd. 266) u. fordert dazu auf, ‚durch Dulden zu siegen' (ebd. 267: νικᾶν ἐν τῷ πάσχειν). – Joh. Chrys. bringt die G. in Verbindung mit der Liebe u. der Hoffnung. Bei der Erklärung von 1 Cor. 13, 4 (‚die Liebe ist langmütig [μακροθυμεῖ]') schreibt er: ‚Sieh . . ., welche Quelle des Guten er an die Spitze stellt! Welche also? Die G.' (μακροθυμία gemäß dem paulinischen Text; in 1 Cor. hom. 31, 1 [PG 61, 276]). Zu Rom. 8, 25 unterstreicht er, daß die Hoffnung der Anteil des Menschen am Heilsvorgang ist, u. fährt fort: ‚Ebenso wie Gott den krönt, der sich tausendfach abmüht u. plagt u. plackt, so auch den, der Hoffnung übt. Der Ausdruck G. (ὑπομονή) ist ein Ausdruck, der Schweiß u. viel Festigkeit (καρτερία) bedeutet'. Und etwas später: ‚Die eine Rolle fällt dir zu, die der G., die andere ist die des Chorführers, des Hl. Geistes' (in Rom. hom. 14, 7 [PG 60, 532]). Er macht auch klar, daß die Hoffnung der Armen, Stillen, Niedrigstehenden, die leichter erdulden, nicht um die Frucht betrogen wird, wie es manchmal mit der Arbeit des Landmanns u. des Händlers geschieht (in Ps. 9, 8 [PG 55, 133f]). In der Abhandlung über die Vorsehung, in der das geduldige Warten auf das Ende das Hauptthema bildet, kommen merkwürdigerweise die Ausdrücke für die G., μακροθυμία u. ὑπομονή, nur ziemlich selten vor. – Dagegen nimmt die G. im Sinne des geduldigen Ertragens in der Ethik des Joh. Chrys. einen so bevorzugten Platz ein, daß das sittliche Leben, die φιλοσοφία, geradezu im Widerstand gegen das Böse aufgeht; mehr als bei einem der Kappadokier ist bei dem Antiochener die christl. ‚Philosophie' auf die G. reduziert. Manchmal stellt er dem Wort φιλοσοφία einen Ausdruck an die Seite, der diese Auffassung verdeutlicht: φιλοσοφία καὶ μακροθυμία (adv. opp. vit. mon. 3, 14 [PG 47, 373]), φιλοσοφία καὶ ὑπομονή (prov. 13, 5 [SC 79, 190]). Aber der Zusatz ist eigentlich überflüssig; denn bei Joh. Chrys. ist schon φιλοσοφεῖν soviel wie ‚Schmerz mutig ertragen' (ad pop. Antiochen. 17, 1 [PG 49, 182]; ep. 233: PG 52, 739); es bezeichnet bei ihm das Ideal tapferen christlichen Lebens (Laz. 1, 10 [PG 48, 978]; ad pop. Antiochen. 16, 6 [PG 49, 170]; in Mt. hom. 18 [PG 57, 265/74]). Die G. ist der Prüfstein des Christseins: ‚Nicht, daß man Schwierigkeiten bloß vornehm erträgt, sondern daß man auf sie gar nicht achtet, sie mißachtet u. in aller Ruhe die Krone der G. (ὑπομονῆς) anlegt, u. dies ohne besondere Anstrengung . . ., das ist ein Beweis für echteste Philosophie' (ep. ad Olymp. 12 [6], 1b [SC 13 bis, 318]). ‚Die G. (diesmal μακροθυμία nach 1 Cor. 13, 4): sie ist die Wurzel aller Philosophie' (in 1 Cor. hom. 33, 1 [PG 61, 276]). Die schlechten Menschen schöpfen aus solchen Erweisen christlicher G. ‚einen sehr edlen Anschauungsunterricht in

der Philosophie' (ebd. 277). Als Job, ,der große Athlet der G.', alles Unglück bis zu seiner Krankheit erduldete, ,war er ein Philosoph geworden'; denn er hat eben alles ,mit viel Philosophie ertragen' (hom. 22: PG 63, 702f). – Der Christ, ,den ein Bollwerk von G. umgibt' (prov. 23, 4 [SC 79, 270]), folgt dem Beispiel aller Gerechten des Alten u. Neuen Bundes. Warum hat Moses gelitten? ,Damit du von ihm die G. (ὑπομονή) der Heiligen lernst' (hom. 22: PG 63, 713). ,Möge die G. (ὑπομονή) derer, die ringen, euch Festigkeit (καρτερία) lehren!' (prov. 22, 16 [SC 79, 264]). Dabei wandelt man in der Gefolgschaft Christi, der alles erduldet hat, ,um dich G. (ὑπομονή) zu lehren, um dich in Festigkeit (καρτερία) zu unterweisen' (ebd. 8, 7 [136/8]). Der geduldige Christ schreibt sich in der Kirche ein, die die Welt lehrt, ,G. (ὑπομονή) zu beweisen' (ebd. 23, 3 [270]). – All diese Texte zeigen, daß unserem Autor für das Thema G. eine reiche Terminologie zur Verfügung steht: ὑπομονή, καρτερία, μακροθυμία, ἀνεξικακία. In einer kurzen Darlegung seiner Schrift Adversus Anomaeos spricht er nacheinander von ὑπομονή, φιλοσοφία καὶ ὑπομονή, noch einmal von ὑπομονή, καρτερία, καρτερία καὶ ὑπομονή (adv. Anom. 12, 2 [PG 48, 805]). Doch scheinen diese Ausdrücke nicht gleichbedeutend zu sein. Ἀνεξικακία kommt nur ausnahmsweise vor (vgl. o. Sp. 273). Μακροθυμία wird gern auf Gott angewandt (ep. ad Olymp. 7 [1], 3c. 4e [SC 13 bis, 144. 152]; 10 [3], 11b [284]). Manchmal wird dies Wort durch καρτερία u. ὑπομονή verstärkt (14 [16], 1e [354]). Einige Male erklärt sich seine Verwendung durch den zugrundegelegten paulinischen Text. Joh. Chrys. findet in dem Wort offenbar nicht den vollen Sinn von G. ausgedrückt. Ähnlich steht es wohl auch mit καρτερία. Diesem Wort wird häufig ὑπομονή beigegeben (Laz. 2, 3; 4, 2 [PG 48, 985. 1008]; Anna 4, 3 [PG 54, 664]); es steht nur selten allein (adv. Anom. 12, 2 [PG 48, 805]; quod nemo laed. 11 [PG 52, 472]); dann drückt es mehr die menschliche Bemühung aus, also die eine Seite der Tugend. Ὑπομονή wird bei weitem am häufigsten gebraucht; wahrscheinlich ist dies Wort der einzige technische Ausdruck, der in den Augen des Joh. Chrys. die Tugend in der ganzen Weite ihres Begriffs bezeichnet: τῆς ὑπομονῆς τὴν ἀρετήν (ad Stagir. 1, 6 [PG 47, 440]). Obwohl der Antiochener in einer reichen u. mannigfaltigen philosophischen Tradition zu Hause war, hat er doch an der biblischen Überlieferung festgehalten. – Genau das gleiche Vokabular mit den gleichen Konstanten findet man in einer zu Unrecht Joh. Chrys. zugeschriebenen Predigt, die vielleicht von Proklos v. Kpel stammt (PG 60, 729/36). Der Verfasser zählt alle ,mit der G. gekrönten' Heiligen auf; er preist häufig ,die G. des Gerechten' u. ihren Lohn. ,Nichts ist stärker als die G. Die Wurzel aller Güter ist die G., die Mutter der Frömmigkeit, froher Palmzweig, eine immer frische Frucht, ein uneinnehmbarer Turm, ein für Stürme unzugänglicher Hafen' (735). Dieser Text ist ein würdiger Abschluß des goldenen Zeitalters der Kirchenväter u. der G.

V. Lateinische Väter des 4./7. Jh. Innozenz I mag uns von Antiochien nach Rom führen: in einem griechisch u. lateinisch erhaltenen Brief an Johannes Chrysostomos (PL 20, 513f) empfiehlt er energisch die G.; sie müsse den Christen unbesiegbar machen u. ihm die Krone verdienen. Die lat. Welt, die die ersten Theoretiker der Tugend gestellt hatte, lieferte vom 4. bis 10. Jh. nun auch noch Praktiker u. Prediger der G.

a. Ambrosius. Dieser spricht natürlich in De officiis über die G. Sie bedeutet geduldiges Ertragen der Kränkungen im Falle des Judas u. Jonathan sowie der Märtyrer, insbesondere des Laurentius (1, 178/206 [PL 16,75D/86A]); sie bedeutet Verzeihung der Ungerechtigkeit im Falle des Paulus u. David, die diese bis zur Vollkommenheit übten. Ambrosius fügt hinzu: ,Patientiae autem finis, promissorum exspectatio' (ebd. 1, 232/8 [92B/94B]). In seinen übrigen Schriften hat Ambrosius diese Aspekte öfter aufgegriffen u. einige genauer dargelegt. Er fordert dazu auf, den Verlust eines teuren Wesens geduldig zu tragen (exc. Sat. 2, 1. 17 [CSEL 73, 251. 259]). Er rühmt die G., die Christus übte, ,der Anfang der G., der, geschmäht, nicht wieder schmähte' (fid. 3, 7, 52 [CSEL 78, 127, 55f]), der Judas als Apostel auswählte, um uns damit zu helfen, den Verrat eines Freundes hinzunehmen (in Lc. 5, 45 [CCL 14, 151, 489/91]); Judas freilich ,vermochte die G. des Meisters nicht zu ertragen' (in Ps. 39, 17, 3 [CSEL 64, 222, 27]). Christus will, daß seine Jünger sich weigern, Schläge zu erwidern; denn ,die G. ist Anzeichen der Demut' (in Ps. 118 expos. 10, 2 [CSEL 62, 204, 6f]). Christi G. hält die Christen aufrecht; sein Schweigen vor Gericht ,flößt den Menschenherzen die G. ein, damit sie heiteren Sinnes der moralischen Kränkung standhalten' (in

Lc. 10, 97 [CCL 14, 373, 927f]). – Ambrosius betont den engen Zusammenhang der G. mit der Hoffnung u. beruft sich dabei auf Rom. 5, 3/5: die G. führt zweifellos zur Hoffnung, aber umgekehrt kann ‚die G. ohne die Hoffnung nicht ewig dauern, u. die G. kann ihre Proben nicht bestehen, wenn der Glaube fehlt, dessen Wurzel die Hoffnung ist' (in Ps. 118 expos. 15, 27 [CSEL 62, 344]). Unter Berufung auf den gleichen Paulustext nennt Ambrosius die G. ‚die Mutter der Gläubigen' u. stellt sie als eine Quelle des Glückes hin: ‚Wo es die G. gibt, da gibt es auch die Freude', weil sie zur Hoffnung führt, die nicht enttäuschen kann (ep. 1, 4 [27], 17 [CSEL 82, 34, 147/51]). – Nach dem Ambrosiaster ist es sogar die G., die ‚den Menschen errettet' (in 2 Cor. comm. 6, 4 [CSEL 81, 2, 240, 5f]). Ein späterer Autor, von dem ein Gebet unter den Schriften des Ambrosius überliefert ist, spricht von der G. ähnlich: Sie ist ‚ein sehr süßes Gut, auf dem ganz besonders unser Seelenheil beruht ... (vgl. Lc. 21, 19). Wenn sie nämlich in unserem Geiste ihre Festung u. ihre Autorität aufgerichtet hat, bändigt sie bald alle Stürme' (PsAmbr. prec. 2, 7 [PL 17, 836 C/D]). – Eine leicht stoische Note haftet manchmal solchen zutiefst christlichen Gedankengängen an.

b. Zeno u. Prudentius. Die erwähnte stoische Note ist noch deutlicher im 6. Traktat Zenos v. Verona, der von der G. handelt, zu spüren (PL 11, 311B/318B). In dieser beredten Schrift zeigt der Autor am Anfang u. am Ende, daß die G. für alle Tugenden nötig ist, unter anderem auch für die theologischen: ‚Du bist alle Tage Mutter u. Krone der Märtyrer. Du bist die Mauer des Glaubens, die Frucht der Hoffnung, die Freundin der Liebe' (318A/B). Er bewundert sie bei den Heiligen des AT; unter ihnen ist Abel ‚martyr quia iustus, ideo iustus quia patiens' (315B). Er bewundert sie sogar in der unbelebten Schöpfung (312B/313B). Er betont nachdrücklich ihre heitere Gelassenheit. Ist sie ‚affektlos'? ‚Wenn sie etwas überstanden hat, findet man sie so, als habe sie gar nichts durchgemacht ... Sie bleibt immer unbeweglich; in einem fest begründeten Gleichgewicht vermöge einer Art tiefer u. göttlicher Beherrschung bringt sie alle seelischen Erregungen mit friedvoller Autorität zur Ruhe' (312A/B). Die letzten Worte erinnern an die im vorigen Abschnitt zitierten Äußerungen, doch stehen sie hier in einem Zusammenhang, der noch stärker stoischen Charakter trägt. – Mit der Psychomachia des Prudentius zieht die G. in die Dichtung ein; hier (psych. 109/77) triumphiert sie über den Zorn, der sich schließlich selbst tötet. Der Dichter unterstreicht in Übereinstimmung mit der Tradition, daß die G. mit allen Tugenden zusammenhängt: ‚omnibus una comes virtutibus adsociatur ... virtus nam vidua est, quam non Patientia firmat' (ebd. 174/7).

c. Leo der Große u. andere. Leo erwähnt die G. gelegentlich in seinen Briefen (ep. 158 [PL 54, 1134f]). In einer seiner Predigten führt er aus, daß Christus unseren staubgeborenen Körper zu seinem glorreichen Leib gemacht hat; er fügt hinzu: ‚Damit wir verdienen, an seiner Auferstehung teilzuhaben, wollen wir in allem seine Demut u. seine G. an uns nachbilden' (s. 53, 3 [PL 54, 318B/C]). Er stellt die Heiligen als ‚exempla patientiae' hin (s. 82, 7 [427A]; 64, 3 [359C]), besonders den hl. Laurentius (s. 85, 2 [435C]). Daher ist Leo vielleicht der Verfasser der Präfation vom Feste dieses Diakons u. Märtyrers: ‚quoniam tu es omnium sanctorum insuperabilis fortitudo, qui ... ad sublimia exempla patientiae triumpho nos s. Laurentii ... accendis' (Sacr. Leon. 95, 14/8 Feltoe = nr. 749 Mohlberg). Im Sacr. Leon. (=Sacr. Veron.) finden sich noch weitere Anspielungen auf die G.; vgl. 7, 1 Feltoe (nr. 54 Mohlberg); 19, 16 (164); 89, 15 (694); 94, 27 (743); 140, 29 (1104; nach C. Coebergh: SacrErud 6 [1954] 282/326 wohl von Leo selbst); 156, 21 (1217). – Die röm. Liturgie der nachleoninischen Zeit erinnert an die G. Christi in einer altertümlichen Kollekte am Palmsonntag (Sacr. Gregor. nr. 73, 3 Lietzmann). Die G. der Heiligen wird erst in einer jüngeren Eigenpräfation genannt. Die Gebete ‚Ad postulandam patientiam' (nr. 28 der ‚Orationes ad diversa' im Missale Rom. Pius' V) dürften erst im MA entstanden sein. – Hieronymus hat die G. in einem Brief an Eustochium ausführlich gepriesen (ep. 108, 18f [CSEL 55, 329, 5/334, 22]). Er betont, daß ‚die G. nicht nur in Schwierigkeiten nötig ist, sondern auch, wenn es uns gut geht, damit wir nicht über das passende Maß hinaus übermütig werden' (in eccles. 7, 9 [CCL 72, 303]). Das ist ein dem Stoizismus geläufiger Gedanke. – Petrus Chrysologus widmet der G. eine ganz vom Evangelium geprägte Predigt; hier fordert er dazu auf, ‚die Kränkung heiteren Sinnes zu ertragen', um auf diese Weise die Brüder

vor der Strafe zu bewahren u. den Himmel zu verdienen (s. 38: PL 52, 306/9). – Origineller sind die Beiträge des 6. Jh. zu unserem Thema. Cassiodor entlehnt Cicero (inv. 2, 54, 163) seine Definition der G.: ‚rerum arduarum ac difficilium voluntaria et diuturna perpessio'; das hindert ihn aber nicht, die G. mit der Hoffnung zu verknüpfen u. in ihr ein Geschenk Gottes zu sehen (expos. in Ps. 70, 5 [CCL 97, 630]). An anderer Stelle liefert er auch eine christl. Definition; danach ist sie ‚das bereitwillige Ertragen aller Mühen u. Schmerzen kraft der Hoffnung auf die zukünftigen Güter u. aus Liebe zum Herrn' (ebd. 7, 18 [88]). Die G. sollte jeder Christ im höchsten Grade preisen (ebd. 39, 1 [362]); sie ist Quelle aller Tugend (ebd. 33, 20 [291f]), sie hilft, bis zum Tode in der Danksagung zu verharren (ebd. 9, 18 [104]).

d. Gregor der Große. Gregor ist der letzte große Apostel der G. in der lat. Welt. Er sagt: ‚Die G. ist die Wurzel u. Wächterin aller Tugenden' (in ev. hom. 2, 35 [PL 76, 1261 D]; reg. past. 3, 9 [PL 77, 59 D]). Gregor erweist sich als Spezialist der christl. G. Ausdrücklich hat er über sie gehandelt in der oben genannten Predigt über das Evangelium (PL 76, 1261 D/1265 C), in einem Passus, der teilweise fast wörtlich in der Regula pastoralis (3, 9 [PL 77, 59 C/62 C]) wiederholt wird. Er beschäftigt sich dabei mit Lc. 21, 19 u. 1 Cor. 13, 4. Er führt aus, daß im Menschen die ‚ratio' die Seele beherrschen muß, die ihrerseits den Leib zu eigen hat. Selbst innerlich darf man nicht leiden (morderi), sonst würde die dabei geübte Tugend nur vor den Menschen etwas gelten, aber nicht vor Gott; man muß dabei den, der einen leiden macht, lieben (vgl. in Hes. hom. 1, 7, 12; 2, 5, 14. 8, 15 [PL 76, 846 C. 993 D. 1037 A]); man darf auch nicht bloß im Augenblick stark sein u. sich hinterher insgeheim von der Erinnerung an den Vorgang niederdrücken lassen. Man muß gleichzeitig der Neigung zum Murren widerstehen, die die göttlichen Heimsuchungen auslösen können, der Genugtuung, die man über die Versuchungen des Teufels empfinden könnte, u. der Rachsucht, die durch die Bosheit eines anderen geweckt werden könnte. So handelt der wahrhaft Geduldige; er ist größer als ein militärischer Triumphator; denn er ist Sieger über sich selbst (vgl. in Hes. hom. 2, 6, 7 [PL 76, 1001 C]). Die G. ist höher zu bewerten als die Gabe, Wunder zu wirken (dial. 1, 2 [PL 77, 161 B]). Sie ist die Bedingung des Heiles (in Hes. hom. 1, 7, 12 [PL 76, 846 D]). – Diese Gedanken sind in den Moralia ausführlich aufgegriffen u. gelegentlich vertieft. Die G. ist die Grundlage des ‚Lebens in Gemeinschaft': ‚die Eintracht kann nur durch G. gewahrt werden' (moral. 21, 21, 33 [PL 76, 209 C; vgl. 210 A). Das Gute tun bedeutet allein noch nichts; ‚vollkommen ist nur, wer angesichts der Unvollkommenheit des Nächsten nicht ungeduldig wird' (5, 16, 33 [PL 75, 697 B]; vgl. in ev. hom. 1, 15 [PL 76, 1133 B]), wer alle Stufen der Tugend durchschritten hat: von der Furcht zur Tapferkeit, von der Tapferkeit zur G., ‚bis er in allem vollkommen lebt u. alle Regungen seines Geistes von der Zitadelle seiner Tugend aus beherrscht' (moral. 5, 16, 33 [PL 75, 697 A/C]). Wer über die Übel hinwegkommen will, muß alle nur möglichen Übel voraussehen, damit er, ‚gerüstet mit dem Panzer der G.' (vgl. 34, 18 [PL 76, 727 A]), von ihnen nie überrascht wird; man muß dabei auch bedenken, daß von den anderen auch unsere eigenen Schwächen ertragen werden müssen (5, 45, 81 [PL 75, 726 A/B]). Job, der Dulder par excellence, hat als ‚Typos' den leidenden Christus u. seinen Leib, die leidende Kirche, angekündigt (moral. praef. 6, 14 [PL 75, 525 A/B]; 13, 1, 1 [1017 C/D]; 18, 2, 3 [PL 76, 39 B]).

e. Isidor v. Sevilla. Mit Isidor v. Sevilla kommen wir ins 7. Jh. Bei ihm wird deutlich, daß die lat. Tradition G. u. Langmut (magnanimitas) vermengte: ‚Man ist langmütig oder großmütig, weil man durch keine Leidenschaft verwirrt wird, sondern geduldig bereit ist, alles zu ertragen' (orig. 10, 157). Ein ganzer Abschnitt der Synonyma Isidors befaßt sich mit der G. (2, 29/36 [PL 83, 852 A/853 D; vgl. 1247 B]). Hier gibt der Autor eine Reihe von Ratschlägen, unter denen der originellste die nachdrückliche Betonung des Stillschweigens ist: ‚Schweige, halte deinen Mund, stell dich taub, überhöre, sprich nicht, übe Stillschweigen ... bleibe geduldig im Schweigen; schweigend wirst du schneller Sieger sein' (ebd. 2, 32 [852 C]). Ein viertes Buch der Sententiae Isidors enthält ebenfalls ein Kapitel über die G. (41 [PL 83, 1180 A/1181 A]); aber dieses Buch besteht aus Exzerpten, besonders aus Gregor d. Gr.; es wird gewöhnlich Taius v. Saragossa zugeschrieben (PL 80, 883/5).

D. Mönche. Das Mönchtum hat die Lehre von der G. weiter entwickelt, u. zwar in zwei

sehr verschiedenen Richtungen. Auf der einen Seite tendiert die G. zur *Apatheia innerhalb der Einsamkeit u. wird auf diese Weise zu einer Tugend des kontemplativen Lebens; auf der anderen Seite wird sie mehr denn je zum Ertragen des Mitmenschen, entsprechend den Erfordernissen des klösterlichen Gemeinschaftslebens. Aber sowohl in der einen wie in der anderen Richtung ist die G. auch Beharrlichkeit im Mönchsstand, insbesondere in der Zelle, so daß ὑπομονή manchmal diese ganz konkrete Bedeutung annimmt.

I. Osten. a. Pachomius. Die Tugend der G. findet man in allen Entwicklungsstufen des Mönchtums u. allerorten. Pachomius fordert oft zur Standhaftigkeit gegenüber der Müdigkeit, der Prüfung oder der Versuchung auf (CSCO 160 = Scr. Copt. 24, 4, 29f; 5, 3f; 6, 31f; 25, 34; 48, 21/3). ‚Alle Gnaden erschließt dir die G. Weil sie geduldig waren, haben die Heiligen die verheißenen Dinge erhalten. Die G. ist der Stolz der Heiligen. Sei geduldig, damit du in die Legion der Heiligen aufgenommen wirst u. die Gewißheit gewinnst, eine unvergängliche Krone zu erlangen. Quält dich ein Gedanke? Schicke dich in ihn mit G., in der Erwartung, daß Gott dir die Ruhe schenkt! Wird dir das Fasten lästig? Ertrage es mit Ausdauer! Kommst du mit dem Gebet nicht zurecht? Laß es ohne Pause in deiner Zelle zwischen dir u. Gott stattfinden!‘ (2, 3/11). Der Gründer des Zönobitentums in der Thebais erblickt in der G. vor allem Selbstbeherrschung im Dienst des geistlichen Lebens.

b. Evagrius u. Nilus. In Ägypten haben während des 4. Jh. Evagrius u. Nilus die Unterweisung in der G. fortgesetzt. Die Korrespondenz, die Nilus zugeschrieben wird, erinnert häufig an diese Tugend (PG 79, 216D. 248B. 397B): ‚Nichts ist fester als die G. . . ., die Königin der Tugenden . . . Sie, ja sie, ist der Friede in den Kriegen, die Stille im Sturm‘ (404B). In seinen Paraenetica schreibt Nilus: ‚Übe die G., bevor es nötig ist, damit du in der Not gleich ihre Waffenrüstung bereit findest!‘ (113 [1260B]). Die Schrift De oratione, die von der Überlieferung bald Evagrius, bald Nilus zugeschrieben wird, schlägt einen mystischeren Ton an: ‚Das Gebet ist ein Schößling der Güte u. Sanftmut . . . Wenn du energisch die Philosophie der G. übst, wirst du beim Gebet ihre Frucht antreffen‘ (14. 19 [1169D. 1172A/B]). Zwei weitere Traktate, De octo spiritibus malitiae u. De malignis cogitationibus, die ebenfalls bald dem einen, bald dem anderen der beiden Autoren zugeschrieben werden, warnen vor der *Acedia (vgl. A. Vögtle: o. Bd. 1, 62f); diese bewirke die Aufgabe des beharrlichen Verbleibens (ὑπομονή) an dem für die Weltflucht gewählten Ort. Umgekehrt lebt der, ‚welcher diese Beharrlichkeit übt, in der ständigen Ruhe‘ (ἡσυχία; octo spir. 13 [PG 79, 1157D]). Er ‚empfängt sie vom Himmel u. ist selig, wenn er sich mit einer solchen *Apatheia beschenkt sieht‘ (mal. cog. 12 [1213C]). – Die letzten Texte liegen ganz auf der Linie des *Evagrius, der der Apatheia als Vorstufe zur Kontemplation so große Bedeutung beimißt (vgl. A. u. C. Guillaumont: o. Bd. 6, 1102f). Im ‚Nonnen- u. Mönchsspiegel‘ (ebd. 1092) schreibt er: ‚Die G. des Menschen erzeugt die Hoffnung, u. die gute Hoffnung wird ihn verherrlichen‘ (153 Greßmann). In seinem Brief an Anatolios legt er dar, daß der Glaube durch die Gottesfurcht gefestigt wird, diese aber durch die Enthaltsamkeit; ‚die G. u. die Hoffnung machen letztere unerschütterlich; daraus erwächst die Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια), die ihrerseits die Liebe hervorbringt, den Zugang zur Gnosis‘ (PG 40, 1221B/C).

c. Diadochos v. Photike. Diadochos läßt sich an die eben geschilderte Tradition anschließen. Er schreibt: ‚Ich zerbrach beharrlich den Sturm der menschlichen Gedanken durch die Kraft der G. u. erwartete im Geiste die Stimme‘ Gottes (vis. r. 2 [SC 5 bis, 169, 22/170, 2]). Hier besteht die G. wohl darin, ‚in unermüdlicher Beharrlichkeit den Unsichtbaren mit den Augen des Herzens anzuschauen, als sei er sichtbar‘ (cap. cent. de perf. spir., praef.: SC 5 bis, 84, 6f).

d. Johannes Climacus. Dieser weist im 7. Jh. in seiner ‚Paradiesesleiter‘ der G. eine bedeutende Rolle zu. Nach ihm besteht ‚der Anfang (ἀρχή) der seligen G. (ἀνεξικακία) in der Hinnahme der Ehrabschneidungen, aber indem man Bitterkeit darüber empfindet u. seelisch leidet. Die mittlere Stufe ist erreicht, wenn man die Schmach aushält, ohne sich zu betrüben. Die Vollkommenheit aber, falls es sie überhaupt gibt, ist dann erreicht, wenn man die Kränkungen als Segenssprüche rechnet‘. ‚‘Freude (χαίροις)!’ dem ersten, ‘Sei stark (ἔρρωσο)!’ dem zweiten, ‘Sei selig im Herrn u. frohlocke (μακάριος . . . ἀγαλλιῶ)!’ dem dritten!‘ (grad. 8 [PG 88, 832D/833A]).

‚Die G. (ὑπομονή) verrät sich in der Liebe zu Mühsalen, um derentwillen der Geist die Verheißungen zu erlangen hofft' (Schol. 10 ad grad. 5 [785 B]). In Krankheiten u. Versuchungen G. bewahren ist ein Zeichen göttlichen Wohlwollens (Schol. 77 ad grad. 26 [1056 A]). Konkreter beschreibt der Autor die Verfehlungen der Acedia u. stellt ihr dann die segensreiche G. gegenüber: ‚Wir haben die G. nötig, damit wir den Willen Gottes erfüllen u. so in den Besitz seiner Verheißungen gelangen. Wer von der Acedia befallen ist, ist von der G. sehr weit entfernt, so wie die Krankheit von der Gesundheit ... Die Tugend erkennt man nicht an der Acedia, sondern an der G., u. diese G. erneuert sich u. erstarkt, weil der Geist durch die Kontemplation gefesselt ist u. durch den Umgang mit den erwarteten Gütern. Dadurch gekräftigt erneuert der Geist seine Kraft, so wie der Körper sie aus der sinnlichen Nahrung zieht' (Schol. 3 ad grad. 13 [861 D/864 A; Ephräm zugeschrieben bei Assemani 1, 272 F/273 B]). Bei der Beschreibung des Friedens, den der Eremit im Gegensatz zum Zönobiten genießt, schließt er mit den Worten: ‚Wenn du den Stab der G. (ὑπομονή) erworben hast, werden die Hunde bald aufhören, dich schamlos zu bedrängen. Die G. ist eine unerschütterte Bemühung der Seele, die selbst von wohlberechneten Stößen nicht beunruhigt wird. Der Geduldige ist ein Asket, der ganz fest steht u. der selbst durch Stürze seinen Sieg sichert. Die G. ist die Unterdrückung alles dessen, was Heuchelei ist, das Streben nach dem Echten. Der Asket bedarf der G. mehr als seiner Nahrung; mit Hilfe der ersteren wird er den Siegeskranz erlangen, mit Hilfe der zweiten besorgt er sich Verderben. Der Geduldige ist schon gestorben, bevor der Tod ihn ereilt; er hat seine Zelle zu seinem Grab gemacht. Die G. haben Hoffnung u. Reue (πένθος) geboren. Wer sich von diesen zwei getrennt hat, ist Sklave der Acedia' (grad. 27 [1113 C/D]). Die G. ist in den Augen dieses kontemplativen Mannes vom Sinai synonym mit Seelenfrieden u. der Gegensatz zur Acedia.

e. Maximus Confessor, Antiochos, Niketas Stethatos. Zur gleichen Zeit wie die Vorigen hat Maximus Confessor in der griech. Welt in seinen ‚Zenturien über die Liebe' der G. besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Er sieht in ihr vor allem eine Seite der Liebe, die ‚Langmut u. Güte' bedeutet (carit. 1, 38 [PG 90, 967 B]): ‚Bei Schmerzen die G. verlieren, heißt, den Weg der Liebe zu Gott u. der Absichten der Vorsehung verlassen' (ebd. 4, 17; vgl. 18 [1052 B/C]). ‚Gestützt auf geduldige Liebe, sich am gestrigen Tag nur das Gute u. weise weit weg von deiner Seele den Widerwillen gegen das Heute!' (ebd. 4, 26 [1053 A/B]). Die Liebe ist ganz u. gar Verzeihung u. G. (ebd. 4, 17/26 [1052 B/1053 B]). Christus ist gut in seinem Handeln, geduldig gegenüber der Kränkung u. dem Tode, langmütig gegenüber der Undankbarkeit; ‚das sind die drei großen Akte der Nächstenliebe' (ebd. 4, 55 [1060 C/D]). ‚Werke der Liebe sind: von Herzen kommendes Wohltun gegen den Nächsten, Langmut, G.' (ebd. 1, 40 [968 C]). Maximus kennt Stufen im geistlichen Fortschritt: Glaube an Christus, Gottesfurcht, Selbstbeherrschung, G. u. Langmut, Hoffnung auf Gott, Leidenschaftslosigkeit, Liebe (ebd. 1, 2 f [961 B]). Diese Stufenfolge erinnert an Evagrius u., über diesen hinweg, an Clemens v. Alexandrien (strom. 2, 6, 31, 1 [GCS 52, 129]). – Nach Maximus hat es in der byzantinischen Welt keine bedeutenden Lehrer der G. mehr gegeben. Antiochos, ein Mönch des 7. Jh., hat eine Predigt über die G. verfaßt, die nur ein Gewebe von biblischen Zitaten ist (PG 89, 1665/8). Die G. ist hier die Grundlage der Güter, die in uns sind. Sie gestattet, ein christliches Leben zu führen. ‚Unglücklich die, welche die G. eingebüßt haben' (1668 B). – Das ‚Geistliche Paradies' des Niketas Stethatos zeigt, daß auch im 11. Jh. die G. immer noch eine Rolle unter den Tugenden der griech. Mönche gespielt hat (nr. 25 u. 28).

f. Palästinenser. Auch das palästinensische Mönchtum nimmt die G. wichtig; dafür wird der Einfluß des Johannes Chrysostomos von Bedeutung gewesen sein. Kyrillos v. Skythopolis legt dem Euthymios, einem palästinensischen Mönch des 5. Jh., eine förmliche Unterweisung über die G. in den Mund (v. Euth. 19 [30, 11/32, 5 Schwartz]). Dagegen hat Johannes Moschos in den Tugendlisten seines Pratum spirituale selbst niemals die G. genannt; wohl aber erzählt er einmal von Palladios, der die G. der Märtyrer, der Heiligen u. Asketen gerühmt habe: ‚Bewundern wir stets ihre G.! ... Wenn also auch wir die Drangsale ertragen u. mit Gottes Hilfe geduldig sind, werden wir wahrhaft die Freunde Gottes sein u. Gott wird mit uns sein im Kampf ... Da nach dem hl. Paulus die Drangsal die G. hervorbringt (Rom. 5, 3),

laßt uns so handeln, daß unser Geist fähig werde, das Himmelreich zu erlangen' (prat. 69 [PG 87, 2920f]). – Hier muß auf eine in der palästinensischen Welt offenbar übliche, sehr merkwürdige Art der Ermahnung zur G. hingewiesen werden. Bischof Theodor v. Petra berichtet nämlich, daß Theodosios, der berühmte Abt des 6. Jh., Mönche, die durch unvernünftige Askese geistig erkrankt waren, zu einer besonderen Gruppe vereinigte u., wenn er sie bei Verstand antraf, mit liebevollen Worten zum Ringen um G. stärkte: ‚Lasset uns dem, der sich unsere Bekehrung (zum Mönchsstande) gefallen läßt, nun auch die Frucht unserer G. darbringen. Wir wollen uns bewähren, indem wir in der Drangsal eine Hoffnung hegen, die uns nicht beschämt ... Wir wollen ohne Unterlaß im Gebet verharren'. Theodor fährt fort: ‚Indem Theodosios auf diese Weise redete u. mit den Leidenden litt, brachte er allen durch seinen Zuspruch seelischen Halt; viele befreite er von der Krankheit, die sie befallen hatte; sie hatten sich selbst durch ihre G. die Heilung verschafft. Andere lehrte er, frohgemut dem Schrecklichen gegenüber stark zu sein. Er war nämlich der Meinung, es sei besser, in solcher Lage G. zu üben, als den Wunsch zu hegen, von derlei Mißlichkeiten befreit zu werden; denn ersteres habe die Apatheia zum Freund, das letztere sei Zeichen der Unmännlichkeit' (Theodor. Petr. v. Theodos.: 42, 13/44, 11 Usener). Text u. Kontext verraten eine sehr weitgespannte Vorstellung von der G.: sie hat mit der *Demut zu tun, mit einem in der Vereinigung mit Christus geübten Gehorsam, mit der Hoffnung u. mit dem Danksagen; sie führt überdies im Endeffekt zu einer Art Unempfindlichkeit. Aber das Merkwürdigste ist doch, daß man in der G. auch ein natürliches u. übernatürliches Heilmittel für seelische Störungen sieht. Sicher ein origineller Zug am palästinensischen Mönchtum.

g. ‚Ephräm'. Für das religiöse Leben im Orient kommen noch zwei weitere Zeugnisse von grundlegender Bedeutung in Betracht, die allerdings schwer abzugrenzen u. zu lokalisieren sind, das eine, der griech. Ephräm, paränetischen, das andere, die Apophthegmata patrum, historischen Charakters. – Unter dem Namen des Syrers *Ephräm sind griechische Texte sehr verschiedenen Ursprungs überliefert; einige davon sind authentisch, andere überarbeitet; wieder andere werden heute zB. PsMakarios oder Hyperechios zugeschrieben. Wie es um ihre Herkunft auch bestellt sein mag, so vermitteln sie uns doch ein geschlossenes Bild des orientalischen Mönchtums, das hier mit dem Etikett ‚Ephräm' gekennzeichnet werden soll. Von der G. ist dort sehr häufig die Rede. In einer Mahnrede an Asketen sagt der Autor, man erkenne das Leben des Mönchs an seiner Sanftmut u. G. (Assemani 2, 357F); seine G., in Drangsalen geschmiedet, erfülle die Hoffnung u. führe zum Heil. ‚Sei geduldig, Mönch! Kurz ist die Zeit der G., aber die Jahrhunderte der Seligkeit nehmen kein Ende' (2, 362D/E). In Predigten u. Traktaten aller Art rühmt ‚Ephräm' die ‚Liebe zu Gott u. die diamantene G.' (3, 291E). Zweifellos besteht die G. hier darin, Unrecht nicht mit Unrecht zu erwidern (2, 120F/123A); aber von diesem Begriff wird den Zuhörern eine genauere Vorstellung von großem geistlichen Reichtum vermittelt, die deutlich ihren Ursprung in der gelebten Erfahrung verrät. – ‚Ephräm' setzt sich oft mit Mitbrüdern auseinander, die sich im Kloster langweilen u. entmutigt sind. Häufig stellt er ihre unmännliche *Acedia an den Pranger (1, 287B), die keine Hoffnung mehr kennt (2, 327A/328A). Den alten Mönch, dem das Kloster lästig wird, fordert er auf, bis zum Ende auszuhalten (2, 107D/108D), wieder in die Intimität Gottes einzutauchen: der Langmütige sei stets in fröhlicher Stimmung (1, 5B/D). ‚Lasset uns den Herrn anflehen, er möge uns die Einsicht schenken, die für die Erkenntnis seines Willens u. dessen angelegentliche Erfüllung in aller G. u. Langmut nötig ist; die Freude, die er uns einflößen wird, wird uns stark genug machen, in allem sein Wohlgefallen zu gewinnen, damit wir schließlich, erprobt u. seiner würdig befunden, das ewige Heil erlangen in Christus Jesus, unserem Herrn' (2, 333A/B = 368C/D). – Die zuletzt zitierten Worte führen uns auf ein anderes Thema in der Gedankenwelt ‚Ephräms', das weniger spezifisch monastisch ist: die G. als Quelle der Gnade u. vor allem der Hoffnung u. des Heils. Die G. hat alle Arten von Tugenden als Gefährtinnen (1, 6A/E). ‚Indem du sie übst, wirst du die Quelle der Güter, die Hoffnung, finden' (3, 93C). Aus ihr haben alle Gerechten ihre Heiligkeit geschöpft (1, 287B; 3, 93B. 278/308). Dagegen führt die Ungeduld zu allen Fehlern u. zum ewigen Tod (1, 5E/F): der Ungedul-

dige ,wird wie ein Blatt vom Winde verweht' (1, 6E/7B). Umgekehrt ,ist glücklich, meine Brüder, wer die G. erworben hat, weil die G. die Hoffnung hat, u. die Hoffnung wird nicht zuschanden. Glücklich ist also wahrhaft u. dreimal glücklich, wer die G. besitzt. Wer geduldig bleiben wird bis zum Ende, wird gerettet werden' (1, 6A). Drangsal, G., Hoffnung, Reich Gottes, das ist der Weg, den die Väter, die Patriarchen, die Propheten, die Apostel u. die Märtyrer gegangen sind: ,Möge jede Seele, die Gott gefallen will, sich vor allem edelmütig um die G. u. die Hoffnung bemühen' (2, 328A; vgl. 326B/D). – Die G. ist also das große Mittel des geistlichen Fortschritts u. des Heils. ,Der Töpfer setzt das Gefäß, das er widerstandsfähig zu machen wünscht, auf das Feuer; der starke Faden ist vorher gehärtet u. gedreht worden. So ist es auch mit den Seelen; ohne Drangsale bleiben sie kindisch u. ungeeignet für das Reich Gottes' (2, 329D/E). ,Seien wir wie Ambosse, die von Hammerschlägen getroffen werden; geben wir wie sie kein Zeichen der Ermattung, der Nachlässigkeit, der Acedia von uns' (2, 332A. 367B). ,Der Schöpfer hat dich wie Gold zur formenden Bearbeitung geschaffen, zur Bearbeitung durch die Schmähungen u. die Versuchungen, damit du dich schließlich, aufgrund von viel G. u. Langmut, als ein Gefäß der Erwählung u. Reinheit darbietest' (3, 84D). – Dieses langsame Wirken der G., wie es ,Ephräm' schildert, ist tief christlich gedacht. Der Geduldige schreitet in den Fußstapfen Christi, dessen Kreuz er täglich trägt; ,er erwartet dabei in allem, vermöge der Gnade u. erfüllt von einem hohen Maß von Glauben u. G., die Erlösung' (2, 326 E/327B). Er hält geduldig aus ,vermöge der Hoffnung auf Christus' (2, 331F. 367A); wenn wir den Tod Christi immer vor Augen haben, wird der Sieg für uns leicht sein (2, 332E/F). ,Wir haben einen Verteidiger . . . , er gibt uns, wenn wir verfolgt sind, aber auf ihn hoffen, die G.' (2, 367B). ,Wir werden den Feind durch den Glauben, die G. u. die Hoffnung auf den Herrn besiegen' (2, 367E). – Diese Sammlung griechischer Texte, die unter dem Namen Ephräms laufen, spiegelt authentisch den Geist der in der Mönchswelt geübten G. Da diese Texte auch zeitlich wohl weit auseinanderliegen, beweisen sie zugleich, daß der Geist, den sie bezeugen, sich lange behauptet hat.

h. Apophthegmata patrum. Wenn man die Lebensbeschreibungen u. die Aussprüche der Mönchsväter durchblättert, stößt man auf ein weiteres Echo der lebendig geübten G. Die Bedeutung dieser G. soll nicht übertrieben werden. Die *Demut, das Schweigen, die Übung der Bußfertigkeit, die freiwillige Armut stehen hier stärker im Vordergrund; aber auch die G. tritt oft in Erscheinung. Von ihr handeln zahllose Stellen, die sich auf das geduldige Ertragen von Krankheiten, Alter, Mißgeschick, Verleumdung, Einsamkeit, Durst, Bindung an die Zelle usw. beziehen (zB. Verba sen. 5, 7. 16 [PL 73, 893/905. 969/73; vgl. PL 74 Index LXVIf]). Die G. verlangt hier nie danach, von der Prüfung befreit zu werden; sie bittet nur: ,Gib mir, Herr, G. in den Kämpfen!' (Apophth. patr.: Joh. Colob. 13 [PG 65, 208C]). Sie befreit von schlechten Gedanken (ebd.: Poimen. 21 [328A]), ,sie erträgt Schläge mit Danksagung' (ebd.: Copr. 2 [252D]). ,Wenn du es fertig bringst, dich kränken u. mit Beleidigungen überhäufen zu lassen u. dies geduldig u. schweigend auszuhalten, so ist das etwas Großes, das über den anderen Geboten steht' (Verba sen. 3, 85 [PL 73, 775C]). Sehr oft ist nur von Gesten u. flüchtigen Ratschlägen die Rede. Aber manchmal handelt es sich auch um ausführlichere Unterweisung. Der berühmte Poimen wird geradezu zum Lehrer der G. Nach ihm gibt es drei Stufen in der Sittlichkeit der menschlichen Handlung: anderen Schaden zufügen, das ist Teufelswerk; selbst keinen Schaden zufügen u. gleichzeitig sich dagegen wehren, daß man uns schadet, das ist Handeln nach Adams Art; niemandem freiwillig etwas Unfreundliches antun, auch wenn einem Unrecht widerfährt, das ist Handeln im Geiste Christi. Und Poimen fügt hinzu, daß diese christl. G. wieder vier Stufen hat: sie kann sich im Handeln äußern, in den Worten, im Gesicht u. schließlich im Innern; die letztgenannte Form der G. ist die Vollkommenheit (ebd. 7, 6, 1 [1031 A/B]; Apophth. patr.: Poimen. 34 [PG 65, 332A/B]). – Damit ist der positive Beitrag der mönchischen G.-Lehre aufgezeigt. Viele erbauliche Berichte in dieser Literatur kommen uns einfältig vor. Das Ideal lockt gelegentlich zu irrsinnigem Verhalten u. Denken. Besteht die Vollkommenheit wirklich darin, daß man wie der schweigende Stein auf der Straße ist (Verba sen. 7, 9, 3 [PL 73, 1033A]) ? Oder wie der Esel, der sich lautlos prügeln läßt (ebd. 5, 15, 30 [960B]) ? Oder wie das Götterbild, dessen Kopf von Abt

Anub mit Steinen beworfen wird (ebd. 3, 199 [804A/B]; 5, 15, 11 [955D/956A]; 7, 42, 4 [1057D/1058A]; Apophth. patr.: Anub. 1 [PG 65, 130A/C]) ? Wie man derartige Einfälle auch beurteilen mag, sicher ist, daß die G. eine Bedingung wahren monastischen Lebens ist (Pallad. hist. Laus. 20,5 [PL 74, 379B]). Sie gehört zur Waffenrüstung des Mönchs; ,arma nostra projicimus ..., id est patientiam, humilitatem, mansuetudinem atque obedientiam' (Verba sen. 3, 173 [PL 73, 798B]). Der Abt Johannes kann über die G. sagen: ,Sie ist das Gottestor; durch dies Tor sind unsere Väter, in vielen Prüfungen u. Schmähungen fröhlich bleibend, hindurchgeschritten, um damit einzutreten in die Stadt Gottes' (ebd. 3, 84 [775C]; 6, 4, 12 [1017C]). – Die ,Apophthegmata patrum' haben bei der Besonderheit dieser literarischen Gattung natürlich keine eigene Lehre von der G. vortragen können; aber sie sind wie der griech. ,Ephräm' Beweis dafür, daß die G. im orientalischen Mönchtum allenthalben eifrig gepflegt worden ist.

II. Westen. a. Johannes Cassianus. Johannes Cassianus ist der Hauptzeuge für das westliche Zönobitentum. Er hat der G. im Gegensatz zur *Demut zwar nicht einen besonderen Teil seines Werks gewidmet, aber daß er ihr große Bedeutung beilegt, wird schon dadurch bewiesen, daß er sie als Endziel der Demut hinstellt, das den Mönch bis zur vollkommenen Ruhe formt. Die G. ist regelmäßig mit der Demut verbunden (inst. 4, 3, 1; 4, 7; 4, 36, 2; 6, 15, 1), während der Hochmut ungeduldig macht (inst. 12, 29, 3). Die G. ist das ,deutlichste Zeichen' der Demut (conl. 18, 11, 5) u. ihr unerläßliches Erzeugnis: das mönchische Leben ist unmöglich, ,wenn nicht zuvor die Tugend der G., die keine andere Quelle hat als die Demut, in uns auf festen Fundamenten aufgerichtet worden ist' (inst. 7, 31; conl. 18, 13, 1). Sie entwikkelt sich eher bei der Arbeit (inst. 10, 22) u. im Umgang mit den anderen (inst. 6, 3; 8, 18, 2) als in der Einsamkeit (inst. 9, 7; conl. 18, 13, 1; 19, 11, 2). Man muß den Schwachen bis zum Ende ertragen (conl. 16, 25) u. besonders seine Mitbrüder; man wäre ja versucht, ihnen gegenüber weniger nachsichtig zu sein als gegenüber Ungläubigen u. Gotteslästerern (conl. 16, 17). Außerdem darf unsere G. nicht geheuchelt oder ostentativ sein; sie würde dann vielleicht provozierend wirken (conl. 16, 18, 4; 16, 20). – Die G. ist bei Johannes Cassianus keineswegs eschatologisch. Aber sie hat eine sehr originelle Note. Da sie ,alle Laster auf einmal ausrottet' (conl. 12, 6, 5), macht sie es möglich, daß man zur ,Ruhe der Seele u. zur ständigen Reinheit des Herzens' gelangt, dem Kostbarsten von allen Gütern (conl. 19, 14, 7; 1, 6, 3). ,Ruhe u. G.' sind gern verschwistert (conl. 18, 13, 1. 16, 1). Daher spricht unser Autor auch gern von ,der unveränderlichen Sanftmut der G.': ,Wir haben kein anderes Mittel, unser Erdreich zu besitzen, d. h. das rebellische Gebiet unseres Körpers unserer Herrschaft untertänig zu machen, als dadurch, daß wir zunächst unsere Seele in der Sanftmut der G. gründen' (conl. 12, 6, 2). Das ist der Friede, in dem Job sich einrichtet: ,Weder macht ihn das Wohlergehen übermütig, noch drückt ihn das Unglück nieder. Er schreitet auf einem einheitlichen Weg voran, einer königlichen Straße. Er verharrt in seiner schönen Ruhe' (conl. 6, 9, 3), der ,inneren Ruhe des Herzens' (conl. 16, 22, 3), der ,Sanftmut des Herzens' (conl. 18, 12). Hier wird man an die griech. *Apatheia erinnert, an die selbst die Ausdrucksweise anklingt: ,Ein anderer Mensch könnte mir nichts anhaben, wie groß seine Bosheit auch sein mag, es sei denn mein noch friedloses Herz erhöbe sich zum Krieg gegen mich selbst. Bin ich einmal verwundet, dann liegt die Schuld dafür nicht darin, daß ein anderer mich angegriffen hat, sondern in meiner Ungeduld' (conl. 18, 16, 4). Indessen steht diese Ruhe ganz im Dienst der Kontemplation: ,Möge eure Seele, durch Langmut u. G. geweitet, in sich die heilsamen Schlupfwinkel besitzen, in denen ihr mit Gott zu Rate gehen könnt' (conl. 16, 27, 2). – Johannes Cassianus hatte seine schönen Ausführungen über die tägliche Verbundenheit des Mönchs mit dem Kreuze Christi (inst. 4, 33/6) nicht ausdrücklich mit der G. verknüpft. Diesen echt christl. Zug hat die Regel Benedikts hinzugefügt, der ebenso wie Johannes Cassianus die G. mit der Demut zusammenbringt (Bened. reg. 7, 35 [CSEL 75, 46]). ,Bis zum Ende im Kloster ausharrend, laßt uns durch unsere G. an den Leiden Christi teilnehmen, damit wir auch seines Reiches teilhaftig zu werden verdienen' (reg. prol. 50 [9]).

b. Spätere Zeugen. Die G. hat in der Tugendlehre des abendländischen Mönchtums ihre traditionelle Stellung behauptet. Im 9. Jh. widmete ihr Smaragdus in seinem Diadema monachorum noch ein besonderes Kapitel (PL 102, 606f); er erinnert sich dabei an

Leitsätze Gregors d. Gr. u. Cyprians: ‚Wurzel u. Hüterin aller Tugenden ist die G.‘ (606 D). Im 7./10. Jh. berichtet eine Commonitiuncula ad sororem ‚De adversis tolerandis‘ (PL 134, 932/4). Aber diese u. andere Zeugnisse sind sekundär.

E. Zusammenfassung. Einige Kirchenväter haben die G. zur Königin der Tugenden gemacht. Das war wohl eine rhetorische Übertreibung, da die gleichen Väter dasselbe auch von der *Demut oder vom *Gehorsam behauptet haben. In Wirklichkeit ist die G. auf keiner Stufe ihrer Geschichte die erste unter den Tugenden gewesen. Aber sie galt oft, namentlich wegen ihrer engen Verbindung mit der Liebe u. der Hoffnung, als Tugend von großer Bedeutung. – In der christl. Literatur hat die G. niemals wieder ihre heidn. Züge zurückgewonnen; sie ist dort niemals wieder Beherrschung des Ich für das Ich. Man ist aber überrascht, daß man nicht wenigstens gewisse Züge der heidn. G. wiederfindet, die das Christentum leicht hätte assimilieren können. Die Verbindung mit dem Schönen, die Aristoteles unterstrich, ist im Bilde der christl. G. nicht wieder in Erscheinung getreten; die begeisterte Unterwerfung unter die göttliche Ordnung, welche die Größe der Ethik Senecas ausmacht, findet keinen schwärmerischen Lobredner mehr. Doch gibt es ein Element, das in der christl. Vorstellung von der G. eine große Rolle gespielt hat: die Ruhe, der Friede, das innere Gleichgewicht. Man begegnet diesem Element bei den ersten christl. Theoretikern, Tertullian u. Cyprian, aber auch bei Ambrosius u. Zeno, bei Clemens v. Alexandrien u. Johannes Chrysostomos. Diese heitere Ruhe, die von der G. erzeugt wird, hat innerhalb des Mönchtums in noch höherem Maß die Züge der *Apatheia angenommen. Sie ist hier zur friedlichen Selbstbeherrschung geworden, welche die Kontemplation ermöglicht. Dafür sind die orientalischen Mönche ebensosehr Zeugen wie es Johannes Cassianus ist. – Aber das biblische Element herrscht natürlich vor. Es geht auf gewisse bevorzugte Zitate aus den Weisheitsbüchern (Prov. 9, 11; Sap. 2, 19; Sir. 2, 21) oder aus dem NT (Lc. 21, 19; Rom. 5, 3/5; 1 Cor. 13, 4) zurück. Einige Gestalten der Bibel beleben die abstrakte Gedankenführung: Abel, Moses, Juda, Jonathan, David, Job werden wegen ihres beispielhaften Verhaltens herangezogen, Rebekka wegen ihres bedeutungsvollen Namens; schließlich natürlich auch Paulus u. die übrigen Apostel, vor allem aber Jesus Christus. Dieser steht geradezu im Mittelpunkt des Bildes dieser Tugend; seit Cyprian gilt G. üben soviel wie in Christus sein. Man erinnert sich an die beiden Aspekte der biblischen G.: Harren in Hoffnung u. Ertragen in Liebe. Diesen beiden Aspekten ist ein völlig verschiedenes Schicksal zuteil geworden. Der zweite regte zu unzähligen u. langen Auslegungen an, bis man in ihm, den man als ‚Philosophie‘ bezeichnete, das gesamte sittliche Verhalten des Christen zusammengefaßt fand. Dagegen ist der erste Aspekt über die Zitation der einschlägigen biblischen Texte kaum hinausgekommen; kein Kirchenvater hat sich genauer mit dem Gedanken befaßt, der im Text der Hl. Schrift enthalten ist u. den wenigstens Cyprian gestreift hat: G. als Tugend der Zeit u. der Geschichte. – Andererseits sind die Autoren merkwürdigerweise fast einmütig der biblischen Terminologie, soweit sie ihnen durch die LXX vermittelt war, treu geblieben; sie halten sich an μακροθυμία u. vor allem ὑπομονή. Aus der lat. Übersetzung der Bibel entnahm man neben ‚patientia‘ die Ausdrücke ‚tolerantia‘, ‚sustinentia‘, ‚sufferentia‘. Bei keinem christlichen Autor hat sich als technischer Ausdruck für G. καρτερία durchsetzen können. Dafür hat aber ὑπομονή sehr verschiedene Bedeutungsschattierungen angenommen; schließlich konnte sie sogar ganz banal die Beständigkeit des Mönchs in seiner Zelle bezeichnen. – Die geschichtliche Entwicklung hat ja in der Tat dem zugrundeliegenden Begriff immer wieder andere Anwendungen aufgenötigt. Wo das Martyrium drohte, bedeutete G. das Ertragen von Gefahren, Leiden u. Tod. Da, wo das Christentum in Frieden leben durfte, wurde das Wesen der G. in eine Meisterung des eigenen Wesens im Dienst Christi verlegt; diese Art von G. galt als eine Hingabe aus Liebe, die im gleichen Rang stand wie das Martyrium. Es ist das Verdienst des Clemens v. Alexandrien, diese Umstellung im Dienst seines Gnostikerideals vollzogen zu haben. Im Mönchtum fand die G. um der Kontemplation willen reiche Pflege. Zugleich aber nötigten die besonderen Erfordernisse des zönobitischen Lebens, auch andere Formen der G. zu beachten: die G. im Sinne eines täglichen u. bescheidenen Ertragens der Mitbrüder u. die G. im Sinne des heroischen Festhaltens an einem schwierigen, von der *Acedia bedrohten Lebensweg. –

Schließlich hat der menschliche Geist über die von der Geschichte beeinflußte biblische u. philosophische Lehrtradition nachgedacht. Er hat eine psychologische Vertiefung herbeigeführt, die bei Johannes Cassianus, Gregor d. Gr. u. selbst beim griech. ‚Ephräm' zu spüren ist. Der menschliche Geist hat aber vor allem für eine theologische Vertiefung gesorgt. Augustinus hat den übernatürlichen Charakter der G. herausgearbeitet. So verschiedenartige Autoren wie Clemens v. Alexandrien, Cyprian, Augustinus u. Gregor d. Gr. haben gezeigt, daß auch die Kirche als Leib Christi, leidend u. erwartend, der G. unterworfen ist. In ihr dauert die G., die Hoffnung ist, an.

L. ALCINA ROSSELLO, Dinámica de la paciencia: Revista de Espiritualidad 24 (1965) 519/50. – A. DE BOISSIEU, La patience enseignée par les saints (Paris 1926). – P. CANIVET, Erreurs de spiritualité et troubles psychiques. À propos d'un passage de la Vie de S. Théodose par Théodore de Pétra (530): RechScRel 50 (1962) 161/205. – L. CERFAUX, Fructifier en supportant (l'épreuve). À propos de Luc VIII, 15: RevBibl 64 (1957) 481/91. – C. CHARLIER, Le livre de la patience: Bible et vie chrétienne 8 (déc.-févr. 1954/5) 3/54. – TH. DEMAN, La théologie de l'ὑπομονή biblique: Divus Thomas 35 (1932) 30/48. – A.-J. FESTUGIÈRE, La sainteté (Paris 1942); Ὑπομονή dans la tradition grecque: RechScRel 21 (1931) 477/86. – J.-C. FREDOUILLE, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972) 363/410. – R.-A. GAUTHIER, Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne (Paris 1951). – G. GEYER, Die G. Vergleichende Untersuchung der Patientia-Schriften von Tertullian, Cyprian u. Augustinus, ungedr. Diss. Würzburg (1963). – J. GIBLET, De patientia christiana iuxta s. Paulum: Collectanea Mechliniensia 40 (1955) 28/30. – E. GILSON, La vertu de patience selon s. Thomas et s. Augustin: Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge 15 (1946) 93/104. – P.-M. GOICOECHEA, De conceptu ὑπομονή apud s. Paulum (Rom 1965). – W. GROSSOUW, L'espérance dans le NT: RevBibl 61 (1954) 508/32. – J. DE GUIBERT, Sur l'emploi d'ἐλπίς et de ses synonymes dans le NT: RechScRel 4 (1913) 565/9. – M.-J. LE GUILLOU, Le sens du temps et de la patience: Vie Spirituelle 88 (1953) 30/7. – F. HAUCK, Art. ὑπομονή (s.v. μένω): ThWb 4, 585/93. – J. HENNIG, Das Wesen der G. im Licht der Liturgie: Geist u. Leben 37 (1964) 244/50. – W. W. HOLDSWORTH, Art. Patience: ERE 9 (1917) 674f. – J.-M. HORNUS, Évangile et ‚labarum'. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état, de la guerre et de la violence (Genève 1960). – J. HORST, Art. μακροθυμία usw.: ThWb 4, 377/90. – U. KNOCHE, Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung eines röm. Wertgedankens = Philol Suppl. 27, 3 (1935). – H. J. KUNICK, Der lat. Begriff patientia bei Laktanz, Diss. Freiburg (1955). – D. LANG-HINRICHSEN, Die Lehre von der G. in der Patristik u. bei Thomas von Aquin: Geist u. Leben 24 (1951) 209/22. – A.-M. MALINGREY, ‚Philosophia'. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV[e] s. après J.-C. (Paris 1961). – T. W. MEIKLE, The vocabulary of patience in the Old Testament: Expositor 8, 19 (1920) 219/25; ... in the New Testament: ebd. 304/13. – V. PESCH - R. SCHLUND - J. KUERZINGER, Art. G.: LThK 4 (1960) 574/7. – M. PIOT, Hercule chez les poètes du I[er] s. après J.-C.: RevÉtLat 43 (1965) 342/58. – J. VAN DER PLOEG, L'espérance dans l'AT: RevBibl 61 (1954) 480/507. – M. SKIBBE, Die ethische Forderung der patientia in der patrist. Literatur von Tertullian bis Pelagius, Diss. Münster (1964). – M. SPANNEUT, Patience et temps chez s. Cyprien de Carthage: Littérature et Religion, Mélanges Coppin = Mélanges Sciences Religieuses 23 (1966) t. suppl. 7/11; Tertullien et les premiers moralistes africains (Gembloux–Paris 1969); Le stoïcisme des pères de l'église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie = Patristica Sorbon. 1² (Paris 1969). – C. SPICQ, Ὑπομονή, Patientia: RevScPhilosTheol 19 (1930) 95/106. – J. STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie (1933). – M. VILLER-K. RAHNER, Aszese u. Mystik in der Väterzeit (1939). – K. WENNEMER, Die G. in ntl. Sicht: Geist u. Leben 36 (1963) 36/41.

M. Spanneut (Übers. Th. Klauser).

Gefängnis s. Gefangenschaft; Strafrecht.

Gefängnis (der Seele).

A. Nichtchristlich. I. Orphische Anschauungen bei Philolaos, Platon, Xenokrates u. Dion Chrysostomos. Plat. Phaedo 62b sagt Sokra-

tes: ‚Was nun in den Geheimlehren darüber gesagt wird, nämlich daß wir Menschen ὡς ἔν τινι φρουρᾷ leben u. uns nicht selbst daraus befreien u. davonlaufen dürfen, erscheint mir bedeutsam u. nicht leicht zu durchschauen'. Φρουρά wird hier absichtlich vieldeutig verwendet. Es hat gewöhnlich die abstrakte Bedeutung ‚Schutz', so zB. Aesch. Prom. 143 u. stets auf Inschriften u. Papyri; doch konnte es auch konkret in aktivem Sinne als ‚Wachtposten' oder passivisch als ‚bewachter Wohnsitz' verstanden werden. So schwankt bereits im Altertum Cicero bei der Übersetzung dieser Stelle zwischen ‚praesidium et statio vitae' (Cato 20), ‚custodia', einem Wort, das selbst bald abstrakte, bald konkret-lokale Bedeutung hat (rep. 6, 15; Tusc. 1, 118; 2, 48; Lael. 4, 14) u. ‚carcer' (Scaur. 3, 4; rep. 6, 14; Tusc. 1, 74). Dieselbe Unschlüssigkeit trifft man bei modernen Übersetzern an: ‚inward' (J. Burnet, Plato's Phaedo, transl. with introd. and comm.[5] [Cambridge 1949] 22f, der gleichfalls auf diese Doppeldeutigkeit hinweist); ‚Tierpferch' oder ‚Wache' (Espinas 443/8); ‚Beobachtungsposten' oder ‚Garnison' (Roux 207/10); ‚bewachter Wohnsitz' oder ‚G.' (Boyancé, Notes 7/11). – Platon bezeichnet Gorg. 525a mit φρουρά den Ort, an den Rhadamanthys die gefallene Seele verbannt, die ihrer Rechte verlustig gegangen ist. – Im gedanklichen Zusammenhang der Stelle Phaedo 62b vergleicht Platon den Menschen, der in der vergänglichen Welt eingeschlossen ist, mit dem Sklaven eines guten Herrn, der über ihn wacht. Der Sklave hat somit nicht das Recht zur Flucht durch Selbstentleibung (Courcelle, Âme 105/7). Harder $121_{5/7}$ bemerkt zutreffend, daß es sich im Somnium Scipionis nicht um G. im Sinne einer Bestrafung handelt, sondern im Sinne eines Ortes, den zu verlassen verboten ist. – Aber von der Vorstellung des Menschen, der im Universum eingeschlossen ist, zu derjenigen von der Gefangenschaft der Seele im G. des Leibes war der Übergang leicht. Sokrates selbst greift im Kratylos ausdrücklich die orphische Vorstellung auf, nach der die Seele zur Sühne für ein begangenes Unrecht in die Umfriedung (περίβολος) des Leibes wie in ein G. (δεσμωτήριον) eingesperrt werde (Phaedo 114b; Crat. 400c, mit Hinweis auf das Wortspiel σῶμα – σῆμα; den letzteren Text zitiert Clem. Alex. strom. 3, 17, 1 [GCS 15, 203, 11] u. fährt fort mit dem berühmten Philolaosfragment: VS 44 B 14). Augustinus weist auf die engen Parallelen dieser Lehre zum christlichen Erbsündendogma hin (vgl. c. Iul. 4, 15, 78 [PL 44, 778]). Diese Deutung geht auf vorplatonische Lehren zurück. Sie fand im Laufe der folgenden Jahrhunderte gleichermaßen bei Philosophen u. bei Kirchenvätern lebhaften Widerhall. – Nach dem Bericht des Athenagoras lehrte der Pythagoreer Philolaos, Gott halte alles wie in einer φρουρά umschlossen (Philol.: VS 44 B 15; vgl. auch Anaxag.: VS 59 A 2: ... ἐπεὶ ὕλην τε καὶ νοῦν πάντων φρουρὸν εἶπεν.). Wahrscheinlich schloß er, wie aus Plat. Phaedo 61e folgt, aus dieser Prämisse, daß der Mensch sich der Gottheit nicht durch Selbstmord entziehen dürfe. – Die Metapher erscheint erneut Phaedo 62b kurz nach der oben angeführten Erwähnung des Philolaos, u. zwar mit Bezug auf den Menschen, der sich durch Selbstmord befreien u. aus der φρουρά entkommen will, die die Götter über ihn ausüben. Sein Verhalten wäre dann ebenso niedrig wie das eines Sklaven, der seinem Herrn oder seinem ‚ergastulum' entflieht (zu der Übersetzung durch ergastulum vgl. Courcelle, Âme 105_{11}; ferner Tert. c. Marc. 2, 2, 6, 24 [CCL 1, 477]). Mit den Orphikern, die Platon sonst im Phaidon nirgends ausdrücklich nennt, auf die er aber mit der Wendung ἐν ἀπορρήτοις anzuspielen scheint, lehrt er, die Seele müsse bis zu einem natürlichen Tode mit dem Leib verbunden bleiben. Sonst werde sie wegen Ungehorsams gegen die Götter bestraft (vgl. auch Plat. Phaedo 82e; Euxitheos bei Athen. 4, 157c = Philol.: VS 44 B 14). Dem widerspricht nicht, daß sich die Seele durch die μελέτη θανάτου vom Leibe schon hienieden lösen soll (Plat. Phaedo 81a). – Die nachplatonische Tradition verstand alsbald φρουρά im lokalen Sinn als Synonym für δεσμωτήριον u. wendete beide Bezeichnungen auf den Körper an. Schenkt man einer von Olymp. in Phaed. 84, 21 Norvin wiedergegebenen Porphyriosnotiz Glauben, so deutete der Platonschüler Xenokrates φρουρά als Bezeichnung für die sukzessiven Reinkarnationen der Seele, die er in Beziehung zu dem orphischen Mythos vom zerrissenen Dionysos setzte (vgl. auch Suda s. v. ἄθεον [1, 67 Adler]). P. Boyancé hat zutreffend dieses Xenokratesfragment mit anderen Stellen verglichen, an denen Olympiodor die φρουρά des Phaidon im Zusammenhang mit Dionysos deutet, der von den Titanen in Stücke gerissen wurde. Diese φρουρά sei die Materie,

mit der sich die Seele seit ihrem Sturz in die Welt des Werdens verbunden sehe, weil sie das ‚titanische', vernunftlose Leben dem ungeteilten Leben vorgezogen habe. Die Reinkarnationen seien in der Tat eine Art Zerstückelung für den Geist (Olymp. in Phaed. 48, 29; 87, 24; 120, 22 Norvin; vgl. Boyancé, Xénocrate 220f; gegen Guthrie lehnt A. J. Festugière: RevÉtGr 49 [1936] 308f die Idee einer titanischen Natur des Menschen als Bestandteil des primitiven Mythos des 6. Jh. vC. ab). Ergänzend zu Boyancés Beweis läßt sich feststellen, daß diese Anschauungen bereits lange Zeit vor Olympiodor bestanden. Sie finden sich wieder bei Macrobius, der zweifellos an Porphyrios anschließt (Macrob. somn. 1, 12, 12). Noch klarer gefaßt worden sind sie freilich seit dem Ende des 1. Jh. nC. von Dion Chrysostomos. Er gibt 30, 10 folgende ältere Lehre wieder: ‚Wir Menschen (ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι) sind vom Blut der Titanen. Sie waren den Göttern verhaßt, weil sie sich gegen diese erhoben hatten. Ebensowenig lieben auch uns die Götter; vielmehr züchtigen sie uns, wir sind zur Strafe geboren (τιμωρίᾳ); denn in Wahrheit leben wir im G. (ἐν φρουρᾷ), solange wir leben. Stirbt jemand von uns, so bedeutet dies, daß er genügend gebüßt hat, daß er frei ist (λύεσθαι) u. seines Weges gehen kann. Dieser Ort, den wir Kosmos nennen, ist ein G., das uns die Götter bereitet haben, ein drückendes G. (δεσμωτήριον . . . χαλεπόν), dessen Luft man nicht atmen kann'. – Alle hier angeführten griechischen Ausdrücke erschienen auch in der orphischen Formulierung Phaedo 62b. Die Worte δεσμωτήριον . . . χαλεπόν übernehmen später Maximos v. Tyros (36, 4 [418, 16 Hobein]) u. Gregor v. Nazianz (or. 7, 21 [PG 35, 781 C]). – Zu der Darlegung Dions vgl. Wilhelm 364/83, bes. 367f: Die Witterung geht in ihrem jahreszeitlichen Wechsel von Eis, Wind, Regen u. Schnee über zu den Hundstagen, zu Wirbelstürmen u. Orkanen, ja zu Erdbeben: ‚All das ist eine furchtbare Strafe. Die Menschen werden jedesmal in Angst u. Schrecken gestürzt, wenn sich das ereignet. Da sie unfähig sind, dem schlechten Klima u. den Wechseln der Temperatur standzuhalten, bauen sie sich andere kleine G., ihre Häuser u. Städte, Anhäufungen von Holz u. Steinen, wie wenn jemand in einer großen Umzäunung (εἱρκτή) andere kleinere errichtete' (Dio Chrys. 30, 12). In diesem Text entspricht εἱρκτή dem Wort εἱργμός Phaedo 82e. Die Früchte der Erde sind in Wahrheit eine Nahrung für Gefangene; Seele u. Leib, aus denen wir bestehen, foltern uns. Die Seele ist Opfer zahlloser Leidenschaften: Verlangen, Schmerzen, Regungen von Zorn, Furcht u. Sorgen. Wie wilde Tiere hausen sie in uns wie in einem Käfig u. müssen ohne Unterlaß gebändigt werden. – Unser Leib ist eine Mischung aus Blut u. Luft, also aus einander entgegengesetzten Elementen. ‚Solcher Art sind die zahlreichen Martern, von denen der Mensch heimgesucht wird, insofern er im G. u. Kerker hier auf dieser Welt weilt (ἐν τῇδε τῇ φρουρᾷ καὶ τῷδε τῷ δεσμωτηρίῳ) alle Zeit hindurch, die einem jeden zugemessen ist. Er verläßt dieses G. erst, wenn er einen oder mehrere gezeugt oder zurückgelassen hat, die seine Stelle einnehmen u. ihn in der Buße ablösen. Alle bleiben hier gegen ihren Willen; Leib u. Seele sind aneinander gekettet (. . .); alle unterliegen der gleichen Notwendigkeit' (30, 17). – Die reichsten Menschen schleppen nach Dion die schwerste Kette. Verbringt man jedoch sein Leben damit, die Ketten mit Hilfe der Vernunft anzufeilen, so wird diese Zeit der Gefangenschaft erträglich bis zum Tage unserer Befreiung durch die Gottheit; denn in Wirklichkeit sind wir göttlichen u. weder titanischen noch gigantischen Ursprungs (30, 24). Hier zeigt sich m. E. der Kern der orphischen Mysterienlehre, auf den Phaedo 62b anspielt. Dion begnügt sich damit, zu erweitern u. auszuschmücken.

II. Stoizismus u. Mittelplatonismus. Cicero übersetzt φρουρά (Plat. Phaedo 62b) bald durch ‚custodia', bald durch ‚carcer' (Scaur. 3, 4; rep. 6, 15; Tusc. 1, 74. 118; 2, 48) u. deutet somit den Leib als einen Ort, aus dem der Mensch sich nicht ohne einen ausdrücklichen Befehl der Gottheit entfernen darf. Er hat aber durchaus die Aufgabe, sich durch die Philosophie in dieser ‚evasio' zu üben. Selbst im Augenblick des Todes ist dieses Entrinnen aus dem G. des Leibes leicht, besonders für die edelsten Seelen, zB. für Scipio (Cic. Lael. 4, 14). Doch kennt Cicero auch die entgegengesetzte Deutung der platonischen φρουρά als ‚Wachtposten' (vgl. Courcelle, Âme 104_9). Cicero spielt mit dem doppelten Sinn von ‚custodia' (Wachtposten, Gewahrsam) u. von ‚tueri' (beobachten, seinen Platz behalten). Derselbe Doppelsinn von custodia ist Asclep. 11 zu vermuten (s. u. Sp. 303). Zur Geschichte dieser Interpretation vgl. Hirzel 273_3, der

Epiktet, Hume u. Rousseau heranzieht. – Bei Vergil legt Anchises in seiner großen Weissagung Gewicht darauf, daß die Feuerseelen, wenn sie durch die schweren Gliedmaßen eines Leibes gelähmt u. den Leidenschaften unterworfen werden, aufhören, den strahlenden Glanz des Himmels zu schauen. Sie bleiben dann gefangen in der Nacht ihres finsteren Kerkers (Aen. 6, 730/4; vgl. zu diesen Versen u. ihrem Nachklang im MA Boyancé, Discours 65; Courcelle, Pères; Guillaume de Conches, Glosae super Platonem, hrsg. v. E. Jeauneau [Paris 1965] 145_b). – Der mittelplatonische Verfasser des pseudoplatonischen Dialogs Axiochos interpretiert den Menschen wesenhaft als Seele, d.h. als ein unsterbliches Lebewesen, das in einen sterblichen Leib eingekerkert ist (365e). In einem apokryphen Brief, der aus dem 1. Jh. nC. stammen könnte, erklärt der kranke Heraklit, in seinem erschütterten Leib fühle seine Seele voraus, daß sie bald dieses G. verlassen u. ihre Heimat zurückgewinnen werde, aus der sie in diesen vergänglichen Körper hinabgestiegen sei, der aus Galle, Blut, Sehnen u. Knochen bestehe. Die Leidenschaften täuschen uns, wenn sie uns glauben machen, das Leben in dieser Welt sei keine Strafe (PsHeracl. ep. 5 [49, 24 Bernays]). – Josephus schreibt den Essenern ähnliche Ansichten zu u. macht nachdrücklich den Zauber der Sinnlichkeit dafür verantwortlich, daß er die Seele dazu verleite, sich im G. des Leibes festzusetzen (b. Iud. 2, 154; vgl. Cumont). – Philon, der sich fast ganz in die Tradition des Mittelplatonismus eingliedern läßt, urteilt: Der menschliche νοῦς gleicht, wenn er in der Stadt des Leibes u. des sterblichen Lebens eingeschlossen ist, einem Gefangenen in Ketten. Es ist ihm unmöglich, einen Hauch freier Luft zu atmen (ebr. 26, 101). Denn die Seele ist Gefangene der Leidenschaften (quis rer. div. her. 22, 109). Allein die Seelen, die die Leere des menschlichen Lebens durchschaut haben, entwickeln das Bewußtsein, daß der Körper ein Grab sei, ein G. Sie entfliehen daraus wie aus einem Kerker oder einer Gruft u. eilen hinauf zum Äther (somn. 1, 138f). Philon wendet diese Vorstellungen auf die Bibelexegese an: Joseph, der nach Gen. 39, 20f an Potiphar verkauft u. ins G. geworfen wurde, symbolisiert die Seele, die im G. der Leidenschaften festgehalten wird (quod deus s. imm. 111/5). Gott selbst hat Abraham gemahnt, dem G. des Leibes u. den Lüsten als dessen Kerkermeistern zu entfliehen (migr. Abr. 9). Die Gottheit allein befreit uns von den Banden u. entreißt uns dem Kerker des Leibes u. der Sinne (quis rer. div. her. 16, 85; leg. all. 3, 42); sie verschafft uns einen Ausweg u. gibt uns sogar Wegzehrung (quis rer. div. her. 55, 273). – Durch dieses Vertrauen in den Gott Abrahams unterscheidet sich Philon von Plutarch. Um zu zeigen, daß das Böse ohne Verzug bestraft wird, betont Plutarch im Gegensatz zu Philon, daß unser Leben ein G. ohne jeden Ausschlupf sei. Unser geschäftiges Tun besitzt keinen größeren Wert als das Würfelspiel von Menschen, die zum Tode verurteilt sind (ser. num. vind. 9, 554 D). Diese Metapher wurde von Gregor v. Nazianz aufgegriffen (or. 17; 9 [PG 35, 975 B]). Seneca wiederholt oft, daß die Gliedmaßen des Körpers die Seele schwerfällig machen u. für sie einen Kerker oder eine Fessel darstellen; der Körper nämlich ist Leibesstrafen, Anschlägen, Krankheiten ausgesetzt (ad Helv. 11, 6f; ep. 102, 22). Die Welt selbst, in der wir der Fortuna unterworfen sind, ist ein Kerker, der uns alle eingeschlossen hält. Liebe zum Leben ist eine Kette, die der eine wie ein Verbrecher am rechten Arm, der andere am linken Arm wie dessen Bewacher trägt. Aber in Wahrheit sind wir alle Sklaven (tranqu. an. 10, 3; ep. 26, 9f; dasselbe Bild einer Reihe aneinander geketteter Menschen bei Dio Chrys. 30, 17). Der Tod gibt uns endlich die Freiheit, aus einer langen Gefangenschaft zu entrinnen u. gestattet uns, Einblick zu nehmen in das Wesen der Welt u. das Göttliche aus der Nähe zu schauen (Sen. ad Polyb. 9, 3; ad Marc. 20, 2). So lange dieses Leben währt, muß die Seele versuchen, sich zu lösen, zu entkommen u. die finsteren Schatten dieses Kerkers zu verlassen, indem sie sich von seinen Befleckungen lossagt u. sich der philosophischen Naturbetrachtung hingibt (ep. 65, 16; 79, 12). Selbst die Seele eines Sklaven hat diese Freiheit, das G. des Leibes zu verlassen (benef. 3, 20, 1). Im Gegensatz zu Platon läßt Seneca den Selbstmord zu nach dem stoischen Beispiel des Cato Uticensis; denn der Selbstmord befreit uns am schnellsten aus dem Leibeskerker (tranqu. an. 16, 3). Lukan, gleichfalls auf dem Boden stoischer Gedanken, zeichnet kraftvoll die Seele eines Pompejus-Anhängers, der gerade gefallen war. Diese Seele, durch die Zauberkünste der Erichtho beschworen, erschrickt darüber, in die verhaßten Schranken ihres

alten G. zurückkehren zu müssen (6, 719). – Maximos von Tyros behauptet, daß nach Platon der Himmel ein kreisrundes Bollwerk sei, das alles Seiende umschließe. Die Erde sei ein G. (φρουρά) für die mit Schuld beladenen Leiber (11, 12c [144, 16 Hobein]; die Abhandlung trägt den Titel: ‚Wer ist Gott nach Platon?' u. handelt über den Himmel u. die Erde, Grenzen des göttlichen Reiches). Er selbst geht so weit zu sagen, der wahre Philosoph freue sich am Verfall seines Körpers; denn er fühle sich dann wie ein Gefangener, der die Mauer seines Kerkers einstürzen u. die Finsternis dem Lichte weichen sehe (7, 5a [81, 14f H.]). Der Mensch hingegen, der an den falschen Gütern des Lebens hängt, gleicht einem Gefangenen, der sich berauscht u. singt, um sich zu betäuben, u. der zu vergessen sucht, daß er sein Leben lang in harter Kerkerhaft festgehalten wird (36, 4b/d [418, 14/419, 8 H.]).

III. Gnosis u. Hermetik. Die Abwertung der Welt zu einem G., durch welche in der Gnosis die Wertung des Leibes als eines Seelen-G. begründet wird, beginnt schon im Judentum, wie das Buch Henoch (2. oder 1. Jh. vC.) zeigt, wo die aus dem Himmel verstoßenen Engel als Gefangene dargestellt werden, die für immer im Kerker der Welt eingeschlossen sind (Hen. aeth. 10, 13; 21, 10). Eine größere Anzahl von gnostischen u. hermetischen Texten wurde von H.-Ch. Puech in einer seiner Vorlesungen über die ‚Phénoménologie de la Gnose' zitiert u. kommentiert; vgl. Puech 171. Im ‚Schatz', dem heiligen Buch der Mandäer, zieht eine Reihe von Gedichten die Aufmerksamkeit auf die eiserne Mauer, die die Welt wie ein Kranz umgibt u. die von keiner Öffnung durchbrochen ist (Ginzā 550, 28/31 Lidzbarski). Diese Mauer ist die Wand des G., in dessen Gewahrsam der Mensch lebt (570, 15 L.). Die Seele hat nur ein Verlangen: sich aus diesem Leibes-G. zu lösen, dem Haus der Leidenschaft u. des Leides (561, 20 L.; vgl. 543, 29f L.), wo die einzige Nahrung Bitternis ist (547, 28 L.). Durch Adams Mund spricht sie: ‚Warum habt ihr mich veranlaßt, meine Heimat zu verlassen; warum habt ihr mich in das G. dieses stinkenden Leibes geworfen?' (388, 8 L.; vgl. M. Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer 2 [1915] 226. 239). – Auch im Apokryphon Iohannis ist die Anschauung vom Körper als G. der Seele ausdrücklich formuliert (Nag Hammadi Cod. II, 79, 4 [196 Krause-Labib]; IV, 48, 4f [251 K.-L.]; vgl. auch III, 26, 20f [83 K.-L.]). Die Karpokratianer übernehmen sie u. interpretieren in diesem Sinne den Schriftvers: ‚Fürchte, daß der Richter dich ins G. wirft' (Lc. 12, 58; Mt. 5, 25f; vgl. Iren. haer. 1, 20, 1f [1, 204/9 Harvey]). Der Satz ‚corpus enim dicunt carcerem' (ebd. 1, 20, 2 [1, 208f H.]) findet sich wörtlich wieder bei Methodios u. Epiphanios; vgl. u. Sp. 304.309; s. ferner Tert. an. 35, 1. – Im Buch der Geheimnisse erklärte Mani, der Leib hindere die Seele daran, sich zu erheben. Er ist ein G. u. eine harte Strafe für die Seele (vgl. P. Alfaric, Les écritures manichéennes 2 [Paris 1919] 20). In den manichäischen Texten des Fundes von Turfan findet sich auch diese Frage, die der selbstvergessenen Seele gestellt wird: ‚Und wer hat Dich aus Deinem gottherrlichen Lande in die Verbannung geführt, u. wer hat Dich gefesselt u. wer Dich eingeschlossen in diesem finsteren G., diesen Oubliettes, diesem Orte ohne Zuflucht, den dieser Fleischeskörper darstellt?' (T II D 138 frg. I B; bei Henning, Beichtbuch 41f). In einem anderen Fragment derselben Herkunft heißt es noch genauer, die Begierde habe den Menschen blind u. taub geschaffen, sie habe ihn bewußtlos gemacht u. ihn in die Irre geführt, so daß er seinen Ursprung nicht erkenne; sie habe den Leib geschaffen, das G.; die Seele, die ihr Bewußtsein (u. ineins damit die Gnosis) verloren habe, eingekerkert ...; sie habe die Seele fest an den verwünschten Leib gebunden (frg. S 9; s. Henning, Hymnus 219/21). – Im Westen lehrten Faustus von Mileve u. die übrigen Manichäer zur Zeit des Augustinus ebenfalls, die menschliche Seele sei göttlich. Durch das Geschlecht der Finsternis sei sie im G. des Leibes eingeschlossen (Aug. c. Faust. 20, 17. 22 [CSEL 25, 1, 557, 2. 565, 28]). Diese Ideen lebten im MA bei den Katharern fort. Satan hat nach ihrer Lehre Seelen in das G. des Leibes eingeschlossen u. fährt fort, dies zu tun; vgl. Moneta v. Cremona adv. Catharos (hrsg. von Ricchini [Roma 1743] 4); vgl. auch das Fragment einer Schrift der gleichen Sekte bei I. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des MA 2 (1890) 274. Die Katharer führten zur Stützung des manichäischen Mythos mehrere Schriftstellen an, bes. Ps. 141, 8: ‚Laß meine Seele aus dem G. entrinnen' (vgl. Douais 118; Söderberg 144). Zum Schicksal dieses Verses u. seiner Auslegung in der kirchlichen Tradition s.u.

Sp. 312f. – Die manichäische Lehre bestand auch im fernen Orient fort (Chavanne-Pelliot 530). – Die hermetischen Schriftsteller übernehmen die Anschauung vom Leib-G. Der Text, der zugleich den größten Reichtum an Metaphern aufweist u. am deutlichsten platonische Begrifflichkeit erkennen läßt, ist der 7. Traktat (1, 81f Nock-Festugière). Dort heißt es, der Mensch müsse den χιτών, in den er gekleidet sei, zerreißen, das Gewebe der Unwissenheit, die Stütze der Bosheit, die Kette der Verderbnis (vgl. Plat. Phaedo 67d: δεσμόν), den finstern Kerker (vgl. Plat. Cratyl. 400c: περίβολον), den lebendigen Tod, den Leichnam, der Empfindungsvermögen besitzt, das Grab, das er mit sich schleppt (Corp. Herm. 7, 2 [1, 81, 18/21 N.-F.]). Im 13. Traktat werden das G. des Leibes u. die Sinne als die Quelle aller Leidenschaften bezeichnet, die den inneren Menschen in Leid stürzen (13, 7 [2, 203 N.-F.]). – Der Autor des ‚Asclepius' ist überzeugt, daß der Tod uns aus dem G. befreit, das die Welt darstellt. Er betet darum, daß wir dank der Hilfe Gottes rein u. heilig zur eigentlichen Geistesgestalt (νοῦς), die göttlich ist, zurückgeführt werden (Corp. Herm. Asclep. 11 [2, 310 N.-F.]; vgl. ebd. 368_{109} zum doppelten Sinn von custodia).

B. Christlich. I. Apologeten u. Väter bis zu Origenes. Wie Philon benutzten auch die griech. u. lat. christl. Autoren das alte philosophische Symbol für die Schriftexegese u. gaben ihm so ein neues Leben. Wie o. Sp. 296 bereits ausgeführt, benutzte Athenagoras iJ. 177 das Wort des Philolaos über die materielle Welt als Gefangene der Gottheit. Er kam aufgrund dieses Wortes zu dem Schluß, daß Philolaos Monotheist gewesen sei u. Gott als der Materie überlegen beurteilt habe. So ist es statthaft, von diesem Zeitpunkt an die Evolution des Begriffes nebeneinander bei Christen u. Heiden zu prüfen. In den folgenden Dezennien weiß Tertullian durchaus, daß Platon der bedeutendste Vertreter der Lehre vom carcer corporis ist, in dem das Sehvermögen der Seele abstumpfe (an. 53, 5; vgl. Waszink 545 zSt.). Er stellt im Apologeticum das Zeugnis der Seele heraus, die trotz der Enge des Leib-G. u. trotz ihrer Schwächung durch die Leidenschaften den Namen des einzigen Gottes sogleich, wenn sie aus ihrem Rausch heraustritt, im Munde führt (apol. 17, 4f). In mart. 2 ermahnt er die Märtyrer in Gefangenschaft, daran zu denken, daß sie eher in der Behausung des G.-wärters wohnen, von wo aus sie die Welt überschauen können, die in Wahrheit ein gewaltiges G. ist. – Um 200 erklärt der vermutlich alexandrinische Verfasser des Briefes an Diognet, wie die unsichtbare Seele im sichtbaren Leibe gefangengehalten werde, so seien auch die Christen sichtbar in dieser Welt, wenngleich die Verehrung, die sie Gott darbringen, unsichtbar ist (Diogn. 6, 4 [SC 33, 64]). Wie die Seele, im Körper gefangen, diesen Körper erhält, so erhalten auch die Christen, die in der Welt als Gefangene wie in einem Kerker leben, dennoch die Welt (ebd. 6, 7 [66]). – Clemens von Alexandrien zitiert wörtlich den Phaidontext u. bezieht hierauf die Lehre Markions (strom. 3, 3, 19, 1 [GCS 52, 204, 15/7]). Er stellt die platonische φρουρά, in der sich die Menschen befinden, dem Hades gleich (ebd. 6, 45, 4. 47, 3 [454, 16; 455, 26]). Origenes greift die bereits Cic. Tusc. 1, 74 geäußerte Meinung auf (bei Origenes u. Hieronymus finden sich ‚missae' u. ‚tardius incedere' wie bei Cicero ‚amissi' u. ‚tardabitur . . ., tardius ingrediuntur'; daher ist zu vermuten, daß Cicero u. Origenes einer gemeinsamen Quelle folgen). Dieser Lehre zufolge ist die Geschwindigkeit des Aufstieges der Seelen, wenn sie einmal aus dem G. hienieden befreit sind, nicht gleich, sondern richtet sich danach, ob sie noch einen Eindruck ihrer Kette an sich tragen (Orig. princ. 1, 7, 5 [GCS 22, 93, 28] nach Hieron. ep. 124, 4 [CSEL 56, 96/191]; vgl. Kötschaus Anmerkung GCS 22, 102 zu Orig. princ. 1, 8, 4 mit Verweis auf Iustinian. adv. Orig. [Text bei Mansi 9, 487]; vgl. Hieron. ep. 98, 2/7 [CSEL 55, 185/92]). Methodios v. Olympos weiß, daß Rom 7, 24: ‚Wer wird mich befreien aus diesem Leib des Todes?' so verstanden werden kann, als ob Gott den Menschen zur Strafe für seinen Ungehorsam in das G. des Leibes geworfen habe (res. 1, 4, 2. 5, 6 [GCS 27, 224, 5. 227, 5]; vgl. Phot. bibl. 234 [PG 103, 1109 A]). Doch weist er die Ansicht des Origenes zurück, der den Körper als Kette, G., Grab, Fessel bezeichnet (res. 1, 30, 4 [GCS 27, 263, 8]); vgl. damit die gleichlautende Formulierung bei Epiphanios (s. u. Sp. 309).

II. Väter des 4. Jh. u. Neuplatoniker. Zur selben Zeit wie Origenes nimmt auch Plotin, gefolgt von Porphyrios u. später von Aeneas v. Gaza u. Proklos, Bezug auf die φρουρά des Phaidon, vgl. Plot. 4, 8, 1, 28; Porphyr. sent. 40; Aen. Gaz. Theophr. 6 Colonna; Procl. in

Plat. remp. 1, 85, 1 Kroll; in Tim. 1, 208, 9. 333, 28 Diehl. – Plotin interpretiert Phaedo 62b offenbar im Lichte von Crat. 400c u. resp. 514a. Schenkt man Augustinus Glauben, hätte Porphyrios auch in De regressu animae an der Vorstellung vom Leib als G. festgehalten, die Augustinus bekämpft (Aug. s. 241, 7, 7 [PL 38, 1137]). Proklos hält den Abfall der Seele von Gott für einen so verhängnisvollen Fehler, daß als Sühneort der Leib nicht ausreiche, sondern daß es dazu des Tartarus-Kerkers bedürfe (prov. 24, 14 [135 Boese]; dec. dubit. 57, 6 [93 B.]). Doch schon kämpft Arnobius im Namen der Christenheit gegen diese platonisierenden Standpunkte: es sei wenig glaubhaft, daß der allmächtige Gott die unbeständigen u. durch ihre Neigungen den Lastern zugekehrten Seelen erschaffen habe, um sie dann in Körper zu verbannen; einmal in diesen Fesseln gefangen, würden sie dann den Stürmen des Schicksals ausgesetzt sein u. schimpfliche Taten begehen (nat. 2, 45; Festugière 231 übersetzt zu Recht ‚en sorte que, une fois empêtrées dans ces prisons corporelles . . .' u. erkennt in diesem Ausdruck die Adaptation von φρουρά). – Laktanz hingegen läßt die Metapher des Leibes, der ein G. oder eine Fessel für die Seele ist, als ganz selbstverständlich zu, obgleich er durch Ciceros consolatio von ihrer platonischen Herkunft unterrichtet ist (inst. 2, 8, 68; 7, 2, 8. 5, 9. 8, 6 [CSEL 19, 141, 23. 587, 8. 598, 3. 610, 1]). – Um das J. 300 führt Juvencus sie auch in die Evangelienerzählung ein: so mit Bezug auf den greisen Simeon, dem geweissagt wurde, daß er das G. seines Leibes erst verlassen werde, wenn er das Jesuskind gesehen habe (Iuvenc. 1, 189 [CSEL 24, 12f] zu Lc. 2, 29). Dieselbe Deutung findet sich bei Basil. hom. in mart. Iul. 5 (PG 31, 249). Man erinnert sich daran, daß nach dem Somnium Scipionis die Menschen, die dem Leib-G. entronnen sind, allein das wahrhafte Leben genießen. Macrobius führt in seinem Kommentar aus, nach den alten Theologen stellten unsere eigenen Körper die Unterwelt dar, die Seele sei in ihnen eingeschlossen wie in einem finsteren, schmutzigen u. blutbefleckten G. (somn. 1, 9, 9). Später hätten Pythagoras u. Platon diese Anschauungen in ihre Theorie des Körpers (δέμας u. σῆμα) übertragen; darauf spiele Cicero nicht ohne Grund an; denn der Leib sei eine Art G. für diejenigen, die darin lägen (ebd. 1, 11, 3). Zeno v. Verona begrüßt diesen platonisierenden Gedanken des Somnium Scipionis u. findet darin Argumente zugunsten christlicher Unsterblichkeits- u. Auferstehungslehren (1, 16 [PL 11, 371 A]). Gregor von Nazianz interpretiert die φρουρά des Phaidon im Sinne von δεσμωτήριον (ep. 32, 11 [GCS 53, 30]) u. vergleicht das Leben in dieser Welt mit einem G. (ep. 195, 3 [141]), das dem Auge der Seele die Sicht verstellt, bis man beim Tod aus dem Kerker entflieht (or. 7, 21; 17, 9 [PG 35, 781 C. 976 C]). Vgl. dazu PsHeracl. ep. 5 (282 Hercher): σειομένου u. Didym. trin. 3, 1 (PG 39, 773 A): φρουρίον παθημάτων. – Basilius von Caesarea rät den jungen Leuten, ihre Seele mit Hilfe der Philosophie aus ihrem Kerker zu befreien (adulesc. 9, 3 [54 Boulanger]). Er zitiert ihnen die Worte, die Pythagoras einem Schüler mit allzu blühender Hautfarbe gesagt haben soll: ‚Willst du nicht damit aufhören, dir deine eigene Gefangenschaft noch härter zu machen?' (ebd. 9, 79 [57 B.]; in Ps. 29, 6 [PG 29, 320 B/D]). Sein Bruder Gregor von Nyssa beobachtet, daß Gott Fleisch werden mußte, um uns loszukaufen u. um uns aus diesem G. des Todes zu befreien (or. catech. 23 [PG 45, 61 D]; vgl. an. et res.: PG 46, 108 A. 109 C); denn das menschliche Leben ist ein G., eine Art Labyrinth oder eine finstere Höhle (or. catech. 35 [PG 45, 88 B/D]; zu der φυλακή unseres Lebens u. zu deren Vergleich mit der Höhle des platonischen Höhlengleichnisses resp. 7, 514a s. Greg. Nyss. mort.: PG 46, 505 D. 508 A; in inscr. Ps. 1, 6 [41, 25 MacDonough-Alexander]). – Ambrosius macht reichen Gebrauch von der Metapher des Leib-G. Im Hexameron betrachtet er den Körper als einen dunklen Kerker. Allein die Augen erhellen ihn u. gestatten ihm die Führung seiner selbst (hex. 5, 9, 55 [CSEL 32, 1, 247, 6]). In der Adaptation des Josephus (m. E. ambrosianisch) deutet er in diesem Sinn Ps. 141, 8: ‚Entlasse meine Seele aus dem G.' (PsHeges. 3, 17, 1 [CSEL 66, 214, 2f]; der Text der LXX bietet ἐκ φυλακῆς. Die gleiche Auslegung findet sich, wie o. Sp. 302 nachgewiesen, bei den Katharern). An späterer Stelle heißt es, das G. der Seele sei das Leben u. das Haften der Seele am Fleisch mit seinen Gebrechen, seinen Leiden u. seiner Raserei; denn der Körper ist der Erde verbunden; er ist aus zusammengepreßtem u. belebtem Staub gebildet (PsHeges. 5, 53, 1 [409, 4/9]; die Stelle betrifft Kain, der Zusammenhang ist aus dem Phaidon entlehnt). In Ambrosius' Kommentar zu Ps. 118 heißt

es, die Seele erniedrige sich einmal, weil ihr Leib aus Erde gebildet sei, zum anderen, weil sie als Bleibe unsere Behausung auf der Erde habe. Wenn Paulus sich nach der Befreiung von diesem Leib des Todes sehnt (Rom. 7, 24), so deshalb, weil wir in einem finsteren Kerker eingesperrt sind, in der Höhle der Lüste (Ambr. expos. in Ps. 118, 4/6 [CSEL 62, 70, 16]; vgl. Abr. 2, 6, 27 [CSEL 32, 1, 584, 10]). In der Schrift De excessu fratris Satyri, einer christl. Trostschrift, hebt Ambrosius hervor, die Seele sei trotz ihrer Gefangenschaft im Leib in der Lage, zu entfliehen, wenn die körperlichen Bande sich im Schlafe lockerten, u. Gesichte zu haben. Um wieviel mehr sei dann der Abgeschiedene, der von den Befleckungen des Fleisches geläutert wurde, fähig, die Schauspiele des Äthers zu betrachten (exc. Sat. 1, 73,1 [CSEL 73, 247]; vgl. Cic. div. 1, 63; Porph. bei Macrob. somn. 1, 3, 18; Courcelle, Pères, Index zSt.; Verg. Aen. 6, 734. 746f). Ferner erklärt Ambrosius, daß das Leben, nicht der Tod der Seele beschwerlich falle, die in die Enge der Gliedmaßen des Leibes eingeschlossen u. eingezwängt sei; selbst unser Fleisch verabscheut ein materielles G., das den Menschen daran hindert, dorthin zu gehen, wohin er will, u. sein Gesicht u. Gehör zu betätigen; um wieviel mehr brennt die Seele, die befähigt ist, sich in die Lüfte zu erheben, darauf, aus dem G. zu entkommen, das unser Leib ist, u. in Freiheit die Wirklichkeiten des Himmels zu schauen, die unsichtbar sind, so lange der Mensch im Körper weilt (exc. Sat. 2, 20, 3 [CSEL 73, 260]). – Ambrosius handelt von der Lehre der Nichtvergänglichkeit der Seele in seiner Schrift De Cain et Abel: Hat die Seele ein reines Gewissen, so lebt sie reiner u. glücklicher, wenn sie erst einmal die Hülle ihres Körpers abgestreift hat. Ihres körperlichen G. ledig, fliegt sie zu dem Ort, von wo aus sie in unsere Eingeweide hineingeboren wurde (Cain et Ab. 2, 9, 36 [CSEL 32, 1, 407, 8]). Ambrosius läßt parad. 12, 55 (312, 5) den Teufel, der begierig ist, Adam zugrundezurichten, eine kleine Rede halten. Darin erklärt dieser, die menschliche Seele sei, weil sie im G. des irdischen Leibes liege, ein viel leichteres Opfer der Sünde, als er selbst es je gewesen sei. – Anderenorts deutet Ambrosius Cant. 5, 3: ‚Ich habe meine Füße gewaschen; wie sollte ich sie beschmutzen?‘ wie folgt: Die Seele, die ihre Füße gereinigt hat, ist jene, die sich aus dem gewöhnlichen Leben des Alltags mit dem Leib erhoben hat. Sie kann also nicht in das G. des Leibes zurückkehren, dessen Leidenschaften einen düsteren Kerker bilden (Isaac 6, 52 [CSEL 32, 1, 676, 20]; es folgt die metaphorische Deutung des Leibes als einer die Sicht verstellenden Höhle, in der die Seele haust; dem wird die unmittelbare Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht entgegengesetzt). In bon. mort. 2, 5 (CSEL 32, 1, 706, 7) führt Ambrosius das ‚nunc dimittis‘ des greisen Simeon an, bezieht es aber nicht mehr wie Juvencus auf Simeons alten Leib, der ihn auf der Erde zurückhält, sondern auf die Fesseln des Fleisches u. der Versuchungen, die unsere Freiheit nach dem Gesetz der Sünde behindern. Bei unserem letzten Atemzug sieht man die Seele in der Tat aus der Höhle, die uns gefangen hielt, davonfliegen; vgl. dazu Courcelle, Postérité 224/8. Für die Seele, die so entflieht, besteht der fünfte Grad der Freude in diesem Austausch des finsteren G. des verweslichen Körpers gegen das Licht u. die Freiheit (bon. mort. 11, 48 [744, 4]). – Noch an mindestens drei Stellen verwendet Ambrosius das Bild vom G. des Leibes zu exegetischen Zwecken: in Lc. 2, 59; 8, 48; 9, 29 (CSEL 32, 4, 73, 20. 414, 1. 449, 11). In der Schrift De Joseph ist die Haltung des gefangenen wahren Hebräers spiritualisiert als die Standhaftigkeit der Seele, die, obwohl sie ins G. des Leibes geworfen wird, sich weder schrecken noch verführen läßt u. über die Bande des Todes triumphiert (6, 31 [CSEL 32, 2, 95, 1]). – Paulinus von Nola verspricht iJ. 394 dem Ausonius, sein Freund im Geist auch nach dem Tode zu bleiben, wenn er erst einmal befreit sei aus dem Kerker des Leibes (carm. 11, 57 [CSEL 30, 42]). Nach Prudentius denkt der heilige Cyprian, wenn er Gott bittet, ihn durch das Martyrium seinem Kerker zu entreißen, nicht an jenen, in den ihn der Verfolger soeben hat werfen lassen, sondern an jenen, den sein aus Erde bestehender Körper darstellt (perist. 13, 53/69, bes. 63f [4, 187f Lavarenne]; dieselbe Gegenüberstellung der beiden ‚G.‘ findet man mit Bezug auf Sokrates bei Tertullian u. Gregor von Nazianz an den o. Sp. 303f. 306 zitierten Stellen; vgl. ferner PsAmbr. act. Sebast. 19, 69 [ASS Ian. 2, 640a] vom Anfang des 5. Jh.). Prudentius beschreibt den Flug der Seele, wenn sie zum Himmel zurückkehrt, u. beginnt mit ihrem Aufbruch aus dem G. hier auf der Erde (ham. 845 [2, 69 Lavarenne]). Nach seiner Auffassung war eine kontempla-

tive Natur wie der Evangelist Johannes schon zu seinen Lebzeiten dazu imstande, sich vom G. seiner Glieder im Verlaufe eines ekstatischen Traumes zu lösen u. apokalyptische Gesichte zu schauen (ebd. 910/9 [71f]). Prudentius bejaht folgerichtig die Unsterblichkeit der Seele, der nach dem Tode die visio beatifica verheißen ist.

III. Origenistische Streitigkeiten. Zu derselben Zeit, als Ambrosius, Paulinus von Nola u. Prudentius die Metapher vom G. des Leibes vorbehaltlos zuließen, wurde sie heftig angegriffen u. als heidnisch u. häretisch gebrandmarkt. Darin ist ein Ergebnis der origenistischen Streitigkeiten zu sehen.Epiphanios von Salamis bekämpft in seinem Panarion, das zwischen 374 u. 377 entstand, eine Lehre, die er aus Methodios schöpft u. von der er versichert, sie sei origenistisch. Sie beinhaltet folgendes: der Körper heißt griechisch auch δέμας, weil die Seele an ihn gebunden sei (δεδέσθαι; vgl. Epiph. anac. 64, 4, 6 [GCS 31, 411, 5]), d.h. er wird angesehen als die Fessel, das G. oder das Grab der Seele (ebd. 64, 22, 5 [436, 15]; dies stimmt mit dem o. Sp. 304 zitierten Satz des Methodios überein). Epiphanios entgegnet darauf, die wörtliche Interpretation der Genesis zeige, daß Adam bei seinem Sündenfall bereits einen fleischlichen Körper hatte. Er ist ihm also nicht erst zur Strafe für sein Vergehen gegeben. Die bekämpfte Theorie läuft auf eine Leugnung der Auferstehung des Fleisches hinaus; vgl. dazu Guillaumont 85. Im J. 394 schrieb Epiphanios seinen Brief an Johannes von Jerusalem. Darin verurteilt er sehr heftig die origenistische Lehre, daß die menschlichen Seelen Engel seien, die aus dem Himmel verstoßen u. im Körper zur Strafe gefangengesetzt wurden (Epiph. ep. adv. Ioh.: Hieron. ep. 51, 4, 3 [CSEL 54, 401]). Epiphanios sieht hierin ein Überbleibsel der Lehre der Manichäer, Gnostiker, Ebioniten u. Marcioniten; denn in diesem Fall wäre das Wort Gottes ‚wachset u. mehret euch!' (Gen. 1, 28; 9, 1) kein Segen, sondern ein Fluch, da es ja bewirkte, daß bei jeder irdischen Geburt ein Engel fiele u. zur menschlichen Seele abstiege (vgl. Guillaumont 88). Das aber heißt Ps. 141, 8: ‚Laß meine Seele herausgehen aus dem G.' willkürlich interpretieren (Epiph. aO. 4, 7 [402]). Hieronymus hatte bis dahin der origenistischen Deutung dieses Verses zugestimmt (tract. in Ps. 141, 8 [CCL 78, 310]); er hatte mehrfach ohne jeden Skrupel die Lehre vom G. des Leibes in seinem Kommentar zum Epheserbrief vJ. 386/7 dargelegt (2, 3, 1; 3, 6, 20 [PL 26, 477 D. 553 B] mit Bezug auf die Worte ‚Paulus vinctus'). Er selbst erwähnt in einem Brief vJ. 384 ganz natürlich das G. der weltlichen Leidenschaften (Hieron. ep. 39, 7 [CSEL 54, 307f] aus dem J. 384; vgl. ep. 14, 10 [59f] aus dem J. 376; 22, 7, 2 [153] aus dem J. 384; 125, 1 [CSEL 56, 118/20]). Nun macht er sich die Sache des Epiphanios zu eigen, übersetzt seinen Brief u. benutzt ihn iJ. 396 bei der Abfassung seines Traktats gegen Johannes von Jerusalem. Dort legt er die Irrtümer des Origenes dar (Hieron. c. Ioh. 7 [PL 23, 360]). Rufin tadelt ihn wegen der plötzlichen Kehrtwendung (apol. adv. Hieron. 1, 42, 2; 2, 46, 6 [CCL 20, 77. 118]; vgl. auch Hieron. adv. Rufin. 1, 25; 3, 40 [PL 23, 437 A. 508 C]; Hieronymus tadelt hier die platonisierende Lehre: ‚quotidie de corporis carcere nitentem animae educere libertatem'). Im weiteren Verlauf des Streites erklärt Theophilos von Alexandrien in seinem ersten Osterbrief vJ. 401, Origines verdamme das honorabile connubium (Hebr. 13, 4), wenn er die Körper als Kerker darstelle, die für die sündigen u. gefallenen Seelen bestimmt seien (Theophil. Alex. ep. pasch. 1 [PG 65, 53/5]; vgl. die lat. Übersetzung Hieron. ep. 96, 18 [CSEL 55, 177/9]). Im dritten Festbrief vJ. 404 weist Theophilos darauf hin, daß diese Theorie, die auf eine Verurteilung der Kinderzeugung hinausläuft, im offenbaren Widerspruch zu 1 Tim. 5, 14 u. zum Segen Gottes für Adam u. Eva stehe, die als Mann u. Frau geschaffen sind (Hieron. ep. 100, 12 [CSEL 55, 225f]). – Wenn dies die herrschende Vorstellung der origenistischen Zeitgenossen des Epiphanios u. Theophilos vom Leib war, so löste sich in diesem Punkt Evagrius Ponticus vollkommen von ihnen. Eher als ein G., ein Züchtigungsort oder ein Grab, ist der Leib vielmehr nach Evagrius Ponticus ein Mittel zur Befreiung u. zum Heil (vgl. Guillaumont 85. 110_{135}). Guillaumont merkt aber an, daß Evagrius dennoch in seinem Psalmenkommentar (PsOrig. select. in Ps. 48, 12 [PG 12, 1445D]) sagt: Τάφος νοῦ ἀκάθαρτος ψυχή· τάφος δὲ ψυχῆς σῶμα. Darüber hinaus muß man beachten, daß Evagrius den Psalmvers ‚Entlaß meine Seele aus dem G.' deutet als Wort der reinen Seelen, die zur Anschauung außerhalb des Leibes-G. bereit sind (centur. 4, 70 [PO 28, 1, 167] syr.). Zu den Werken des Evagrius allgemein s. A. u. C. Guillaumont,

Art. Evagrius Ponticus: o. Bd. 6, 1091/7. – Im Gefolge des Epiphanios u. des Theophilos war Hieronymus bestrebt, den zeitgenössischen Origenismus als eine heidn. Philosophie hinzustellen. Nach Guillaumont 119 beruht die Theorie der Einkerkerung der Seele im G. des Leibes zur Bestrafung auf einer tendenziösen Verwechslung zwischen dem origenistischen u. dem platonistischen oder gar gnostischen Schema, die zwar durch wirkliche Analogien in der Tat miteinander verknüpft sind, aber auch wichtige Unterschiede aufweisen. Immerhin muß man wohl zugeben, daß auch Origenes selbst in der Nachfolge Philons die Theorie eines Leib-G. vertreten hat. Wie sollte man sonst erklären, daß Ambrosius sich eine solche Lehre zu eigen machte, wenn sie ihm nicht von Origenes vorgegeben worden wäre? Als Hörer des Ambrosius scheint auch der junge Augustinus c. acad. 1, 3, 9 (CSEL 63, 10, 16) der Theorie vom G. des Leibes zugestimmt zu haben, dessen Finsternis die Menschen daran hindert, die Wahrheit zu erblicken. Doch vertritt er diese Lehre nicht unmittelbar, sondern legt sie dem Licentius in den Mund. Dreißig Jahre später, in einem Brief aus dem J. 415, der also nach der Kontroverse um Origenes geschrieben wurde, wußte Augustinus es freilich besser u. lehnte die von einigen christlichen Theologen vertretene Auffassung einer Präexistenz der Seele vor ihrer Verbannung in den Leib ab (Aug. ep. 166, 5, 15. 9, 27 [CSEL 44, 567. 582] = Hieron. ep. 131 [CSEL 56, 202/25]). Er ist unter keiner Bedingung bereit zuzugestehen, daß die Seelen in einem vorgeburtlichen Leben Sünden begangen hätten u. von dort in die Verliese des Fleisches geworfen worden wären. Eine solche Lehre ist in seinen Augen nur als Ersatz an die Stelle der platonischen Doktrin aufeinanderfolgender Generationenzyklen getreten, da sie impliziert, daß dieselbe Seele mehrmals zur Gottheit zurückkehre. Diejenigen Christen, die eine solche Meinung vertreten, lassen also die Vorstellung einer Sünde Adams zu. Als Strafe zog sie nach sich, daß die Seele ‚in Adam' geworfen wurde, d.h. in das irdische G., den Leib aus Fleisch (ebd. 9, 27 [583, 5/13]; J. Labourt [Hrsg.], Saint Jerôme, lettres 8 [Paris 1963] 30 übersetzt irreführend: ‚... je ne sais par quels circuits ces théologiens s'arrangent ...'). – Civ. D. 12, 21, 73 erscheint die Wendung ‚nescio quos circuitus' abermals, u. zwar in einem Zusammenhang, der sich ganz klar auf die platonische Lehre von Abfall u. Rückkehr der Seele bezieht. In der en. in Ps. 141 (CCL 40, 2057f), die ebenfalls iJ. 415 erschien, bereitete der Vers ‚Educ e carcere animam meam' stets Schwierigkeiten. Manche Exegeten deuten, so berichtet Augustinus, dieses G. als die Welt u. verstehen den Vers als ein Gebet der Kirche zu Gott, er möge sie aus dieser Welt befreien. Doch in diesem Fall müßte der Psalmist eigentlich sagen ‚Laß meinen Leib aus dem G. entweichen' u. nicht: ‚meine Seele'. Andere verstehen unter ‚carcer' den Körper. Doch auch diese Deutung ist nicht viel besser als die frühere; denn auch die Seelen der Verbrecher verlassen den Leib, u. der Gerechte hat keinerlei Anrecht auf einen vorzeitigen Tod. Oder handelt es sich um die Frage, ob unser Leib zugleich eine Schöpfung Gottes u. eine verdiente Züchtigung ist, sofern er aus vergänglichem Fleisch besteht? Aber nicht unser Leib, sondern unsere Verwesung wird durch die Züchtigung bewirkt. So muß wohl das Gebet des Psalmisten bedeuten: ‚Laß meine Seele der Verwesung entkommen!' Augustinus schlägt ferner von sich aus vor: ‚Laß meine Seele frei aus der Enge (angustia)', d.h. ‚der Traurigkeit' (en. in Ps. 141, 17, 13 [CCL 40, 2057]). Der ‚Kerker' in diesem Vers wird von Augustinus gedeutet als ‚das Fleisch u. das Dunkel der Unwissenheit' (ep. 164, 16 [CSEL 44, 535, 17f]). Man bemerkt zu dieser Zeit (iJ. 415) bei Augustinus deutlich eine Scheu vor einer an Origenes anklingenden Interpretation. – Im s. 256, 2 (PL 38, 1191) bekämpft Augustinus die spiritualistischen Philosophen, nach deren Meinung die Seligkeit in der Befreiung aus dem G. des Leibes bestehe. Sie verachten den Körper allzu sehr, wenn sie ihn als G. betrachten, u. werden dadurch zu einer Leugnung der Auferstehung des Fleisches geführt (vgl. s. 277, 3, 3 [PL 38, 1259]; dazu Courcelle, Propos 167f). – Civ. D. 10, 30, 16 lobt Augustinus Porphyrios, weil dieser gegen Platon u. Plotin verneint, daß die menschliche Seele am Ende ihres tiefen Falles in Tierkörper fährt, die sie wie ein G. einschließen (Plot. enn. 3, 4, 2). Augustinus spielt auch auf einen anderen Gedanken Platons an, demzufolge die Götter unsere Ketten u. unser Leib-G. geschaffen haben (Civ. D. 12, 27, 10; mit Bezug auf Plat. Tim. 41 c u. Porph., hier zustimmend). – Auch eine andere Anschauung der Platoniker, die bei Vergil erscheint, teilt Augustinus nicht. Nach ihr sollen alle Übel der Seele, die Leidenschaften, Sünden u.

Laster, Wirkungen des Leibes sein. Dem stehe Sap. 9, 15 entgegen. Die dort ausgesprochene Beschwerlichkeit des Leibes sei eine Frucht der Erbsünde u. nicht etwa deren Ursache. Die sündige Seele selbst habe das Fleisch der Sünde verfallen lassen. Aus demselben Grunde sei auch der Teufel, obwohl er keinen Leib besitze, in die Verliese der Hölle gestürzt (civ. D. 14, 3, 22).

IV. Fortleben. Augustinus ergriff also in dieser Frage schließlich nicht für Ambrosius Partei, sondern schloß sich den Lehren an, die Hieronymus während der origenistischen Streitigkeiten vortrug. Das Motiv des Leib-G. sollte jedoch nicht gänzlich verschwinden. Bei späteren heidnischen Autoren gründet sich die Autorität dieser Lehre auf ihr Alter (PsPlut. vit. Hom. 124 [7, 399, 1 Bernardakis]). Mitten im 6. Jh. wendet Olympiodor die Metapher noch auf vielfältige Weise an (s. o. Sp. 296f). Im Westen erscheint sie in späten christlichen Grabinschriften; die Hagiographen u. sogar liturgische Formeln verwenden sie nach Belieben (CLE nr. 783; vgl. I. B. de Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae 2, 1 [Roma 1888] 112 nr. 76, 5; ILCV 2 nr. 3427; V. Vulframni 13 [MG Script. rer. Mer. 5, 672, 27]; V. Landelini 8 [ebd. 6, 443, 29f]; vgl. auch Penco 133/5; G. Manz, Ausdrucksformen der lat. Liturgiesprache bis ins elfte Jahrhundert = Texte u. Arbeiten 1, Beih. 1 [1941] 177 nr. 318. 511 nr. 1043; Alcuin vers. Ebor. eccl. 679. 1646 [MG Poet. lat. Med. Aev. 1, 184. 186]; ep. 309, 14 v. 12 [MG Epist. 4, 476]). Noch im 5. u. 6. Jh. ist sie Gegenstand von Erörterungen u. Diskussionen. – Prosper von Aquitanien schätzt die Tiefe unserer Gefangenschaft nach der Höhe des Preises, der für unsere Erlösung bezahlt werden mußte: unsere Bosheit war so groß, daß nichts Geringeres als der Tod Christi, des Arztes unserer Seele, erforderlich war, um uns zu befreien (c. de ingrat. 901: Patristic stud. 95 [1962] 96 Huegelmeyer). In seinem Kommentar zu Ps. 141 erklärt er, das G., aus dem der Psalmist Gott um Befreiung bittet, sei der Kerker der Versuchungen; denn sie engen die Seele ein u. nehmen ihr alle Freiheit. Doch läßt er auch die Deutung zu, dieses G. sei der Körper, in dem wir wohnen; denn, wenn er auch selbst nicht schlecht sei, so belaste er doch die Seele, wie es der Verfasser des Buches der Weisheit gesagt habe (in Ps. 141, 8 [CCL 68A, 183]). – Ein gewisser Paulinus hatte Faustus von Riez gefragt, ob die Seele nach ihrer Befreiung aus dem G. des Leibes in einem anderen G. festgehalten werde oder frei durch die Lüfte fliege (Faust. Rei. ep. 14, 3 [MG AA 8, 275, 31]). Der Verfasser scheint an Verg. Aen. 6, 733f zu denken. Das glaubte wenigstens offenbar Faustus, da er die ‚poetae' erwähnt. Er antwortet, seines Erachtens sei die Hölle sehr wohl ein G. (ep. 15, 21/3 [278, 22/36]). Auch er ist der Meinung, daß ‚carcer' (Ps. 141, 8) die enge Behausung des Leibes bezeichne (ebd. 29 [279, 18f]). Er schließt daraus etwas voreilig, die Seele sei leiblich. Zu welcher Reaktion sich Claudianus Mamertus aus neuplatonischer Sicht auf solcherlei Vorstellungen veranlaßt sah, ist bekannt. – Im 6. Jh. glaubt Fulgentius von Ruspe den Menschen zugleich im schmutzigen Bodensatz seines irdischen Körpers u. in den Ketten, die ihm der Teufel anlegt, gefangen (ad Tras. 1, 13; 2, 2 [PL 65, 237 D. 246 B]). – Cassiodor beobachtet, daß die Seele ihr G. liebgewonnen habe. Sie leide unter den Schmerzen des Leibes u. fürchte sich vor dem Tod des Körpers, obwohl sie selbst unsterblich sei. Sie zittere sogar vor geringfügiger körperlicher Ungemach (Cassiod. an. 4 [hrsg. J. W. Halporn: Traditio 16 (1960) 73, 31/7]). An anderer Stelle legt auch er Ps. 141, 8 aus. Seiner Auffassung nach ist ‚carcer' zu verstehen als Hölle oder als die Trübsal unseres Lebens im Fleische (in Ps. 141, 8, 142 [CCL 98, 1271]; dort auch die aus Varro l. l. 5, 151 entnommene Etymologie von ‚carcer'; vgl. ferner Cassiod. in Ps. 142, 11, 222 [1279]). – Boethius greift auf eine stärker platonisierende Ausdrucksweise zurück: Die unsterbliche Seele, die sich eines guten Gewissens erfreue, gewinne frei den Himmel, wenn sie sich erst einmal ihres irdischen G. entledigt habe. Sobald sie die Freuden des Himmels u. das Fehlen aller irdischen Beschwernisse genieße, verachte sie alles Diesseitige, besonders den Ruhm (Boeth. cons. 2, 7, 74; ebd. 3 carm. 6, 5 [CCL 94, 34. 46]; die erste dieser beiden Stellen wurde wieder aufgegriffen von Johannes v. Fécamp: PsAlcuin conf. fidei 1, 25 [PL 101, 1043 D]; conf. theol. 3, 7 [148, 179 Leclercq]). – Nach Gregor dem Großen ist das G., das die Seele umschließt, die Verdorbenheit des Fleisches; denn sie zieht die Seele trotz ihrer moralischen Fortschritte oder ihres Aufschwunges zur Kontemplation wieder auf die Erde zurück (Greg. M. moral. 8, 12, 39f [PL 75, 824 F] zu Job 7, 12; vgl. auch 10, 8, 13

[927 D]). Anderenorts betrachtet er nicht mehr das Fleisch, sondern die Gewohnheit der Sünde als unser wahres G. (ebd. 11, 12, 18 [959 B]; aufgegriffen von Odo Clun. epit. 8 in Job 7, 12; 11 in Job 12, 14 [PL 133, 182. 221 D]; vgl. Max. Taur. s. 8, 1 [CCL 23, 28, 5/7]; Isid. Sev. sent. 1, 12, 7 [PL 83, 563 B]; Beda Ven. in Esr. et Neh. 2: PL 91, 858 B; vgl. Daubercies 5/54). – Nach Gregor von Tours beruht diese Gefangenschaft darauf, daß wir von Dämonen besessen sind (glor. conf. 86 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 354]). – Aponius stellt fest, daß die Seele im G. ihrer Laster nicht auf dem Weg der Gebote Gottes fortzuschreiten vermag (in Cant. 73 [PL Suppl. 1, 866]). – Trotz der Vorsicht der antiorigenistischen Väter ist die platonische Metapher ins Mittelalter gelangt. Sie wird von Schriftstellern unterschiedlichster Art bis ins 12. Jh. verwendet: zB. von Ambrosius Autpertus, Otto III, Alcuin, Candidus, Fulbert von Chartres, Petrus Damiani, Alanus von Lille, Ailred von Rievaulx, Honorius von Augustodunum, Manegold von Lautenbach, Guibert von Nogent, Bernhardus Silvestris. – Die Spiritualen empfahlen den Menschen, das G. ihres weltlichen Lebens mit dem des Klosters zu vertauschen.

V. Zusammenfassung. Diese Zusammenstellung von Texten ist gewiß unvollständig, da an brauchbaren Indices großer Mangel herrscht. Sie behandelt lediglich die Metapher des Leib-G. der Seele. Eine zweite Gruppe von Texten, die der ersten sehr nahe kommt, berührt die Metapher des Leibes als Käfig der Seele (Courcelle, Âme; vgl. auch Bernhardus Silvestris comm. super sex libr. Eneid.: 24, 8 Riedel). Diese Metaphern sind an vielen Stellen verbunden mit der des Leibes als eines Grabes der Seele (Courcelle, Corps-tombeau 101/22) oder als Höhle der Seele (Daniélou, 43/51). – Die Tradition, deren Ursprung in orphischem Gedankengut zu suchen ist, wurde von den Pythagoreern, Platon u. Xenokrates, den Stoikern, dem Mittelplatonismus u. Neuplatonismus übernommen u. stufenweise ausgebaut. Das G. der Seele bezeichnet nach verschiedenen Autoren bald den Leib, die sinnlichen Lüste oder die Leidenschaften, bald die stoffliche Welt oder die Glücksgüter, bald die Hölle. Die Sprache der frühchristl. Theologie erweitert diese Deutungen noch um einige Möglichkeiten: die Verderbtheit des menschlichen Fleisches, die Versuchungen, die Gewohnheit zur Sünde. – Die umfassendste Beschreibung der Gefangenschaft, die das menschliche Leben darstellt, als Strafe für einen titanischen Frevel findet sich bei Dion Chrysostomos, der m. E. eine sehr alte orphische Vorlage entwickelt. Platon erwähnt seinerseits im Phaidon ,φρουρά' nicht im Sinne von harter Strafe, sondern im Sinne von ,bewachter Ort'. Er will so zeigen, daß das Verhältnis zwischen dem Menschen u. der fürsorgenden Gottheit dasselbe sei wie zwischen einem Sklaven u. einem guten Herrn. Der Mensch habe infolgedessen nicht das Recht, sich wie ein flüchtiger Sklave aufzuführen u. durch Selbstmord der stofflichen Welt u. besonders dem Leib zu entrinnen. Die Platonexegese schematisierte diese Vorstellung des Leib-G. (δεσμωτήριον). Für die Stoiker dagegen sind Flucht u. Selbstmord legitim; denn das G. besteht in den falschen Gütern der Fortuna. Die Neuplatoniker erkennen in ihrem System dem Begriff des Leib-G. einen besonderen Platz zu u. verstehen darunter den tiefsten Punkt des Sündenfalls der Seele. – Gnostiker, Mandäer, Manichäer u. Hermetiker führen das Bild nach ihrem Belieben weiter aus. Philon wendet als erster diese Vorstellung bei der Schriftauslegung an. Er betont vor allem, daß der Mensch mit der Hilfe einer fürsorglichen Gottheit durch Vergeistigung zur Befreiung gelangen kann. – Die christl. Tradition läßt, wenn man von Arnobius absieht, die Metapher des Leib-G. allgemein bis in die Zeit des Prudentius u. des Ambrosius zu. Letzterer versteht sie gewöhnlich im moralischen Sinn, erwähnt aber selbst einmal beifällig die philosophische Lehre von der Unvergänglichkeit der Seele, die sich aus ihrem Leib-G. befreien u. im Flug zu ihrer Heimat in der Höhe zurückkehren könne, von woher sie in den Körper gefahren sei. – Der Origenistenstreit machte einen Antagonismus zwischen dem alten orphischen Titanenmythos u. der jüd.-christl. Erzählung von Adams Sündenfall bewußt. Eine neue christl. Überlieferung entstand, die der philosophischen Lehre vom Leib-G. feindlich gegenüberstand. Im Orient lehnten Epiphanios von Salamis u. Theophilos von Alexandrien, im Okzident Hieronymus u. Augustinus die Lehre ab, daß die Seele im Leib gefangengehalten werde zur Strafe für Sünden, die von der Seele vor ihrem Sturz in den Leib begangen worden seien. Denn die Zeugung von Nachkommenschaft sei weder eine Strafe noch ein Fehler,

da sie unter dem Segen des Gottes der Genesis stehe. Adams Sünde hat nicht zur Folge, daß die menschliche Seele in den Leib stürze. Seit der Erbsünde beschwere der Körper zwar die Seele, doch sei der Leib nicht an sich schlecht. Die Auserwählten fänden ihn vielmehr bei ihrer Auferstehung wieder. – Auf diese Lehre bezieht sich noch Paul VI, wenn er in einer Rede vor einem Ärztekongress am 25. V. 1963 erklärt, der Körper sei nicht als G. für die Seele anzusehen. Wenn die Metapher des Leib-G. der Seele bei den Kirchenschriftstellern des Mittelalters Wohnrecht behielt, so deswegen, weil viele von ihnen in einem erstaunlichen Maße Gedankengut des Neuplatonismus aufgenommen hatten. Vorsichtigere Autoren achten darauf, diese Metapher allein in moralischem u. asketischem Sinn zu benutzen, u. sie wenden sie an auf die Begierde des Fleisches, die als Wirkung der Verwundung angesehen wird, welche Adams Sündenfall der menschlichen Natur zugefügt hat.

P. Boyancé, Sur le discours d'Anchise = Coll. Latomus 45 (1960) 65; Notes sur la φρουρά platonicienne: RevPhilol 37 (1963) 7/11; Xénocrate et les Orphiques: RevÉtAnc 50 (1948) 218/31, bes. 220f. – E. Chavanne - P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine: Journal Asiatique 17 (1911) 530. – P. Courcelle, L'âme en cage: Parusia, Studien zur Philosophie Platons u. zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe J. Hirschberger (1965) 103/16; La ‚Consolation de la Philosophie' dans la tradition littéraire (Paris 1967) 192/4; Le corps-tombeau (Platon, Gorgias 493a, Cratyle 400c, Phèdre 250c): RevÉtAnc 68 (1966) 101/22; Les Pères de l'Église devant les Enfers virgiliens: ArchHistDoctrLittMA 22 (1955) 5/74; La postérité chrétienne du ‚Songe de Scipion': RevÉtLat 36 (1958) 205/34; Propos antichrétiens rapportés par s. Augustin: RechAugust 1 (1958) 149/86; Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62b, Cratyle 400c): RevÉtLat 43 (1965) 406/43. – F. Cumont, Esséniens et Pythagoriciens d'après un passage de Josèphe: CRAcInscr 1930, 99/112. – J. Daniélou, Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse: Mullus, Festschrift Th. Klauser = JbAC Erg.-Bd. 1 (1964) 43/51. – P. Daubercies, La théologie de la condition charnelle chez les maîtres du Haut Moyen Âge: RechThAM 30 (1963) 5/54. – C. Douais, La ‚Somme des autorités' à l'usage des prédicateurs méridionaux du 13e siècle (Paris 1896) 118. – A. Espinas, Du sens du mot φρουρά (Phédon 62b): ArchGeschPhilos 8 (1895) 443/8. – A.-J. Festugière, Arnobiana: VigChr 6 (1952) 208/54, bes. 231. – J. Goldbrunner, Das Leib-Seele-Problem bei Augustinus, Diss. München (1934). – A. Guillaumont, Les ‚Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique (Paris 1962) 85. – W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek religion (London 1935). – R. Harder, Über Ciceros ‚Somnium Scipionis' = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 6, 3 (1929). – W. Henning, Ein manichäisches Bet- u. Beichtbuch = AbhBerlin 1936, 10, 44f; Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus: NGGöttingen 1932, 215/28, bes. 219f. – R. Hirzel, Der Selbstmord: ArchRelWiss 11 (1908) 75/104. 243/84. 417/76, bes. 273. – F. Husner, Leib u. Seele in der Sprache Senecas = Philol Suppl. 17,3 (1924) 53/5. – R. Loriaux, Note sur la φρουρά platonicienne (Phédon 62b/c): ÉtClass 36 (1968) 28/36. – G. Penco, Monasterium – carcer: Studia Monastica 8 (1966) 133/43. – M. Philonenko, L'âme à l'étroit: Hommages A. Dupont-Sommer (Paris 1971) 421/8. – V. Pöschl - H. Gärtner - W. Heyke, Bibliographie zur antiken Bildersprache (1964) s.v. Gefängnis, Gefangene, Kerker, φρουρά. – H.-Ch. Puech, Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine (Paris 1949); Phénoménologie de la Gnose: Annuaire du Collège de France 50 (1955) 171. – J. u. G. Roux, À propos de Platon. Réflexions en marge du Phédon 62b et du Banquet. Phédon 62b. φρουρά: garderie ou garnison?: RevPhilol 35 (1961) 207/10. – W. Seibel, Fleisch u. Geist beim hl. Ambrosius (1958). – H. Söderberg, La religion des Cathares, Diss. Uppsala (1949). – F. Wilhelm, Zu Dion Chrysostomus Or. 30 (Charidemus): Philol 75 (1919) 364/83.

P. Courcelle (Übers. H.-J. Horn).

Gefangenschaft.

A. Terminologie u. Ort der Haft. I. Terminologie. Für den Begriff G. im allgemeinen Sinne als Entzug der Freiheit durch Einsperren findet sich in den Quellen kein adäquates Wort. Das mit G. übersetzte Wort captivitas bezeichnet nur eine Art der Haft. Custodia bedeutet zwar Haft, aber in der Regel im Sinne von Untersuchungshaft. Sehr oft wird custodia neben vincula als bloße Einsperrung ohne Fesseln genannt (Call.: Dig. 22, 5, 3, 5: in vinculis custodiave publica erit; Call.: Dig. 48, 19, 28, 7). Weitaus am häufigsten trifft man für Haft die beiden Wörter carcer u. vincula. Carcer bedeutet ursprünglich Umfriedung, Schranke, Gefängnis (in carcere esse; in carcerem ducere, condere, conicere, includere, abducere, venire). Varro (l. l. 5, 151) erklärt das Wort mit: carcer a coercendo, quod exire prohibentur; vgl. Charisius: GrLat 1, 32, 16 (34, 4 Barwick); Cassiod. in Ps. 141, 8 (CCL 98, 1272). Zur Etymologie des Wortes siehe Walde, Wb. 1³, 166. Das im sizilischen Griechisch vorkommende Wort κάρκαρον (Sophr. frg. 147 Kaibel) dürfte nicht die Quelle des lat. Wortes carcer, sondern ein italisches Lehnwort sein. Näheres bei Walde, Wb. 1³, 166. Die griech. Entsprechungen für carcer als locus custodiae sind: φυλακή (speziell Ortsgefängnis für Privatschuldner), εἱρκτή, πρακτόρειον (Gefängnis für Staatsschuldner), δεσμωτήριον. Weiter wird auch οἴκημα für Gefängnis verwendet (Dem. or. 56, 4; Plut. Agis 19, 3). Vincula (vincio) bedeutet Bande, Fesseln, metonym Gefängnis (in vinculis esse; in vincula conicere, ducere). Der Begriff vincula wird sowohl für die öffentliche als auch für die private Haft verwendet. Hingegen bedeutet custodia regelmäßig öffentliche Haft (Venul.: Dig. 50, 16, 224: ,Vinculorum' appellatione vel privata vel publica vincula significant, ,custodiae' vero tantum publicam custodiam; Call.: Dig. 4, 6, 9). Dem lat. vincula entspricht im Griechischen der Ausdruck δεσμός (-οί) (Herodt. 3, 145; Plat. leg. 9, 864 e). Das diesem Wort zugrundeliegende Verbum δέω ,binden' wird häufig verwendet für ,ins Gefängnis werfen' (Lys. 6, 23; Dem. or. 24, 105. 146). Hinzuweisen ist noch auf das Wort κατοχή (κατέχειν, zurückhalten, gefangenhalten), das insbesondere im übertragenen Bereich verwendet wird (als Zustand des von einer Gottheit Besessenen, zB. Plut. Alex. 2, 6).

II. Haftort u. Gefängniswesen. Aus der Frühzeit stammt in Rom der ,carcer', später auch carcer Mamertinus (Jordan-Hülsen 2, 480f) genannt, der, am Fuß des Capitols gelegen, sich aus mehreren Räumlichkeiten zusammensetzte, nämlich dem Gefängnis, dem sich nach NO einige archäologisch nicht ausreichend erforschte Kammern anschlossen (s. Hülsen 1582), u. dem unterirdischen robur u. tullianum (von tullus; ehemals Quellhaus), in dem gefährliche Gefangene verwahrt u. nichtöffentliche Hinrichtungen vorgenommen wurden (Cic. Catil. 2, 27; Mommsen, StrR 302f). Viele Gelehrte setzten robur u. tullianum gleich; aus den uns überlieferten Quellen ist nur zu entnehmen, daß dieser robur ein Verlies im Bereich des carcer Mamertinus war; jede nähere Definition muß Hypothese bleiben (ausführlich J. Le Gall, Notes sur les prisons de Rome à l'époque républicaine: MélArch 56 [1939] 60/80). – Aus republikanischer Zeit stammen die lautumiae (Varro l. l. 5, 151; Paul.-Fest. s.v. lautumiae [104 Lindsay]). Dort wurden um 200 vC. die Kriegsgefangenen u. fremden Geiseln eingesperrt (Liv. 37, 3, 8); später wurden die lautumiae für die leichtere Form der Haft verwendet, bei der die Gefangenen sich ungefesselt frei bewegen durften u. dritte Personen zugelassen waren (Gell. 3, 3, 15). – In republikanischer Zeit wurden auch andere Räumlichkeiten als Gefängnis benützt, so das Aerarium (Zonar. 8, 3, 2 aus Dio Cass. [1, 121 Boissevain]) u. die Docks (Polyb. 36, 5 [3], 9). Juvenal berichtet von einer Mehrzahl von Gefängnissen in der Kaiserzeit (Iuvenal. 3, 312/4). – Daneben findet sich private Haft in öffentlichem Auftrag (libera custodia) u. in der Zeit des Prinzipats die militärische Haft (s. u. Sp. 326f). – In Athen wird von den attischen Rednern nur vom δεσμωτήριον gesprochen, doch erwähnt Hesychios (5. Jh. nC.) ein Theseion, das mit ersterem nicht identisch zu sein scheint (s. E. Caillemer, Art. Carcer: DarS 1, 2, 917). Das Gefängnis unterstand den Elfmännern (Pollux 8, 102: οἱ ἕνδεκα), die auch darüber wachten, daß die Vorschriften eingehalten wurden u. kein Gefangener entfliehen konnte (Lipsius 75). – Aufsicht über die Gefängnisse in Rom führten die tresviri capitales (Cic. leg. 3, 6; Liv. 32, 26, 17; Sall.

Catil. 55, 1; Pompon.: Dig. 1, 2, 2, 30), als deren Hilfsorgane die servi publici zur Verfügung standen (Val. Max. 5, 4, 7). In der Kaiserzeit wurden diese Aufgaben besonderen Offizieren u. Soldaten übertragen. Im 3./4. Jh. finden wir den commentariensis mit den ihm zugeordneten clavicularii u. applicitarii (Valentinian u. Valens: Cod. Theod. 8, 15, 3 u. 9, 40, 5; Firm. Mat. math. 3, 5, 26; s. dazu Hitzig 1579f). – Die inneren Zustände scheinen überall in den Gefängnissen gleich schlecht gewesen zu sein. Dunkelheit, Platzmangel, unzureichende Ernährung u. Fehlen jeglicher hygienischer Vorkehrungen führten zu großer Sterblichkeit (näheres siehe Ph. Koukoulès-R. Guilland, Études sur la vie privée des Byzantins: RevÉtGr 61 [1948] 118/36, bes. 129/31). Man unterschied äußere u. innere Räume; in den letzteren befanden sich die Gefangenen, die vincula trugen, Ketten, oder, je nach ihrem Rang bzw. der Schwere ihrer Verbrechen, Hand- oder Fußfesseln, oder die an einen Pfahl gebunden waren usw. (Val. Max. 6, 3, 6; Plaut. asin. 549f; rud. 610; Liv. 8, 28, 8f; 32, 26; Act. 12, 6; vgl. G. Humbert, Art. Carcer: DarS 1, 2, 917/9; Koukoulès-Guilland aO. 131f). Dazu kamen noch Folterungen u. willkürliche Züchtigungen (s. *Geißelung), da die Gefangenen ganz in der Macht der Gefängniswärter u. ihrer Gehilfen waren u. diese nur durch Bestechung beeinflussen konnten (Cic. Verr. 5, 117f; Paul.: Dig. 48, 3, 8). Dementsprechend waren die den Wärtern für Annahme von Bestechungsgeldern ausgesetzten Strafen hoch (s. Koukoulès-Guilland aO. 133 mit Stellenangaben). – Im äußeren Kerker hatten die Gefangenen vielerlei Erleichterungen; sie konnten Besuche ihrer Verwandten u. Freunde empfangen (Plat. Phaedo 57d) u. waren meist nicht gefesselt (Calp. decl. 4). – Ursprünglich waren Gefangene u. Angeklagte nicht getrennt, es gab auch keine Trennung nach Geschlechtern. Es gab Fälle von Einzelhaft (Suet. Tib. 61, 6). In Ägypten scheint nach dem Edikt des Ti. Iulius Alexander eine Trennung zwischen den Räumen zur Vollstreckung der Straf- bzw. Schuldhaft üblich gewesen zu sein. Unzuverlässige Sklaven, aber auch Freie, wurden in dem von den Griechen übernommenen ergastulum, einem unterirdischen Raum (Colum. 1, 6, 3), gefesselt in Gewahrsam gehalten. Obwohl diese widerrechtliche Praxis von mehreren Kaisern bekämpft wurde (s. u. Sp. 334), kam sie doch auch noch später vor (Apul. apol. 47; Cod. Theod. 7, 13, 8; 9, 40, 3; s. dazu Mau, Art. Ergastulum: PW 6, 1 [1907] 431).

B. Nichtchristlich. Die Haft findet sich in irgendeiner Form bei allen Völkern der Antike. Abweichungen bezüglich Form u. Grund der Anwendung sind jedoch zu beobachten. Überall ergibt sich die wichtige Unterscheidung zwischen öffentlicher u. privater Haft. Für das röm. Recht wird uns von Gellius (20, 1, 44/7) die Personalexekution des Zwölftafelrechtes als ältester Ansatz rechtlich geordneter Freiheitsbeschränkung überliefert, die als Vorform der Haft bezeichnet werden kann (Mayer-Maly 2199). Für den gemeinsamen Ursprung der Haft im Zwölftafelgesetz spricht auch die oftmals bei den röm. Juristen vorkommende begriffliche Zusammenfassung von vincula publica u. privata (Venul.: Dig. 50, 16, 224).

I. Öffentliche Haft. Das Altertum kennt die öffentliche Haft (vincula publica, φυλακή) in den verschiedensten Formen. Hauptsächlich erscheint sie als Mittel der Behörden gegen Ungehorsam der Untergebenen, besonders häufig in den verschiedensten Spielarten im Strafrechtswesen als Mittel zur Sicherstellung des Prozeßablaufes u. der Exekution des Strafurteils, also als Untersuchungs- u. Vollstreckungshaft. Daneben findet sich aber auch, entgegen der Meinung einiger Autoren (Mommsen, StrR 299f; Mühl 55), G. als Strafe.

a. Coercitio. Vgl. dazu H. Last, Art. Coercitio: o. Bd. 3, 235/43; zum Begriff u. Anwendungsbereich der coercitio sowie zu den Trägern der Coercitionsgewalt vgl. Neumann, Art. Coercitio: PW 4, 1 (1900) 201; weiter Mommsen, StR, bes. 1, 136/61, u. ders., StrR 35/54. Der ursprüngliche Anwendungsbereich der coercitio dürfte die polizeilich-administrative Herstellung der öffentlichen Ordnung gewesen sein. Als eines der wichtigsten Coercitionsmittel findet sich die Verhaftung (prensio) u. Einsperrung (abductio in carcerem, in vincula). Das kommt auch bei Cic. leg. 3, 6 zum Ausdruck: magistratus nec oboedientem et noxium civem multa vinculis verberibusve coherceto, ni par maiorve potestas ... prohibessit, ad quos provocatio esto. Zur Bedeutung dieser Stelle vgl. Kunkel 32f. Scharf unterscheidet hier Cicero die coercitio vom Kriminalverfahren. Ebenso hebt diesen Gegensatz Pomponius (Dig. 1, 2, 2, 16) hervor: (consules) ne per omnia regiam potestatem sibi vindicarent, lege lata factum est, ut ab eis provocatio esset neve possent in

caput civis Romani animadvertere iniussu populi: solum relictum est illis, ut coercere possent et in vincula publica duci iuberent. Als coercitiver Akt erscheint die Verhaftung bei Liv. 2, 55; 6, 15, 6; 7, 4. Die Anwendung der Haft gegenüber dem Ungehorsam ist den Magistraten in Cäsars Gewaltgesetz ausdrücklich bestätigt worden (Paul. sent. 5, 26, 2: hac lege [Iulia de vi publica] excipiuntur . . ., qui ideo in carcerem duci iubentur, quod ius dicenti non obtemperaverint quidve contra disciplinam publicam fecerint; vgl. auch Ulp.: Dig. 47, 10, 13, 2). Oft ist es allerdings schwierig, eine scharfe Linie zwischen coercitio u. iudicatio zu ziehen. Dies zeigt Ulp.: Dig. 26, 10, 3, 16, wo für schwerere Fälle von Unredlichkeiten das in vinculis contineri gegen suspecti tutores genannt wird; vgl. dazu ein Reskript des Marcus u. Commodus (Macer: Dig. 1, 18, 14) zum Fall eines Muttermordes durch einen geistesgestörten Täter (etiam vinculo coercendus). Der wesentliche Ausdruck der coercitio ist, wie Mommsen, StR 1, 153 feststellt, daß mit dem Recht der Ladung das Recht der Verhaftung verbunden ist. Dazu Varro bei Gell. 13, 12, 6: qui vocationem habent, iidem prendere tenere abducere possunt. Fälle einer Anwendung dieses Verhaftungsrechtes sind uns überliefert bei Suet. Iul. 17 u. Gell. 4, 10, 8. Für die Dauer der auf der Coercitionsgewalt beruhenden Haft gab es keine gesetzlichen Grenzen. Allerdings mußte bei Ende einer Magistratur, sollte die Haft nicht ebenfalls enden, der Nachfolger sie wiederum verfügen (Mommsen, StR 1, 154). Es ist noch auf die Frage hinzuweisen, ob es bei einer Verhaftung, die das Erscheinen des kriminell Angeklagten an dem festgesetzten Termin sichern sollte, die Möglichkeit einer Gesamtbürgschaft gab. Es dürfte schon früh das vadimonium des Zivilprozesses auf den Kriminalprozeß angewandt worden sein (Liv. 3, 13, 6/8). Jedoch hing es immer vom Ermessen des mit der Sache befaßten Magistrates ab, ob Haft verfügt wurde oder die Stellung von Bürgen genügte (vgl. Mommsen, StR 1, 155). – Zu erwähnen bleibt noch, daß der Mißbrauch dieses Coercitionsmittels gegen römische Bürger in früher Zeit als rechtswidriger Privatakt behandelt u. somit als Injurie bestraft wurde (Mommsen, StrR 663). Seit der lex Iulia de vi publica et privata hingegen ist diese Rechtswidrigkeit als krimineller Akt geahndet worden; vgl. Paul. sent. 5, 26, 1: lege Iulia de vi publica damnatur, qui aliqua potestate praeditus civem Romanum antea ad populum, nunc imperatorem appellantem . . ., inve publica vincula duci iusserit (Ulp.: Dig. 48, 6, 7; Marcian.: Dig. 48, 6, 8). Diese Vorschrift dürfte sich vor allem auch dagegen gerichtet haben, daß der willkürliche Freiheitsentzug aufgrund der arbiträren Gestaltung sich in den innenpolitischen Auseinandersetzungen des 1. Jh. nC. zunehmend zum bewährten Kampfmittel gegen gegnerische Parteigänger im eigenen Machtbereich entwickelte (Mayer-Maly 2204).

b. Untersuchungshaft. Einen speziellen Fall aus dem Bereiche der coercitio stellt die Untersuchungshaft dar. Wenn im antiken Recht die Untersuchungshaft auch nicht als ein so selbständiges u. ausgeprägtes Institut erscheint, so findet sich doch überall die Haft als Mittel der Sicherstellung des Strafverfahrens bis zum Urteil in irgendeiner Form. Im attischen Recht wird die Untersuchungshaft in gewissen Prozessen verhängt: in der εἰσαγγελία, dem Strafverfahren wegen politischer, die Verfassung verletzender Verbrechen; im προβολή-Verfahren, das gegen die Ankläger des hingerichteten Feldherrn des Arginusensieges angestrengt wird. Weiter findet sich eine Untersuchungshaft bei den Klagen der ἀπαγωγή (gegen gewisse Kategorien gemeiner Übeltäter u. gegen ἄτιμοι) u. der ἔνδειξις (gegen ἄτιμοι). In der Regel konnte sich jedoch der Angeklagte durch Stellung von Bürgen von der Haft befreien (näheres mit ausführlicher Quellenangabe bei Lipsius 203. 317/38; Partsch 379/83; MacDowell 130/40; Thalheim, Art. Ἀπαγωγή: PW 1, 2 [1894] 2660f). Früh findet sich auch in Rom die Haft als Mittel der Sicherung des Angeklagten. Die Verwendung des Kerkers u. der Fesseln für die Untersuchungshaft im Strafprozeß gehört in den Bereich der magistratischen coercitio. Deshalb entbehrt die rechtliche Gestaltung der Untersuchungshaft genauso wie die der coercitio allgemeiner Ordnungsprinzipien (vgl. Mayer-Maly 2204). Ein eigenes Institut der Untersuchungshaft ist dem röm. Strafprozeß von Haus aus fremd (Mommsen, StR 1, 153). Die Haft im obengenannten Sinne dürfte schon in vorrepublikanischer Zeit in Anwendung gewesen sein (Varro l.l. 5, 151 u. Liv. 1, 33, 8). Jedenfalls findet sie sich schon sehr früh in republikanischer Zeit. So können wir den Berichten des Livius entnehmen, daß der anklagende Magistrat das Recht hatte, den Angeklagten in Haft zu

nehmen, um so sein Erscheinen am festgesetzten Termin u. damit auch den Vollzug der Strafe zu sichern (Liv. 3, 13, 5. 56/8; 6, 16, 1/3; 9, 34, 26; 25, 4, 8; 29, 22, 7; 32, 26, 17; 38, 59, 10. 60, 2). Wie schon erwähnt, konnte sich der Angeklagte durch vades publicos dare der Haft entziehen (Liv. 3, 13, 7f; 25, 4, 8; Dion. Hal. ant. 10, 8, 2; Varro l.l. 6, 74; Sall. Iug. 35, 9; Cic. rep. 2, 36), sofern der Magistrat die angebotene Sicherheit als genügend erachtete. Soweit ersichtlich, kam die Bürgenstellung zuerst im Fall des Caeso Quinctius iJ. 461 vC. vor (Liv. 3, 13; Dion. Hal. ant. 10, 8; vgl. Mommsen, StR 1, 154f). Im letzten Jahrhundert der Republik, bedingt durch das neue Quästionenverfahren, ist die Verwendung der custodia carceralis als Untersuchungshaft nicht mehr in Gebrauch. Es scheint, daß die Prätoren, die diese Gerichte leiteten, nicht mehr das Recht hatten, die Untersuchungshaft zu verhängen (Mommsen, StrR 328). Allerdings dürfte sie in den Provinzen (Cic. Verr. 5, 18. 71f) u. gegenüber Personen niedrigen Standes weiterhin in Gebrauch gewesen sein. Bei vornehmen Personen wird man die Form der libera custodia (u. Sp. 326) gewählt haben. Dieser Wandel in der Anwendung der Untersuchungshaft dürfte in der ‚bis zur äußersten Übertreibung gesteigerten Ansicht von der Würde u. Unverletzlichkeit eines röm. Bürgers‘ zu suchen sein (vgl. Geib 119). – Im cäsarischen Gewaltgesetz (Paul. sent. 5, 26, 1) wurde dann die Befreiung des Bürgers von der Untersuchungshaft gesetzlich verankert. In der Prinzipats- u. Kaiserzeit wird die Untersuchungshaft wieder durchaus gebräuchlich. Es finden sich aber neben ihr mehrere Formen, die eine erhebliche Erleichterung darstellen (vgl. libera custodia u. custodia militaris). Ulp.: Dig. 48, 3, 1 spricht von vier Möglichkeiten, die dem Magistrat offenstehen: 1) in carcerem recipienda sit persona, 2) an militi tradenda, 3) vel fideiussoribus committenda, 4) vel etiam sibi. Welche Form im einzelnen anzuwenden ist, verfügt der Magistrat. Antoninus Pius bestimmt in einem Reskript (Ulp.: Dig. 48, 3, 3), daß Haft nicht verhängt werden soll, wenn der Angeklagte fideiussores dare paratus est, außer die Schwere des Verbrechens würde es unbedingt erfordern. Nach Venul.: Dig. 48, 3, 5 ist eine Haft schlechthin zulässig, wenn ein Geständnis vorliegt (vgl. auch Scaev.: Dig. 48, 4, 4 pr.). – In Rom war bei Kapitalklagen Verhaftung wohl die Regel; Ausnahmen wird es jedoch gegeben haben (vgl. Ulp.: Dig. 2, 11, 4 pr. u. Cod. Iust. 7, 62, 3; Mommsen, StrR 330_5). – Soviel wir den griech. Papyri entnehmen können, dürfte in Ägypten die Untersuchungshaft ähnlich wie in Rom in Gebrauch gewesen sein. Dort war sie offensichtlich nie vorgeschrieben, sondern ihre Verhängung gleichfalls in das Ermessen des Magistrates gestellt. Die Quellen lassen eine sehr unterschiedliche Praxis erkennen. Aus PTeb 1, 14 (114 vC.) geht hervor, daß eine Untersuchungshaft nicht einmal bei Kapitalverbrechen vorgeschrieben war. Demgegenüber findet sie sich oft bei kleineren Verbrechen wie zB. Angriff gegen öffentliche Beamte (PTeb 1, 15 [114 vC.]) u. bei Klage auf Diebstahl (PTeb 53 [110 vC.]). Wurde aber eine Untersuchungshaft verhängt, so bestand die Möglichkeit, daß sie gegen Kaution aufgehoben wurde (POxy 2, 294 [22 nC.]). Eine Einschärfung bestehender Vorschriften dürfte das Dekret des Ptolemaios VIII Euergetes II (PTeb 5, 255/64) bedeuten, worin die Verhängung einer Untersuchungshaft bei Privatdelikten verboten wird. – Hinzuweisen ist noch auf das Verfahren in Steuersachen, in dem überhaupt schärfere Zwangsmittel zur Anwendung kommen. Dieses Verfahren kennt eine obligatorische Untersuchungshaft. In PRev Laws 13, 14 soll der Beschuldigte in Haft bleiben, bis der König über die Sache entscheidet (vgl. Taubenschlag 65).

c. *Libera custodia.* Die Bezeichnung libera custodia, φυλακὴ ἄδεσμος, wird wohl daraus zu erklären sein, daß der Gefangene in der Regel nicht gefesselt wurde (Mommsen, StrR 305). Eine Erklärung dazu gibt Liv. 24, 45, 10: Calibus eum interdiu solutum custodes sequebantur, nocte clausum adservabant. – Die libera custodia ist eine leichtere u. manchmal auch zweckmäßigere Form der Untersuchungshaft, angewandt vor allem bei vornehmen Häftlingen (Liv. 24, 45, 8; 39, 14, 9; Sall. Catil. 47, 2; Cic. Catil. 4, 2, 5). Tac. ann. 6, 3 berichtet von Häftlingen, die unter Tiberius in den Wohnungen der Magistrate festgehalten wurden (vgl. Dio Cass. 58, 3, 4). Diese leichtere Form der Untersuchungshaft findet sich bereits in republikanischer Zeit u. kommt auch in der Kaiserzeit noch zur Anwendung. Eine andere Möglichkeit bestand darin, Gefangene einer Stadt zum Gewahrsam zu übergeben (Liv. 24, 45). Hier kommt aber schon ganz deutlich der Gedanke der Strafe zum Ausdruck (näheres u. Sp. 330).

d. Militaris custodia. Als weitere erleichterte Form der Untersuchungshaft nennt Ulpian (Dig. 48, 3, 1) die custodia militaris (an militi tradenda). Diese Form der Haft hat sich in der Kaiserzeit entwickelt. Zum Wesen der militaris custodia gehört, daß der Angeklagte einem oder mehreren, meist zwei, Soldaten (Mod.: Dig. 48, 3, 14, 1) zur Bewachung übergeben wird. Sie haben Sorge zu tragen, daß der Angeklagte jederzeit dem Gericht zur Verfügung steht. Nach Modestin (Dig. 48, 3, 14 pr.) sollen für diesen Dienst keine Rekruten genommen werden. Die Erleichterung dieser Haft ging, wie anzunehmen ist, so weit, daß der Gefangene trotz Haft seinen Geschäften nachgehen konnte (Ulp.: Dig. 4, 6, 10). Vgl. auch Act. 28, 30, wo der Apostel Paulus mit dem Soldaten, der ihn bewacht, in Rom eine Mietwohnung bezieht; s. ebenfalls Tac. ann. 3, 22; Act. 28, 16.

e. Schuldhaft. Ein weiterer Anwendungsbereich der öffentlichen Haft ist die Schuldhaft im Gemeindegefängnis oder im öffentlichen Schuldturm. Im griechischen Recht ist die Personalexekution, die zur Schuldhaft führt, eine anerkannte Einrichtung (Mitteis 445). Es gilt der Grundsatz, daß Schuldhaft nur im öffentlichen Gewahrsam vollstreckt wird (im δεσμωτήριον, φυλακή). Ob Bürgenstellung von der Haft befreite, ist umstritten (Partsch 301). Gründe für die Verhängung der öffentlichen Schuldhaft waren Staatsschulden wie auch privatrechtliche Forderungen.

1. Staatsschulden. Wie aus Nep. Cim. 1, 1 ersichtlich ist, konnten auch Kinder von Staatsschuldnern der Schuldhaft verfallen; vgl. Val. Max. 5, 3 ext. 3; Diod. Sic. 10, 30. Weitere Beispiele für eine Schuldhaft wegen öffentlicher Schulden finden sich bei Dem. or. 24, 63. 98. 125. 135. Noch Lukian (Tim. 49) kennt für Staatsschuldner das Festhalten im Schuldturm.

2. Privatrechtliche Forderungen. Auch wegen privatrechtlicher Forderungen (Handelsschulden) konnte es zu öffentlicher Schuldhaft kommen (Dem. or. 33, 1; 35, 46). Zur Personalexekution im griechischen Recht vgl. Weiss 494/531; Ruschenbusch 30/47. – Die Ausdrucksweise der attischen Redner finden wir auch im Evangelium bei der Schilderung des hartherzigen Knechtes (Mt. 18, 30): der Schuldner wird in das Gefängnis geworfen, bis er zahlt (ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακήν, ἕως οὗ ἀποδῷ...). Zu Mt. 18, 23/35 vgl. Nörr 135/8. Diese Stelle zeigt neben anderen aus dem AT (Lev. 25, 39; Jes. 50, 1; Amos 2, 6), daß auch dem jüd. Recht die Schuldhaft in der Form der Schuldknechtschaft bekannt war. – Lukas (12, 58) dürfte hingegen von römisch-rechtlichen Anschauungen ausgehen, wo der Inhaber der Gerichtsbarkeit auch selbst mit dem Vollzug des von ihm erlassenen Urteils betraut ist. Zum Verhältnis der Evangelien zur hellenistischen Rechtskoine vgl. Nörr 92/141 mit weiteren Literaturhinweisen. Ebenso findet sich im Recht der Papyri die öffentliche Schuldhaft im δεσμωτήριον. Sie stellt die reguläre Form der Personalexekution nach der königlichen ägyptischen Prozeßordnung (διάγραμμα) dar; zur Personalexekution im Rechte der Papyri vgl. Lewald. Besonders häufig findet sie sich bei Fiskalschulden (PPetr 2, 4 [7]. 5 [c]. 19 [1b]; PHib 94. 95). Die Personalexekution wird durch behördliche Intervention eingeleitet u. besteht in öffentlicher Schuldhaft (Lewald 44). – Auch noch unter der röm. Herrschaft tritt uns weithin in Ägypten die Schuldhaft im δεσμωτήριον, im πρακτόρειον oder auch in der φυλακή entgegen. Schuldhaft wegen privater Ansprüche war in der ptolemäischen Zeit verboten, zumindest aber stark eingeschränkt. In der Praxis kam sie aber auch für private Forderungen bis in die röm. Zeit vor, so zB. in BGU 1138 (19/18 vC.) u. POxy 2, 259 (23 nC.); weitere Papyri s. bei Mitteis-Wilcken 2, 2, 100f. – Ziel des bekannten Edikts des Ti. Iulius Alexander (Bruns, Fontes 1, 243; Mitteis-Wilcken 2, 2, 102) wird die Einschränkung der Personalexekution u. die Einführung der cessio bonorum in Ägypten gewesen sein. Zur Bedeutung u. zum Inhalt dieses Edikts vgl. Weiss 521; Lewald 44; Mitteis-Wilcken 2, 1, 44. Zu erwähnen ist noch, daß der Personalexekution im fiskalischen Interesse durch ein Dekret des Ptolemaios VIII Euergetes II verschiedene Klassen (zB. die βασιλικοὶ γεωργοί) entzogen sind (PTeb 5, 221ff). Im Gegensatz zu dieser großen Zahl von Quellen sowohl aus dem ptolemäischen als auch dem röm. Ägypten fehlen uns für die öffentliche Schuldhaft in Rom sichere Belege. Im Zuge der zivilprozessualen Personalvollstreckung kam es zur privaten Einkerkerung mit behördlicher Genehmigung (s. u. Sp. 335).

3. Gemeindeschulden. Die quästorische Exekution bei den Gemeindeschuldnern dürfte ähnlich erfolgt sein wie bei den Privatschuldnern die manus iniectio nach dem Zwölftafelgesetz. Jedoch kam die Milderung, insbeson-

dere die gesetzliche Hinausschiebung des Freiheitsverlustes, die das Zwölftafelrecht dem zahlungsunfähigen Privatschuldner gewährt, dem öffentlichen Schuldner nicht zugute. Man kann aber annehmen, daß die Personalexekution für öffentliche Schulden sehr selten erfolgte. Das Verfahren gestaltete sich etwas umständlich, da in jedem Fall die Intervention des Konsuls erforderlich war, um das Verfahren vollständig (bis zum Verkauf des Schuldners in die Sklaverei) durchführen zu können. Denn weder Quästor noch Censor waren mit dem Recht der prensio ausgestattet. Aus diesem Grunde dürfte die Personalexekution schon früh außer Übung gekommen sein (vgl. dazu Mommsen, StR 1, 178; 2, 1, 109. 550).

f. Strafhaft. 1. Griechisch. Der Ansicht, daß G. als Strafe mit wenigen Ausnahmen weder bei den Römern noch bei den anderen Kulturvölkern der Antike begegnet (Mommsen, StrR 299), kann in dieser allgemeinen Formulierung aufgrund der unten angeführten Belege nicht beigepflichtet werden. Sicherlich ist uns aus der Zeit der röm. Republik kein Strafgesetz bekannt, das G. als ordentliche Strafe androht. Ebensowenig findet sich eine ausdrückliche Verurteilung zu einer Gefängnisstrafe. Trotzdem finden sich in den Quellen verschiedenste Anhaltspunkte, die auf eine tatsächliche Anwendung der Strafhaft hinweisen. Gewiß tritt in der Antike die Freiheitsstrafe, verglichen mit der Gegenwart, zurück. Das dürfte vor allem mit dem Bedeutungswandel der Freiheitsstrafe zusammenhängen. Bedeutete doch ursprünglich Entzug der Freiheit als Strafe Ausschluß aus dem Verband der Geschlechtsgenossen, später aus dem Staatsverbande (Kohler-Wenger 280). – Einkerkerung als selbständige Strafe findet sich im altorientalischen u. hellenistischen Strafrecht. Es gibt allerdings Autoren, die sie überhaupt leugnen (Mühl 55). Auch im griechischen Rechtskreis weisen einige Beispiele auf eine Strafhaft hin; so im attischen Recht bei Plat. apol. 37c; Dem. or. 24, 132. Gefängnis von fünf Tagen u. fünf Nächten konnte als Zusatzstrafe vom Gerichtshof, also in zweiter Instanz, verhängt werden, wenn über eine Diebstahlsklage zu entscheiden war (Dem. or. 24, 105. 114). Zur Gefängnisstrafe im attischen Strafrecht vgl. Ruschenbusch 13. 27/9. Diesen spärlichen Belegen für das Institut der Freiheitsstrafe im attischen Recht steht sehr eindrucksvoll die Rechtsordnung der platonischen Nomoi gegenüber, in der für eine Auswahl von Delikten genau fixierte Freiheitsstrafen vorgesehen sind (leg. 9, 880 b/d). Da nach Ansicht fast aller Gelehrten Platons Nomoi stark von der positiven Gesetzgebung beeinflußt u. demnach in erster Linie eine Fundgrube für das griech. Recht sind, kann aufgrund der Erwähnung in den Nomoi auf die Existenz der Freiheitsstrafe in der positiven Gesetzgebung geschlossen werden; vgl. Knoch 22/5. Auch im ptolemäischen Recht war die Gefängnisstrafe in Übung (Kohler-Wenger 69). In PRev Laws 49, 23 scheint Haft als Strafe vorzuliegen (Taubenschlag 74).

2. Römisch. Für das röm. Recht ist einmal die schon oben erwähnte Livius-Stelle (24, 45) zu nennen, wo Gefangene zu gelinder Haft bei Städten untergebracht werden. Hier ist sehr deutlich der Strafzweck der Haft zu erkennen. Ein weiteres Zeugnis für die Praxis, Verbrecher in den italischen Landstädten zur Strafe einzusperren, ist der Vorschlag Cäsars, im catilinarischen Prozeß mit den Genossen Catilinas so zu verfahren (Sall. Catil. 51, 43; 52, 14: in vinculis [custodiis] habendos per municipia; vgl. auch Tac. hist. 1, 88). – Tatsächlich konnte es auch zu einer Gefängnisstrafe kommen, wenn Personen in Untersuchungshaft genommen wurden, die Untersuchung aber abgebrochen wurde u. diese ohne Verurteilung im Kerker bleiben mußten (Liv. 39, 18, 3: in vinculis relinquitur; Val. Max. 6, 1, 10). Gellius (3, 3, 15) berichtet, daß der röm. Dichter Naevius wegen seiner kritischen u. freimütigen Äußerungen gegen die ersten Männer im Staate (Scipionen u. Meteller) mit Gefängnis bestraft wurde (vgl. E. V. Marmorale, Naevius Poeta[2] [Firenze 1959] 88/91). In diesem Zusammenhange ist darauf hinzuweisen, daß es bei Beurteilung einer Quellenstelle irreführend sein kann, allein auf die für einen bestimmten Vorgang verwendete Bezeichnung zu sehen. So wird gelegentlich Untersuchungshaft als poena carceris bezeichnet, obwohl der Strafzweck vollkommen fehlt (Ulp.: Dig. 48, 3, 3; Cod. Iust. 9, 4, 2). Besondere Schwierigkeiten bereitet jenen Autoren, die die Existenz einer Strafhaft für die Zeit der Republik verneinen, eine Stelle in der Sententia Minuciorum (Bruns, Fontes 1, 403, 42/4), die bei Aufhebung von Strafurteilen auch die Befreiung jener miteinbezieht, die in vinculis ob eas res waren. Hier kann es sich nur entweder um

unvollstreckte Todesstrafen oder um echte Strafhaft handeln (vgl. Mayer-Maly 2204). – In den Quellen finden sich viele Beispiele, wo es faktisch zu einer Strafhaft kam, weil die Vollstreckung von Todesurteilen mit Zustimmung des Senats hinausgeschoben wurde. In dieser Praxis drückte sich eine Unzufriedenheit mit dem bestehenden Strafsystem aus. Das Entweder-Oder zwischen Tod u. Straflosigkeit wurde als unerträglich empfunden. Ließ man früher die Verurteilten in außerrömisches Gebiet entweichen (Liv. 3, 29, 7. 58, 10; 25, 2, 9; 43, 16, 15), so kam es jetzt zur Umwandlung der Todesstrafe in lebenslange Haft (vgl. dazu Levy 2, 334). In den Beratungen über Cäsars Antrag im Catilinarierprozeß wird uns ein solches Vorgehen überliefert (Cic. Catil. 4, 7; Sall. Catil. 51f). Ein anderer Fall ist bei Val. Max. 6, 3, 3 (... aeternis vinculis puniendum [senatus] censuit) bezeugt, wo die Todesstrafe, verhängt wegen Selbstverstümmelung zur Vermeidung des Wehrdienstes im Bundesgenossenkrieg, in Strafhaft umgewandelt wird. Sehr anschaulich schildert der Dichter Lukrez (3, 1014/7) die verschiedenen Arten der Strafen, die zu seiner Zeit gebräuchlich waren. Neben Sturz vom Felsen, Geißel, Henker usw. nennt er auch den Kerker (vgl. Cic. rep. 3, 34). – Für die Zeit des Prinzipats kann festgestellt werden, daß die Freiheitsstrafe zwar nominell ausgeschlossen war, faktisch aber immer wieder vorkam. Bei Tac. ann. 6, 3 erfahren wir, daß unter Tiberius eine Umwandlung eines auf Deportation lautenden u. bereits ausgeführten Strafurteils in stadtrömische Haft vorgekommen ist. Unter Caligula wird Ehebruch mit Haft (oneratus catenis) bestraft (Tac. hist. 1, 48). Die Kaiserzeit kennt Haft mit eindeutigem Strafzweck. Die vincula publica werden in die Ordnung des Strafvollzugs eingefügt (Call.: Dig. 48, 19, 7: [poenae sunt ...] veluti fustium, admonitio: flagellorum, castigatio: vinculorum, verberatio). Eindeutig dominiert der Strafzweck der Haft bei Paul. sent. 5, 17, 2: Mediocrium autem delictorum poenae sunt metallum, ludus, deportatio: minimae relegatio, exilium, opus publicum, vincula (vgl. dazu Mayer-Maly 2205). Gegen hartnäckige Weissager werden bei Paul. sent. 5, 21, 1 neben deportatio u. relegatio vincula publica als Strafe angeführt. Gefängnisstrafe wurde sowohl über Freie als auch über Sklaven verhängt.

a. Freie. Daß in der Praxis auch Freie zu lebenslanger Haft verurteilt wurden, zeigen die Anordnungen der Kaiser, die immer wieder diese Praxis verboten haben (Call.: Dig. 48, 19, 35; zu dieser Stelle vgl. Wenger 359f). Aus Ulp.: Dig. 48, 19, 8, 9 u. Cod. Iust. 9, 47, 6 geht hervor, daß die kaiserlichen Anordnungen wenig Erfolg hatten u. neue Verbote erforderlich waren. Im Gegensatz dazu spricht Call.: Dig. 48, 19, 28, 14 von Verurteilung zu lebenslanger Haft auch bei Freien. Eindeutig ist die Verhängung von vincula temporalia für Freie in der Kaiserzeit. Die Verurteilung dazu erfolgte für geringfügige Vergehen (Ulp.: Dig. 11, 5, 1, 4; Scaev.: Dig. 47, 10, 38; Lact. mort. 22 [CSEL 27, 198]).

β. Sklaven. Wie einem Reskript des Alexander Severus (Cod. Iust. 9, 47, 10) zu entnehmen ist, war lebenslange Gefängnisstrafe für Sklaven rechtlich ohne Zweifel zulässig. Die Mißbilligung der vincula perpetua für Sklaven in Cod. Iust. 9, 47, 6 dürfte nur von moralischer Bedeutung sein. Genauso wie die Freien konnten auch Sklaven zu vincula temporalia verurteilt werden (Ulp.: Dig. 48, 19, 8, 13; Papin.: Dig. 48, 19, 33; Gaius inst. 1, 13). In der Regel begegnen für Sklaven aber vincula privata. Vincula publica bilden die Ausnahmen, etwa bei Verweigerung der Rücknahme durch den dominus (Macer: Dig. 48, 19, 10 pr.). Nach dem Bankgesetz von Mylasa wird ein Sklave bei Verstoß gegen dieses Gesetz mit Geißelung u. sechsmonatiger Haft bestraft; Freie hingegen haben nur eine Geldstrafe zu zahlen (Ditt. Or. 515, 29f). Die pergamenische Astynomenordnung (Ditt. Or. 483, 167f) setzt für die Verunreinigung einer öffentlichen Quelle für den Sklaven, wenn er ohne Auftrag seines Herrn gehandelt hat, u.a. zehntägige G. im Block (ξύλον) fest (vgl. dazu Taubenschlag 78). – Zur öffentlichen Strafhaft im allgemeinen sei noch angemerkt, daß die Zwangsarbeit die Haft einschließt (Call.: Dig. 48, 19, 28, 14). Sie wird, besonders in ihren beiden minderen Graden, der öffentlichen Arbeit auf Lebenszeit u. derjenigen auf Zeit, sehr oft als vincula publica bezeichnet (Ulp.: Dig. 11, 5, 1, 4) oder nur als vincula schlechthin (Call.: Dig. 48, 19, 7; Ulp.: Dig. 48, 19, 8, 13; Papin.: Dig. 48, 19, 33). Vor allem bei Verurteilung auf kürzere Zeit wird die Freiheitsstrafe mehr hervorgetreten sein als die Zwangsarbeit (Mommsen, StrR 952).

g. Verwahrung vor der Vollstreckung der Todesstrafe (Exekutionshaft). Überall im antiken Mittelmeerraum findet sich die Einrich-

tung, daß Verurteilte bis zur Vollstreckung der Todesstrafe im Kerker festgehalten werden. Ungenau wird diese Art der Haft als Exekutionshaft (Mommsen, StrR 961) bezeichnet. Das bekannteste uns überlieferte Beispiel aus Athen ist der Aufenthalt des Sokrates im Kerker, bis ihm der Giftbecher verabreicht wurde (Plat. Crito u. Phaedo). – Hat sich der Verurteilte in Rom vor der Urteilsfällung auf freiem Fuß befunden, so konnte er nach Fällung des Urteils gebunden (Horatierlegende: Liv. 1, 24 u. Dion. Hal. ant. 3, 18; Dio Cass. 58, 3) u. bis zur Vollziehung des Urteils in den Kerker geworfen werden (Cic. inv. 2, 50; Cic. Verr. 5, 45). In der republikanischen Zeit dürfte diese Haft, wie aus der Horatierlegende hervorgeht, erst nach Rechtskraft des Todesurteiles zulässig gewesen sein. Hingegen ist sie unter dem Prinzipat schon nach Verurteilung in erster Instanz (seit Gaius ist Appellation an den Kaiser im Sinne eines Instanzenzuges möglich) vorgeschrieben (Ulp.: Dig. 28, 3, 6, 7; Call.: Dig. 48, 19, 27, 2; Cod. Theod. 11, 30, 2 = Cod. Iust. 7, 62, 12). Nach einem Reskript der Kaiser Diokletian u. Maximian (Cod. Iust. 7, 62, 6, 3) genügt auch die Stellung von Bürgen. – Venul.: Dig. 48, 3, 5 u. Scaev.: Dig. 48, 4, 4 pr. zufolge ist bereits nach dem Geständnis die Verhaftung erfolgt. Besonders während der Kaiserzeit dürfte der carcer häufig für diese Art der Haft gedient haben. Claudius soll nach Antritt der Regierung die wegen Majestätsverbrechen Verurteilten freigelassen haben, die übrigen ließ er hinrichten, um so in den überfüllten Kerkern Ordnung zu schaffen (Dio Cass. 60, 4). Noch in der späten Kaiserzeit wird die Verwendung des carcer in diesem Sinne von Amm. Marc. 28, 1, 57 überliefert. In vielen Fällen wurde diese Haft durch Unterlassung der Vollstreckung in Strafhaft umgewandelt (o. Sp. 330f).

h. Kriegsgefangenschaft. Bei der Vielzahl der Kriege, die im Altertum geführt wurden, begegnet die Kriegs-G. (captivitas) als Form der Freiheitsbeschränkung sehr häufig. Es kam sogar häufig vor, daß ganze Völker in die G. abgeführt wurden (zB. 2 Reg. 15, 29; 24, 13; Pritchard, T. 284; Herodt. 6, 119; A. van den Born, Art. Exil: H. Haag, Bibel-Lexikon² [1968] 453/5; H. Volkmann, Die Massenversklavung der Einwohner eroberter Städte in hellenistisch-römischer Zeit = AbhMainz 1961, 3). Wenn ein Gefangener in die Hand eines fremden Volkes fiel, das mit seinem Staat in keiner Beziehung stand oder sich im Kriegszustand befand, wurde er mit der Ergreifung servus hostium (Gaius inst. 1, 129; Ulp. tit. 10, 4 [Riccobono, Fontes 2, 273]; Inst. Iust. 1, 12, 5). So führt auch noch Justinian (Inst. Iust. 1, 3, 4) die captivitas als Entstehungsgrund der Unfreiheit an: (servi) fiunt aut iure gentium, id est ex captivitate . . . Dies gilt nach dem ius gentium für alle Völker, auch für den Römer, der ohne Klientel- oder Bündnisschutz im Krieg oder Frieden von einem Ausländer ergriffen wird. Kehrt der Gefangene in die Heimat zurück, kommt ihm in der Regel das ius postliminii zugute (dazu vgl. H. Kreller, Art. Postliminium: PW 22, 1 [1953] 863/73 mit ausführlicher Zusammenstellung der Literatur). Diese Regelung trifft auch für den captivus redemptus zu. Ursprünglich war der redemptus frei. Im späteren römischen Recht werden die Wirkungen des ius postliminii im Falle des Rückkaufes aus der G. so lange hinausgeschoben, bis er dem redemptor den Kaufpreis zurückerstattet hat (Cod. Iust. 8, 50, 17 pr.; vgl. grundlegend zum captivus redemptus: Levy, Captivus). Die Erscheinung, daß der redemptus vorerst in das Eigentum des redemptor kommt, bis er das Lösegeld zurückgezahlt hat, kennt auch das attische Recht (Dem. or. 53, 11); für das hellenist. Recht vgl. zu dieser Frage M. Rostovtzeff, The social and economic history of the Hellenistic world (Oxford 1941); zu den Auswirkungen der captivitas auf das Eherecht vgl. Kaser, Privatrecht 1², 325 u. 2, 119.

II. Private Haft. Privathaft (carcer privatus, vincula privata) begegnete bereits bei der libera custodia (s. o. Sp. 326). Besonders Personen besserer Stände wurden auf Anordnung des Magistrats in einem Privathaus festgehalten. Praktisch wird auch die auf Anordnung des Magistrats erfolgte Privathaft im Zusammenhang mit der magistratisch zugelassenen Stellungsbürgschaft (Ulp.: Dig. 48, 3, 1) vorgekommen sein (Mommsen, StrR 331_2). Als Beispiel vgl. Suet. Vit. 2, wo die von einem Bruder übernommene Privathaft als Bürgenstellung erscheint. Seit den Bürgerkriegen kam es häufig vor, daß Freie willkürlich u. eigenmächtig im ergastulum festgehalten wurden. Diese widerrechtliche Praxis war anscheinend so verbreitet, daß sich Augustus u. Tiberius gezwungen sahen, dagegen einzuschreiten (Suet. Aug. 32 u. Tib. 8; Hist. Aug. v. Hadr. 18, 10). – Als die wichtigste

Erscheinungsform der Privathaft ist jedoch die private Schuld- u. Strafhaft zu bezeichnen.

a. Schuldhaft u. Vollstreckung im Zivilprozeß. 1. Schuldhaft. Die private Schuldhaft begegnet in der gesamten Antike. Zum Teil tritt sie in der viel härteren u. bisweilen älteren Form der Schuldknechtschaft auf. So wird von ihrer Existenz in Athen bis zu ihrer Aufhebung durch Solon berichtet (Aristot. Ath. 2, 2; 6, 1; 9, 1; Diod. Sic. 1, 79, 4; Plut. Sol. 13; vitand. aer. al. 4, 828 F). Für Staatsschuldner war allerdings weiterhin Schuldknechtschaft möglich (Diod. Sic. 10, 30). Eine weitere Einschränkung erfuhr die Aufhebung der Schuldknechtschaft dadurch, daß ein aus der G. in der Fremde losgekaufter Bürger Sklave seines Befreiers wurde, wenn er nicht in einer bestimmten Frist das Lösegeld zurückzahlen konnte (Dem. or. 53, 11; vgl. o. Sp. 334). Das Gesetz zur Aufhebung der Schuldknechtschaft soll Solon einer glaubhaften Überlieferung zufolge (Diod. Sic. 1, 79, 4) von Ägypten übernommen haben. Dort hat schon Pharao Bokchoris (gest. 713/2) das Verbot der Schuldknechtschaft ausgesprochen (Diod. Sic. 1, 79, 3). – Wie in Griechenland so galt auch in Ägypten der Grundsatz, daß die Schuldhaft nur im öffentlichen Schuldgefängnis vollstreckt werden darf. Nur bezüglich einer Personenklasse, der Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς (zum Begriff vgl. A. Bouché-Leclercq, Histoire des Lagides 4 [Bruxelles 1903/7 bzw. 1963] 36/43), dürfte private Duktion zulässig gewesen sein, wenn einer vollstreckbaren Vertragsurkunde die ἀγώγιμος-Klausel beigefügt wurde. Dies konnte sogar zur privaten Schuldknechtschaft führen. Urkunden mit dieser Klausel finden sich bereits in ptolemäischer Zeit; näheres darüber vgl. Mitteis-Wilcken 2, 1, 46; Lewald 7/13 u. 63/74. – Im Gegensatz zu Griechenland u. Ägypten wurde in Rom die Schuldhaft grundsätzlich im carcer privatus vollzogen. Auch hier begegnet die Freiheitsbeschränkung wegen Schulden sehr oft in Form der Schuldknechtschaft. Zur Schuldhaft konnte es kommen aufgrund des vielumstrittenen nexum ohne Prozeß u. Urteil u. im Zuge der Vollstreckung im Zivilprozeß, u. zwar bei der Personalvollstreckung. Den Quellen des nexum (Lex XII tab. 6, 1; Varro l.l. 7, 105; Fest. s. v. nexum [162 Lindsay]; Berichte aus Livius u. Dionysios v. Halikarnass zusammengestellt bei Kleineidam 47/75) ist zur Frage der unmittelbaren Vollstreckbarkeit nichts Sicheres zu entnehmen; vgl. Kaser, Ius 118/22. 129f. Zur rechtlichen Gestalt des nexum vgl. ebd. 233/50. Überdies dürfte das nexum aus der Praxis schon früh verschwunden sein.

2. Vollstreckung im Zivilprozeß. Vgl. Kaser, Zivilprozeßrecht. Die ursprünglichen Folgen der Personalexekution nach dem Zwölftafelrecht (3), Verkauf des Schuldners in die Sklaverei oder dessen Tötung, wurden in der Praxis schon sehr bald in der Weise geändert, daß der ungelöste Schuldner beim Gläubiger als Schuldknecht die Schuld abarbeitete (Liv. 2, 23, 6; Dion. Hal. ant. 6, 58f. 79; für die spätere Zeit vgl. PsQuint. decl. 311: lex dicit: addictus donec solverit serviat). Darauf dürfte sich auch die Lex Poetelia (um 326 vC.) beziehen (Liv. 8, 28, 8; Varro l.l. 7, 105; Cic. rep. 2, 59). Sie trug zur Besserung der Lage der Schuldknechte insofern bei, als sie die Fesselung für andere Personen als solche, die sich strafbar gemacht hatten, verbot. Dazu bes. Liv. 8, 28, 8: ne quis, nisi qui noxam meruisset, donec poenam lueret, in compedibus aut nervo teneretur. Zur Bedeutung dieser Stelle vgl. Kaser, Ius 247/50 u. Kunkel 105_{386}. Die Schuldknechtschaft dürfte noch in klassischer Zeit vorgekommen sein, weil zu dieser Zeit immer noch trotz Vermögensexekution Personalexekution in Übung war. – In der nachklassischen Periode besteht die Personalexekution mit dem wichtigen Unterschied fort, daß keine private Eigenmacht des Vollstreckungsgläubigers zugelassen wird (Bedeutungswandel der manus iniectio, vgl. Kaser, Zivilprozeßrecht 511_2). Die Durchführung der Personalexekution erfolgt jetzt durch Einsperrung im öffentlichen Kerker. Der private Schuldkerker ist verboten (Cod. Iust. 9, 5, 1). Trotzdem wird gerade in dieser Zeit die Personalexekution mit aller Härte durchgeführt. – Ergänzend sei noch auf die häufig mißbräuchliche Verwendung der privaten Schuldhaft hingewiesen. So findet sich in Ägypten trotz des Verbotes der privaten Schuldhaft private eigenmächtige Zwangsvollstreckung im eigenen Schuldgefängnis des Gläubigers (PCair 67005; PLips 244 [Mitteis-Wilcken 2, 2, 71]). Auf den Bestand solcher Privatkerker weisen die ausdrücklichen Verbote derselben in der späten Kaiserzeit hin (Cod. Theod. 9, 11, 1; Cod. Iust. 9, 5, 1. 2). Ebenso bezeichnen die Digesten (Call.: Dig. 4, 6, 9; 48, 19, 28, 7) die Praxis, daß ein mächtigerer Mann (potentior) einen Schwächeren seiner

Forderungen wegen, indem er sich der Selbsthilfe bedient, in den carcer privatus wirft, als Mißbrauch.

b. Strafhaft. 1. Freie. Die Hinweise der Quellen auf Strafhaft Freier sind äußerst dürftig. Anhaltspunkte dafür ergeben sich aus dem privaten Kapitalverfahren des Zwölftafelrechtes. Ein wichtiges Zeugnis für ein iudicium privatum findet sich in der Rede ‚De decem hominibus' des Cato maior gegen Q. Minucius Thermus (frg. 7, 59 Malcovati aus Gell. 13, 25, 12). Ziel des privaten Kapitalprozesses des Zwölftafelgesetzes ist die Auslieferung des Übeltäters an den racheberechtigten Ankläger (Kunkel 103). Für den Sonderfall des fur manifestus vgl. Gell. 11, 18, 8. Daß das System der Privatrache mit der Auslieferung des verurteilten Täters noch zZt. Catos praktiziert wurde, zeigt Liv. 23, 14, 2f, wo er über Notmaßnahmen nach der Niederlage in der Schlacht bei Cannae berichtet. Diesem Bericht zufolge muß es eine beträchtliche Zahl von privaten Strafhäftlingen (qui capitalem fraudem ausi in vinculis erant) gegeben haben; vgl. auch den Bericht bei Val. Max. 7, 6, 1. Mommsen (StrR 328_3) ist hingegen der Ansicht, daß es sich bei obigen Gefangenen um solche in öffentlicher Untersuchungs- oder Vollstreckungshaft gehandelt habe; vgl. auch Strachan-Davidson 1, 165. Nähere Erörterung von Liv. 23, 14, 2f u. Val. Max. 7, 6, 1 bei Kunkel 104f. Das private Kapitalverfahren findet sich bis tief in das zweite vorchristl. Jh. Erst im Zusammenhang mit der augusteischen Prozeßgesetzgebung dürfte es förmlich abgeschafft worden sein (Kunkel 132). – Private Strafhaft für Freie ist uns noch aus der späten Kaiserzeit (319 nC.) bezeugt. Es wurden Freie zur Strafe in einem privaten ergastulum festgehalten (Cod. Theod. 9, 40, 3).

2. Sklaven. Häufig kommt die private Freiheitsentziehung als Strafe bei Sklaven vor; ‚vincula privata' bedeutet fast immer Bestrafung von Sklaven. Denn bei privater Inhaftierung von Freien war Fesselung verboten. Aufgrund seiner Autonomie konnte der pater familias (Mommsen, StrR 23) vincula privata anordnen. Gegen eine mißbräuchliche Anwendung wird zuerst sakralrechtlich, dann censorisch, endlich aufgrund von Kaiserrecht eingeschritten (vgl. M. Kaser, Zur Kriminalgerichtsbarkeit gegen Sklaven: StudDocHistIur 6 [1940] 357). Der mit vincula bestrafte Sklave wurde in das ergastulum gesperrt. In diesen Kerker kamen auch jene Sklaven, die ein Verbrechen begangen hatten, das nach dem Gesetz mit einer anderen als einer Kapitalstrafe bedroht war (vgl. Macer: Dig. 48, 19, 10 pr.). Nach dem Schuldspruch im Cognitionsverfahren u. nach magistratischer Züchtigung konnte der Sklave seinem Herrn sub poena vinculorum zurückgegeben werden. Die poena wird sodann vom Herrn vollzogen. Dieses Verfahren spart dem Staat Kosten u. der dominus behält die Arbeitskraft des Bestraften (vgl. Kaser aO. 361). Das Verfahren ‚sub poena vinculorum domino reddi' dürfte erst der strafprozessualen cognitio, 2. Jh. nC., entstammen (ebd. 362). Die Texte, die davon handeln, stammen alle aus spätantiker Zeit; vgl. Ulp.: Dig. 21, 1, 17, 19; Paul.: Dig. 48, 19, 38, 4; Paul. sent. 5, 4, 22; 5, 18, 1; Cod. Iust. 9, 47, 10; s. auch Th. Mayer-Maly, Servum sub poena vinculorum domino reddere: StudDocHistIur 23 (1957) 323/34.

III. Tempelhaft (Asylwesen). Papyrusfunde aus Ägypten berichten uns von Tempelhäftlingen (Sethe 92f; Delekat 81), doch hat diese κατοχή sehr verschiedenartige Deutungen gefunden. U. Wilcken (Urkunden der Ptolemäerzeit 1 [1935] 55) prägte den Begriff der Gotteshaft, indem er annahm, daß der κάτοχος durch Traumbefehl des Gottes an das Heiligtum gebunden u. so durch seelischen Zwang festgehalten wird; v. Woess (157f) neigte mehr zu einer Auslegung im Sinne von Asylie, andere dachten an Besessenheit oder aber erste Anfänge mönchischer Lebensform. Wie weit man von einer Tempelhaft im technischen Sinn sprechen kann, bleibt dahingestellt, da die Betreffenden zT. im Tempeldienst verwendet wurden (s. v. Woess; Delekat, mit Quellenangaben). Die Auswirkungen der Asylie als Freiheitsbeschränkung bestanden vor allem darin, daß die Asylsuchenden den Schutzort nicht verlassen konnten, ohne für ihre Freiheit oder ihr Leben fürchten zu müssen (s. dazu ausführlich L. Wenger, Art. Asylrecht: o. Bd. 1, 836/44). Unter Valentinian, Theodosius u. Arcadius wurde iJ. 386 verfügt, daß diejenigen, die bei den Statuen der Kaiser Zuflucht nahmen, nicht vor Ablauf von zehn Tagen von dort entfernt werden noch sich entfernen dürften, damit ihre Berechtigung, Schutz zu suchen, überprüft werde (Cod. Theod. 9, 44, 1). – Im Bereich des jüd. Rechts gab es Asylstädte (Dtn. 4, 41/3; 19, 1/3; Num. 35, 9/34; Jos. 20, 1/9), in die jedermann, auch der Fremde, flüchten

konnte, der ungewollt einen Menschen getötet hatte (vgl. Bulmerincq 17/29).

IV. Übertragener Gebrauch in Judentum, Hellenismus u. Gnosis. a. Judentum. Im atl. Strafrecht gab es keine Gefängnisstrafe als Rechtsinstitut, sondern nur Gefangensetzungen ad hoc, zB. bei unliebsamen Propheten (2 Chron. 16, 10; 18, 26; Jer. 32, 2ff). Wenn im AT von šbh bzw. glh die Rede ist, so ist primär an die Verschleppung im Kriege gefangener Bevölkerung gedacht. Daher spielen beide termini in den Berichten über die babylonische G. eine Rolle (2 Reg. 24, 14; Jer. 30, 10). Die G. des einzelnen wird auch zum Typus der Hilfsbedürftigkeit vor Gott (Ps. 79, 11 u.ö.); die G. Zions, eigentlich Bild für das Exil, ist sowohl Grundgeschick des Volkes, das Gott wenden wird (Ps. 125, 1 LXX), als auch Vorbild des endzeitlichen Gerichtes über das sündige Jerusalem (Lc. 21, 24). Ganz dinglich gemeint ist die Hoffnung auf Errettung aus der Exils-G., die in Jer. 30, 10; Jes. 43, 5 genährt wird. Bei dieser Hoffnung ist die einstige Rettung aus Ägypten Vorbild (vgl. G. v. Rad, Theologie des AT 2[5] [1968] 256f zu Deuterojesaja). Im rabbinischen Schrifttum sind die Ereignisse des Auszugs aus Ägypten u. der Wüstenwanderung Prototyp für die endzeitliche Erlösung (Strack-B. 1, 85/8). Dabei ist vorausgesetzt, daß Israel in der Gegenwart in der G. (sc. Roms) lebt (bPesaḥim 67b); Rom kann deshalb als Babylon chiffriert werden (vgl. Strack-B. 3, 816). Bei Philo ist Ägypten Symbol für das gottlose Leben, aus dem Gott die Seele rettete (post. Cain. 156), oder für die Welt als Sphäre des Körpers u. der fleischlichen Leidenschaften (A. Adam, Die Psalmen des Thomas u. das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis = ZNW Beih. 24 [1959] 56/8). Hier ist der Sprachgebrauch vorstrukturiert, der dann in gnostischen Texten begegnet.

b. Hellenismus u. Kaiserzeit. In die gnostische Vorstellungswelt führt über den Hellenismus auch eine griech. Linie. Faktisch ist von dem Geschick des Göttlichen in der Welt die Rede, wenn Pentheus die Anhänger des Dionysos gefangensetzt, um so die dionysische Raserei zu beenden, u. wenn in einem Wunder die Fesseln gelöst u. die Türen geöffnet werden (Eur. Bacch. 443/8; dies u. das folgende nach O. Weinreich, Gebet u. Wunder: Genethliakon, Festschr. W. Schmid [1929] 282/98). Das gleiche widerfährt noch wunderbarer dem als lydischer Fremdling erscheinenden Dionysos (Bacch. 576/614). Pacuvius wie auch Ovid berichten Befreiung aus der G. von dem Dionysos-Begleiter Akoites (Serv. auct. Aen. 4, 469; Ovid. met. 3, 692/700). In den Dionysiaca des Nonnos zerbrechen die Bakchen u. Dionysos die Fesseln, die Pentheus ihnen anlegen ließ, u. die Türen öffnen sich von selbst (45, 273/85). Der Topos bleibt lebendig. Apollonios v. Tyana vermag Fesseln u. Gefängnis zu sprengen (Philostr. v. Apollon. 7, 38; 8, 30). Artapanos berichtet, daß Moses vom Pharao eingesperrt worden sei, nachts aber die Türen des Gefängnisses sich αὐτομάτως (ein immer wiederkehrendes Kennwort dieser Erzählungen) geöffnet hätten (Euseb. praep. ev. 9, 27, 23 [GCS 43, 1, 522, 18f]). In all diesen Zeugnissen ist ein Gott, ein göttlicher Mensch oder ein von Gott Besessener das Objekt von Nachstellungen feindlich Gesinnter u. wird auf wunderbare Weise aus einer G. befreit. Anders ist es in den Zauberpapyri, die jedem die rechten Formeln zur Öffnung von Türen u. Lösung von Fesseln mitteilen wollen (PLeid 25, 20ff; Weinreich aO. 344/6); dabei identifiziert sich der Zaubernde allerdings mit Helios, weil dieser ans Licht führt u. als Herr der Türen des Himmels u. des Hades gilt. Ähnliche Formen der Befreiung aus G. spielen in anderen Zauberpapyri eine wichtige Rolle (ebd. 346/8). – G. ist auch eines der Motive, die im antiken Roman immer wiederkehren. Eine der Stationen, die die gewaltsam getrennten Liebenden durchlaufen, ist regelmäßig das Gefängnis (vgl. R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962] Reg. s. v. Gefängnis). Nach Merkelbach sind eine Reihe von Romanen Mythen u. wirklich ausgeübte Rituale der Isismysterien, die den Weg über Schrecken u. Feindschaft zur Vereinigung mit der Gottheit als mythischen Typos jeden Lebens entfalten, u. die G. hat ursprünglich in einem eigenen Raum im Mysterienhaus stattgefunden (so Merkelbach aO. 106).

c. Gnosis. In der Gnosis ist G. geradezu das Kennzeichen zeitlicher Existenz: das göttliche Licht, der göttliche Geist sind von den Mächten des Chaos, der Finsternis, der Materie gefangen (Hippol. ref. 8, 8: Doketen; Iren. haer. 1, 16, 2 [1, 192 Harvey]: Simonianer; Ginza 547/55 Lidzbarski u.ö.: Mandäer; Theodor bar Konai 131, 2f Pognon; Manich. Psalmbook Ps. 223 [2, 10, 25/9 Allberry]: Manichäer; Apocr. Joh.: BG 55, 9/13 [150f

Till]). Zuweilen heißt das Gefängnis, in das die göttliche Geistsubstanz gesperrt ist, auch Ägypten (Hippol. ref. 5, 7, 41: Naassener; 5, 16, 5: Peraten; Seelenhymnus der Thomasakten: Act. Thom. 109f). Hier lebt die jüd. Überlieferung von der G. in Ägypten fort.

C. Christlich. I. Gefangenschaft im Urchristentum. Das NT setzt die Einrichtung von (römischen) Gefängnissen voraus, in denen die Gefangenen bis zur Verurteilung verwahrt wurden (Mc. 6, 14/29; Act. 4, 3; 12, 3f; 21, 33f). Die G. darin ist nichts Äußerliches oder Zufälliges, sondern ein Phänomen, das zur Existenz hinzugehört. Die Apostelgeschichte berichtet, wie die Gegner des Christentums die Apostel gefangen setzen, um so eine Ausbreitung des Evangeliums zu verhindern. Auch hier geschieht nun, was im hellenistischen Bereich von wunderbarer Befreiung aus G. erzählt wird. Act. 5, 19 öffnet ein Engel den Aposteln nachts die Türen des Gefängnisses. 12, 7/10 weckt nachts ein Engel den gefangenen Petrus; seine Ketten fallen ab, u. automatisch öffnet sich die Gefängnistür. 16, 25f singen Paulus u. Silas im Gefängnis. Plötzlich entsteht ein Erdbeben, die Türen öffnen sich, die Fesseln fallen. Keine Macht kann den Lauf des Evangeliums verhindern, ebenso wie auch keine Macht die dionysische Raserei unterbinden konnte (vgl. Weinreich aO. 309/41; dort auch Erwägungen über einen Einfluß von Euripides auf den Verfasser der Apostelgeschichte). Der Erzählung in Act. 16 ähnelt die Freundschaftsnovelle bei Lucian. Tox. 27/34 (Verzicht der Freunde, eines Philosophen u. eines Arztes, auf die Flucht; Festhalten anderer Gefangener; Bestehen auf Rehabilitierung; Ausdruck der Motive für dieses Verhalten in einer Rede: H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT [1961] 170f). – In ganz anderer Weise wird die G. des Apostels in den Paulinen u. Deuteropaulinen gedeutet. Die G. ist Ausdruck der Treue zum Herrn (Phil. 1, 12/4). Sie offenbart, daß der Apostel Gefangener Jesu Christi ist (Eph. 3, 1; 4, 1; 2 Tim. 1, 8; 2, 9). Das Denken des Menschen wird durch das Evangelium gefangengenommen (2 Cor. 10, 5). Dort, wo sich der Verdienstgedanke mit dieser Theologie verbindet, entsteht ein Märtyrerbewußtsein wie bei Ignatius (Rom. 2, 2; 4, 1). Die leidenschaftliche apokalyptische Hoffnung, daß der Messias bei seiner Ankunft den Gefangenen Befreiung verkündet (Lc. 4, 18), ist hier zurückgedrängt. Der Verdienstgedanke tritt dort wieder hervor, wo für die Endzeit der Fall des großen Babylon erwartet wird (Apc. 14, 8 u.ö.). – Zum Topos der Mit-G. einzelner Mitarbeiter des Paulus wie zur weiteren Übertragung des Sprach- u. Bildgebrauchs s. G. Kittel: ThWb 1, 196f. – Die Auffassung von der G. als einer Situation im Leben der Christen, die beispielhaft ist für das Angewiesensein auf Trost durch Mitmenschen, steht bereits hinter Mt. 25, 36, wo sie in die Gerichtsrede des Menschensohnes projiziert u. als sein eigenes Geschick dargestellt wird; als gutes Werk an ihm selbst gilt schon nach der Intention des Evangelisten u. weiterhin in der christl. Ethik (Hebr. 10, 34; 13, 3) der Besuch der Konfessoren in der Haft (Lucian. Peregr. 12).

II. Gefangenschaft in der Gesetzgebung der christl. Kaiser. Der Übergang des späten röm. Reiches von den heidn. zu den christl. Kaisern vollzog sich in weitgehender Kontinuität. Die wesentlichsten Merkmale christlichen Gedankengutes, die in einigen hier relevanten Gesetzen zum Ausdruck kommen, sind die der caritas u. humanitas (letztere verstanden im Sinn der Bedeutungserweiterung durch das Christentum; zu humanitas vgl. eingehend R. M. Honig, Humanitas u. Rhetorik in spätrömischen Kaisergesetzen [1960], bes. 25/37). Auswirkungen dieses Einflusses sind in der Gesetzgebung besonders seit Ausgang des 4. Jh. bezüglich Behandlung der Gefangenen u. Gefängniszustände zu beobachten. Eindrucksvoll schildert Cassiodor (var. 11, 40 [MG AA 12, 353/5]) die körperlichen u. geistigen Qualen, die die Gefangenen im Kerker zu erleiden haben. Die Kaiser selbst bezeichnen den Aufenthalt im carcer als cruciatus, immensus cruciatus (Cod. Iust. 7, 62, 12; 9, 4, 1, 2; 9, 47, 23). Sie sind bestrebt, die Übelstände zu beheben. Es ergehen Vorschriften über Gefangenenregister u. Trennung der Geschlechter (Cod. Theod. 9, 3, 3 = Cod. Iust. 9, 4, 3). Justinian verfügt schließlich, daß Frauen überhaupt nicht in Gefängnissen, sondern in Klöstern eingesperrt werden sollen (Nov. Iust. 134, 9. 10. 12). Gesetzliche Erleichterungen wie Ernährung mittelloser Gefangener, Bäder, Vorführung der Gefangenen am Sonntag, ne his humanitas clausis per corruptos carcerum custodes negetur, werden angeordnet (Cod. Theod. 9, 3, 7 = Cod. Iust. 1, 4, 9). Weiterhin werden regelmäßige Visitationen der Gefängnisse durch die Bischöfe vorgeschrieben (Cod. Iust. 1, 4, 22; 9, 4, 6). Am Ende des 4. Jh. begegnen häu-

fig Amnestien anläßlich des Osterfestes, die nur aus dem christl. mysterium redemptionis zu verstehen sind (Cod. Theod. 9, 38, 3. 4. 6. 7. 8). Zu ihrer rechtlichen Natur, ihrer Motivation u. Zielsetzung vgl. ausführlich Waldstein 163f. 188/203. 216f. Obwohl unter den christl. Kaisern bei der Personalexekution keine private Eigenmacht zugelassen wird, kommt immer wieder der private Schuldkerker vor. Wie sehr diese Mißbräuche verbreitet waren, zeigen die vielen Belege aus dieser Zeit (PLips 244 [2, 2, 71 Mitteis-Wilcken]; POxy 135, 26; POxy 902, 7). Einen Beweis, wie hartnäckig sich die privaten Kerker gehalten haben, liefern uns die wiederholten Verbote derselben durch die Kaiser. Bereits von Theodosius I wird der carcer privatus in bezug auf Angeklagte unter das Majestätsgesetz gestellt (Cod. Theod. 9, 11, 1). Ungefähr ein Jh. später (486) erließ Kaiser Zeno eine Konstitution gleichen Inhalts (Cod. Iust. 9, 5, 1). Noch Justinian hielt es für notwendig, gegen die Anwendung des privaten Kerkers legislativ unter Androhung scharfer Sanktionen vorzugehen. Bei Verstoß gegen diese Vorschriften wird öffentliche Haft als Strafe verhängt (Cod. Iust. 9, 5, 2). – Zur Frage des carcer privatus vgl. O. Robinson, Private prisons: RevIntDroits 3, 15 (1968) 389/98. Diese Autorin vertritt ebenfalls die Ansicht, daß die Einrichtung privater Kerker weitverbreitet war u. in der späten Kaiserzeit als crimen behandelt wurde. Mit dem Verbot der Einkerkerung im privaten Schuldgefängnis des Gläubigers ist die Schuldexekution aus dem privaten in das öffentliche Recht übergeführt worden. Es erfolgt jetzt Einsperrung nur mehr im öffentlichen Kerker. Hinzuweisen ist ferner auf den Rückkauf von Kriegsgefangenen, der in dieser Periode an Bedeutung gewann u. als ein hervorragendes Werk der Menschlichkeit u. Nächstenliebe angesehen wurde (Zeno 1, 3, 4 [PL 11, 285 B]). Diese christl. Pflicht geht auf die altjüd. ‚Liebeswerke' zurück. Der Loskauf gefangener Israeliten wurde als ‚ein großes Gebot' angesehen (vgl. Strack-B. 4, 1, 572f). Nicht selten wurde zu diesem Zwecke das gesamte Geld einer Kirche verwendet (V. Hil. Arel. 8 [PL 50, 1230]). Greg. M. dial. 3, 1 (135/9 Moricca) berichtet, daß man sich sogar selbst dem Feinde auslieferte, um die Rückkehr der Gefangenen zu erwirken. Dieser Loskauf der Gefangenen wurde als christliche Verpflichtung durch die christl. Kaiser, besonders durch Justinian, auf mannigfache Weise gefördert. So gestattete Justinian vom Verbot des Verkaufes u. der Verpfändung kirchlicher Geräte u. Gewänder eine Ausnahme, wenn damit Gefangene auszulösen waren (Cod. Iust. 1, 2, 21, 2). Weitere Erleichterungen bei der redemptio captivorum s. Cod. Theod. 5, 7, 2 = Cod. Iust. 1, 4, 11; Cod. Iust. 1, 3, 48; 8, 53, 36 pr.; Nov. Iust. 7, 8; 120, 10; 131, 11, 2.

III. Haft als Kirchenstrafe. Kleriker wie Laien wurden zu Buß-, Besserungs- u. Sühnezwecken im engeren Bereich von Kirchen u. Klöstern in Haft gehalten (dazu ausführlich: B. Kober, Gefängnisstrafe gegen Cleriker u. Mönche: TheolQS 59 [1877], bes. 21/74). – Das westgotische Kirchenrecht kennt eine Gefängnisstrafe, die durch Zwangsarbeit verschärft war u. in besonderen Anstalten, nicht in Klöstern, verbüßt wurde. Bezeichnung dafür war ‚ergastulum' (Conc. Toletanum XI cn. 6 [1, 311f Bruns]; vgl. Raban. Maur. poen. 30 [PL 112, 1419f]). Auch war die Einweisung in ein Kloster als Strafe in der westgotischen, fränkischen u. burgundischen Kirche üblich (s. P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken u. Protestanten in Deutschland 4[1869 bzw. 1959] 815; W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts 1² [1960] 253).

IV. Übertragen. Stellvertretend für die zahlreichen Erwähnungen eines übertragenen G.-Begriffes bei christlichen Schriftstellern sei hingewiesen auf die bei Gregor d. Gr. zu findenden verschiedensten Vergleiche, die von der Verfangenheit des Menschen in seinen schlechten Eigenschaften sprechen (so etwa moral. 8, 40; 11, 12f [PL 75, 825. 959f]), auf die Verbindung von in perpetui erroris vincula subicere mit der babylonischen G. des Volkes Israel bei Ambrosius (in Ps. 118 expos. 17, 2 [CSEL 62, 378]), u. auf Salvianus, der gub. 6, 69 (MG AA 1, 1, 78) betont, daß die G. des Körpers leichter zu ertragen u. gefahrloser sei als die G. der Seele.

L. A. Bulmerincq, Das Asylrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung (1853 bzw. 1970) 17/29. – L. Delekat, Katoche, Hierodulie u. Adoptionsfreilassung = Münchner Beitr. z. Papyrusforsch. u. antiken Rechtsgesch. 47 (1964) 81. – K. G. Geib, Geschichte des röm. Kriminalprozesses bis zum Tode Justinians (1842 bzw. 1969) 119. – H. Hitzig, Art. Carcer 1: PW 3, 2 (1899) 1576/81. – C. Hülsen, Art. Carcer 2: PW 3, 2 (1899) 1581f. – M. Kaser, Das altröm. ius (1949) 118/22. 129f. 233/50; Das röm. Privatrecht 1² (1971); 2 (1959); Das röm. Zivilprozeßrecht

(1966). – F. KLEINEIDAM, Die Personalexekution der Zwölftafeln (1904). – W. KNOCH, Die Strafbestimmungen in Platons Nomoi = Klass. Philol. Stud. 23 (1960) 22/5. – J. KOHLER - L. WENGER, Allgemeine Rechtsgeschichte (1914) 69. 280. – F. A. K. KRAUSS, Im Kerker vor u. nach Christus (1895) 39/83. – W. KUNKEL, Untersuchungen zum röm. Kriminalverfahren in vorsullanischer Zeit = AbhMünchen NF 56 (1962) 32. 103/5. 105_{386}. 132. – E. LEVY, Die röm. Kapitalstrafe = SbHeidelberg 1930/31, 5, 17 = Ges. Schriften 2 (1963) 334; Captivus redemptus: BollIstDirRom 55/56 (1951) 70/97 = Ges. Schriften 2, 25/45. – H. LEWALD, Zur Personalexekution im Rechte der Papyri (1910) 7/13. 44. 63/74. – J. H. LIPSIUS, Das attische Recht u. Rechtsverfahren (1905/15 bzw. 1966) 75. 203. 317/38. – D. M. MACDOWELL, Athenian homicide law (Manchester 1963) 130/40. – TH. MAYER-MALY, Art. Vincula: PW 8 A, 2 (1958) 2198/206. – L. MITTEIS, Reichsrecht u. Volksrecht[2] (1935) 445. – M. MÜHL, Untersuchungen zur altorientalischen u. althellenischen Gesetzgebung (1933 bzw. 1963) 55. – D. NÖRR, Die Evangelien des NT u. die sog. hellenist. Rechtskoine: SavZRom 78 (1961) 92/141. – J. PARTSCH, Griechisches Bürgschaftsrecht 1 (1909 bzw. 1966) 301. 379/83. – E. RUSCHENBUSCH, Untersuchungen zur Geschichte des athenischen Strafrechts = Graezist. Abh. 4 (1968) 13. 27/47. – K. SETHE, Sarapis u. die sog. κάτοχοι des Sarapis = AbhGöttingen NF 14, 5 (1913) 71. 92. – J. L. STRACHAN-DAVIDSON, Problems of the Roman criminal law 1 (Oxford 1912) 165. – R. TAUBENSCHLAG, Das Strafrecht im Lichte der Papyri (1916) 65. 74. 78. – W. WALDSTEIN, Untersuchungen zum röm. Begnadigungsrecht (Innsbruck 1964) 163f. 188/203. 216f. – E. WEISS, Griechisches Privatrecht auf rechtsvergleichender Grundlage 1 (1923 bzw. 1965) 495/531. – L. WENGER, Vinctus: SavZRom 61 (1941) 359f. – F. v. WOESS, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit = Münchner Beitr. z. Papyrusforsch. u. antiken Rechtsgesch. 5 (1923) 157.

S. Arbandt - W. Macheiner (B IV. C I: C. Colpe).

Gefräßigkeit.

A. Umfang des Begriffs Gefräßigkeit u. Sprachliches. I. Umfang. Die über G. handelnden Zeugnisse im antiken u. christl. Schrifttum beziehen sich sowohl auf das stoffliche Übermaß im Genusse von Speisen bzw. die übermäßige Gier, mit der diese verzehrt werden (Völlerei, Eßgier), als auch auf das ungeordnete Begehren nach allzu ausgesuchten u. kostspieligen Speisen bzw. deren raffiniert

feine Zubereitung (Feinschmeckerei). In diesem Artikel wird deshalb zweckmäßig von beiden zugleich gehandelt werden. So berücksichtigt Clem. Alex. paed. 2, 1, 12, 1 (GCS 12, 162) in seiner Ethik der Ernährung neben der Völlerei auch die Feinschmeckerei. Er definiert die Feinschmeckerei nach Musonius (99, 13f Hense) als Übermaß im Genuß von ausgesuchten Speisen: ἡ γοῦν ὀψοφαγία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἀμετρία περὶ χρῆσιν ὄψου, die Völlerei, ebenfalls nach Musonius (99, 10f H.), als unmäßiges Genießen von Nahrung: καὶ ἡ γαστριμαργία ἀκρασία περὶ τὴν τροφήν (vgl. die Übernahme dieser Definitionen bei Isid. Pel. ep. 1, 384 [PG 78, 400]; PsNil. vit. cog.: PG 79, 1437/40; Doroth. Gaz. doctr. 15, 161 [SC 92, 450]). Sowohl die Völlerei als auch die Feinschmeckerei werden von Musonius (99, 4 H.) als ‚überaus schändlich' charakterisiert: αἴσχιστον ... γαστριμαργία καὶ ὀψοφαγία ἐστίν; ebenso bezeichnet Clem. Alex. paed. 2, 1, 7, 4 (GCS 12, 158) jede Art ungeordneter Lust bei der Einnahme von Nahrung, gleichviel ob sie in Feinschmeckerei (λιχνεία, ὀψοφαγία) oder Eßgier (λαιμαργία) oder Völlerei (ἀπληστία, ἀδηφαγία) besteht, als eine βλασφημία δυσανάσχετος, bei deren bloßer Nennung man an Parasiten denke, an Lüstlinge des Bauches u. Ebenbilder ihrer Mutter, der tierischen Freßgier.

II. Sprachliches. a. Griechische Termini. 1. Ausdrücke für Völlerei u. Eßgier. Zu nennen sind hier besonders das Nomen γαστριμαργία u. das Adjektiv bzw. Substantiv γαστρίμαργος (Plat. Phaedr. 238 a/b; Aristot. eth. Nic. 3, 13, 1118b 19; Clem. Alex. [s. Wortregister: GCS 39, 304]; bes. häufig in der Mönchsliteratur, so Pallad. hist. Laus. 26. 27. 35. 37. 47 Butler; Nil. spir. mal. 1/2 [PG 79, 1145/8]); das Substantiv γάστρων, -ωνος, Dickbauch (Aristoph. ran. 200), das Substantiv bzw. Adjektiv γάστρις, -ιδος (Aristoph. av. 1604; Thesm. 816; dazu der Komparativ γαστρίστερος bei Plat. Com. frg. 195 [1, 552 Edmonds] u. das Kompositum ὀνόγαστρις, Dickwanst, frg. adesp. 878 [3, 476 E.]) u. das Verb γαστρίζεσθαι (Poseidon.: FGrHist 87 F 10; Philostr. v. Apollon. 5, 23). Ferner ἀπληστία (Sir. 37, 30f [LXX]; Test. XII Rub. 3, 3; Clem. Alex. paed. 2, 1, 7, 4. 11, 4 [GCS 12, 158. 162]), ἄπληστος (Cratin. frg. 103 [1, 56 E.]; Sir. 31, 20 [LXX]), ἀπληστεύεσθαι (ebd. 31, 17; 37, 29) u. πλησμονή (häufig bei Philo [Zeugnisse G. Delling: ThWb 6, 132] u. Joh. Chrys. in Mt. hom. 44, 5; in Joh. hom. 22, 3; in Col. hom. 1, 5; in Hebr. hom. 29, 4 [PG 57, 470; 59, 137f; 62, 306; 63, 207]). Weiterhin ἀδηφαγία u. ἀδηφάγος (Athen. 10, 411 a/412 b, wo mehrere Zitate über die G. des Herakles zusammengestellt sind; Ael. var. hist. 1, 27, der eine Reihe von ἀδηφάγοι anführt; Joh. Chrys. in Gen. hom. 10, 2; in Mt. hom. 70, 3 [PG 53, 84; 58, 659]; ad Theod. laps. 9 [SC 117, 124]); πολυφαγία (Nicol. Dam.: FGrHist 90 F 73; Nil. ep. 2, 90 [PG 79, 241]; Maxim. Conf. cap. carit. 3, 7 [PG 90, 1020]) u. πολυφάγος (Xanthos bei Athen. 10, 415c); παντοφαγία (4 Macc. 1, 27) u. παμφάγος (Alkman frg. 17 Page = 49 Diehl; Clem. Alex. paed. 2, 1, 3, 2 [GCS 12, 155]). Sodann λαιμαργία (ebd. 12, 1 [GCS 12, 162] als μανία περὶ τὸν λαιμόν, ‚Delirium der Kehle', ‚Schlinggier' definiert) u. λαίμαργος (Athen. 10, 412 b/d; Clem. Alex. [s. Wortregister: GCS 39, 536]; Joh. Chrys. in Act. hom. 16, 4 [PG 60, 134]); λαφύκτης, einer der gierig hinunterschlingt (Aristot. eth. Eud. 3, 4, 1232a 16) u. λαφυγμός, das Verschlingen, gierige Essen (Aristoph. nub. 52; komisch als Gottheit personifiziert: Anth. Pal. 6, 305); λαβρότης, die G. (Muson. 100, 3 H.; Clem. Alex. paed. 2, 1, 11, 4 [GCS 12, 162]) u. in derselben Bedeutung λαβροσύνη (komisch als Gottheit personifiziert: Anth. Pal. 6, 305). Schließlich κραιπάλη, zunächst der Weinrausch u. seine Folgen, dann aber auch gelegentlich die Übersättigung, Schlemmerei (so Lc. 21, 34: ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ), u. κραιπαλᾶν, schlemmen (Basil. ieiun. hom. 2, 4 [PG 31, 189]).

2. Ausdrücke für Feinschmeckerei. Unter den hier zu nennenden Ausdrücken begegnen in der Literatur wohl am häufigsten die Termini ὀψοφαγέω, ὀψοφάγος, ὀψοφαγία. Gewisse Bedeutungsnuancierungen, die sich im Gebrauch dieser drei Ausdrücke finden, hängen mit dem Bedeutungswechsel des Wortes ὄψον zusammen. Ὄψον bezeichnet zunächst allgemein die zum Brot gereichte Zukost (Xen. mem. 3, 14, 2), in Homers Gedichten vor allem am Spieß gebratenes Fleisch (Il. 9, 489; Od. 3, 480; 5, 267; 6, 77), später jegliche Art von Zuspeisen (s. zB. das bei Athen. 14, 648f/649a erhaltene lange Verzeichnis von ὄψα des Peripatetikers Klearchos v. Soloi). Da in der hellenist.-röm. Zeit die wertvolleren Fischsorten in den wohlhabenden Kreisen besonders beliebt sind u. als Typus einer feineren Mahlzeit gelten, nimmt das Wort ὄψον allmählich die enge Bedeutung

'Fischkost' an. So läßt Plut. quaest. conv. 4, 4, 2, 667 E/668 A den Polykrates in der Form eines Vergleiches sagen, daß der Fisch den vielen Arten von Zukost den Rang abgelaufen habe u. wegen seiner unübertrefflichen Geschmacksqualität allein u. in besonderer Weise ὄψον genannt werde, wie ja auch unter vielen Dichtern nur der alle anderen überragende Dichter mit diesem Namen geehrt werde (vgl. dieselbe Ausführung bei Athen. 7, 276e/277a u. zu beiden Stellen Dölger, Ichth. 2, 380f; zur Begriffsverengung von ὄψον s. auch A. Hug, Art. Ὄψον: PW 18, 1 [1939] 759f; A. Stöckle, Art. Fischereigewerbe: PW Suppl. 4 [1924] 458; J. Engemann, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 979 mit der dort verzeichneten Literatur). Eine ähnliche Beobachtung läßt sich bei den Juden machen. Während auch bei ihnen Fleisch, Fisch, Eier, Gemüse u. dergleichen lediglich als Zukost in Betracht kommen, bildet eingelegter Fisch unter Umständen einen Ausnahmefall. Er wird so hochgeschätzt, daß beim Mahl nicht wie herkömmlich der Lobspruch über das Brot gesprochen wird, sondern über den Fisch, 'weil (in diesem Falle) das Brot nur Zulage ist' (Strack-B. 4, 616f nr. 4e). Die Bezeichnung ὄψον dehnt sich dann schließlich auf alle lecker zubereiteten Speisen aus. Dementsprechend bedeutet ὀψοφαγεῖν ein Feinschmecker sein (so zB. Aristoph. nub. 983), das Adjektiv bzw. Substantiv ὀψοφάγος leckerhaft bzw. der Feinschmecker (so Xen. mem. 3, 14, 2/4; s. ebd. 3, 13, 4, wo ein Sklave ὀψοφαγίστατος, das größte Leckermaul, genannt wird) u. ὀψοφαγία die Feinschmeckerei (so Athen. 3, 100c). An weiteren zu dieser Gruppe gehörigen Termini seien hier noch erwähnt: λιχνεία (Plat. resp. 519b; Xen. Lac. 5, 4 u. oec. 1, 22; Clem. Alex. paed. 2, 1, 7, 4 [GCS 12, 158]) u. λίχνος (Plat. resp. 354b; Xen. mem. 1, 2, 2; Polyb. 3, 57, 7); τενθεία (Aristoph. av. 1691; Alciphr. 3, 24), τένθης (Cratin. frg. 320 [1, 132 Edmonds]; Aristoph. pax 1009. 1120) u. προτένθης (Aristoph. nub. 1198). Zuweilen wird auch φιλόδειπνος in diesem Sinne gebraucht, so Aristot. frg. 83 (87 Rose) u. Alexis frg. 163 (2, 452 E.); ebenso ἡδυφαγία (Maxim. Conf. cap. carit. 3, 7 [PG 90, 1020]), μονοφαγία (4 Macc. 1, 27) u. μονοφάγος (Amips. frg. 24 [1, 484 E.]; vgl. μονοφαγίστατος Aristoph. vesp. 923).

3. Epiklesen für Gottheiten. Ein Heiligtum der Demeter Ἀδηφαγία in Sizilien (der Kult läßt sich nicht näher lokalisieren) erwähnt ein Fragment des Periegeten Polemon bei Athen. 10, 416b/c (= frg. 39 Preller). Ebenso geht dieselbe Nachricht bei Ael. var. hist. 1, 27 sicherlich auf Polemon zurück. Doch erfahren wir nichts Bestimmtes über den Kult (dazu A. Tresp, Die Fragmente der griech. Kultschriftsteller = RGVV 15, 1 [1914] 205f; K. Deichgräber, Art. Polemon [Perieget]: PW 21, 2 [1952] 1307). Dasselbe gilt für die Epiklesis Ὀψοφάγος für den Gott Apollon, die sich nach Polemon bei Athen. 8, 346b u. Clem. Alex. protr. 2, 38, 4 (= frg. 70 u. 71 Preller) bei den Eleern findet (dazu Tresp aO. 207; Deichgräber aO. 1312; J. Schmidt, Art. Opsophagos: PW 18, 1 [1939] 760). Ὀψοφάγοι heißen auch die Gorgonen bei Aristoph. pax 810.

b. Lateinische Termini. 1. Substantiv gula u. Denominativa. Das Substantiv gula (zur Etymologie Walde, Wb.[3] 1, 625f) bezeichnet im eigentlichen (physiologischen) Sinne den Schlund, die Kehle, den oberen Teil der Speiseröhre, also jenes Organ des menschlichen Körpers, das die Speisen aus der Mundhöhle in den Magen leitet (Zeugnisse: ThesLL 6, 2, 2354f). Da in dem ethischen Leib-Seele-Dualismus, wie er in seiner vergröberten Form in der hellenist. Welt weit verbreitet ist, dieser Körperteil neben dem Bauch oder dem Magen (vgl. die charakteristische Verbindung von gula u. venter bei Martial. 1, 20, 4) als der Sitz u. die Quelle stärkster sinnlicher Triebe, u. zwar vor allem der maßlosen, ungebändigten u. deshalb die Freiheit der Seele verhindernden Eß- u. Trinkgier angesehen u. dementsprechend abgewertet wird, bezeichnet gula dann das Laster der Schlemmerei, das sich entweder im unmäßigen bzw. gierigen Genießen von Nahrung (Völlerei, Eßgier) oder im Genusse von ausgesuchten bzw. raffiniert zubereiteten Speisen (Feinschmeckerei) äußert (ThesLL 6, 2, 2356f). In diesem übertragenen Sinne wird gula zuweilen auch personifiziert, so Sen. ep. 89, 22. Die pejorative metaphorische Verwendung ist besonders auch da unverkennbar, wo gula in der Form einer pars pro toto-Bildung die Bedeutung 'Schwelger, Prasser' annimmt, so Cic. Att. 13, 31, 4; Hor. sat. 2, 2, 39f; Juvenal. 14, 9f u. Ass. Moysis 7, 4: homines dolosi ... omni hora diei amantes convivia, devoratores, gulae. Daß es sich dabei um eine alte, volkstümliche Ausdrucksweise handelt, zeigt dieselbe pejorative Verwendung von γαστήρ in dem Kreterzitat des Titusbriefes

1, 12 (= Epimenid. frg. 1 [1, 31f Diels]), das die Kreter als ,faule Bäuche' bezeichnet, u. von venter, wenn Lucilius (frg. 75 Marx) von Fressern sagt: vivite, lurcones, vivite, ventres. In derselben übertragenen Bedeutung werden auch einige Denominativa von gula gebraucht, so die Substantiva gulositas (Schlemmerei, Leckerhaftigkeit), gulator u. gulo, -onis (ein Schlemmer, Leckermaul), das Adjektiv gulosus (gefräßig, leckerhaft) u. der adverbiale Komparativ u. Superlativ gulosius bzw. gulosissime (Zeugnisse: ThesLL 6, 2, 2357f).

2. Synonyme Ausdrücke. Dazu tritt eine Reihe synonymer Ausdrücke bzw. ihrer Derivativa, so glutto, -onis, der Schlemmer, u. ingluvies, die G., Völlerei (Zeugnisse: ThesLL 6, 2, 2119; 7, 1, 1556f; zur Etymologie Walde, Wb.[3] 1, 612f s.v. gluttio); ganeo, -onis, der Schlemmer (ThesLL 6, 2, 1690; Walde, Wb.[3] 1, 582); helluatio, Schwelgerei, helluo, -onis, der Schlemmer, Prasser, u. helluari, schwelgen, prassen (ThesLL 6, 3, 2596f; Walde, Wb.[3] 1, 638f); lurco, -onis, der Fresser (Plaut. Persa 421; Lucil. frg. 75M.; Ass. Moysis 7, 4), lurcare u. Depon., fressen (Lucil. frg. 79 M.; Varro Men. frg. 136 Bücheler) u. collurcinatio (ThesLL 3, 1664; Walde, Wb.[3] 1, 837); edacitas, edax (ThesLL 5, 2, 60f), edo, -onis, der Fresser, Schlemmer (ebd. 106) u. das Kompositum ambestrix, die Fresserin, Schlemmerin (zur Etymologie Walde, Wb.[3] 1, 393; Zeugnisse: ThesLL 1, 1836); vorax (Mt. 11, 19 Vulg.: ecce homo vorax; vgl. die Wiedergabe derselben Stelle bei Tert. ieiun. 2, 6: ecce homo vorator), devorator (Lc. 7, 34 Vulg.: ecce homo devorator; Ass. Moysis 7, 4) u. voracitas (Eutrop. 7, 18: notabilis ... ingluvie et voracitate; Petr. Chrysol. s. 108: PL 52, 500). Schließlich einige Lehnwörter aus dem Griechischen, so gastrimargia u. gastrimargus (Zeugnisse: ThesLL 6, 2, 1701); phago, -onis, der Fresser (Varro Men. frg. 529 B.; dazu Walde, Wb.[3] 2, 299); crapula (Zeugnisse: ThesLL 4, 1098; zur Bedeutung Walde, Wb.[3] 1, 284 u. o. Sp. 347f) u. das Adjektiv asotus (ἄσωτος), das bei Cic. fin. 2, 22 offensichtlich zur Bezeichnung schamloser Schlemmerei gebraucht ist.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Wandlung der wirtschaftlichen u. sozialen Verhältnisse u. ihre Wirkung. 1. Griechische Welt. Die für den mediterranen Menschen charakteristische Genügsamkeit im Essen u. Trinken zeichnete auch die breite Masse des griech. Volkes aus. Die Versuchung zu Prasserei war im griechischen Mutterland ohnehin nicht allzu groß. Infolge des Vorherrschens kahler, karstartiger Gebirgsformationen war die Ausdehnung des anbaufähigen Bodens nur gering u. der Boden selbst mit Ausnahme weniger Gegenden, wie zB. der Ebene des Peneios in Thessalien oder vereinzelter Landschaften in Böotien, nicht sehr fruchtbar. Den üppig speisenden Persern werden denn auch in der Komödie ,die mit einem geringen Tisch versorgten Griechen' (Ἕλληνες μικροτράπεζοι) gegenübergestellt (Antiph. Com. frg. 172 [2, 246 Edmonds]; vgl. Aristoph. Acharn. 85f; Herodt. 1, 133). Besonders die magere athenische Küche (Eubul. frg. 10 u. 12; Alexis frg. 213 [2, 86/8. 476 E.]; Lync. frg. 1 [3, 156 E.]) u. die einfache Küche der Spartaner (Antiph. Com. frg. 44 [2, 180 E.]) wurden zum Gegenstand der Erheiterung gemacht. Ein gewisser Tafelluxus wurde zuerst von reichen kleinasiatischen Ioniern unter dem Einfluß ihrer orientalischen Nachbarn gepflegt (Call. frg. 5 [1, 172 E.]: ἡ τρυφερὰ καὶ καλλιτράπεζος Ἰωνία), drang dann aber auch bei einer gewissen Oberschicht im griechischen Mutterland ein, wo die tafelfreudigen thessalischen Grundbesitzer u. die gefräßigen Böotier zu festen literarischen Typen in der Komödie wurden. Für die Thessalier s. Crates frg. 19; Hermipp. frg. 41; Aristoph. frg. 492 (1, 160. 296. 710 E.); Philetaer. frg. 10; Antiph. Com. frg. 276; Eriph. frg. 6 (2, 24. 298/300. 590/2 E.) u. dazu auch Andrews 225. Für die Böotier s. Eubul. frg. 12. 34. 39. 53. 66 (2, 88. 96/8. 100. 104. 110 E.); ferner Demonic. frg. 1; Mnesimach. frg. 2; Alexis frg. 237 (2, 310. 360/2. 486 E.) u. Diphil. frg. 22 (3, 106 E.). Zeugen für die Wertschätzung, die man mit dem Aufblühen des griech. Außenhandels u. mit dem steigenden Auslandsverkehr den Genüssen des Gaumens entgegenbrachte, sind die in der Komödie beliebten Schilderungen üppiger Schmausereien, in denen die Aufzählung aller möglicher importierter Leckerbissen einen breiten Raum einnimmt (Call. frg. 3; Pherecr. frg. 108; Plat. Com. frg. 173 [1, 172. 246/8. 540/2 E.]; Anaxandr. frg. 41; Eubul. frg. 19; Ephipp. frg. 12 u. 13; Axionic. frg. 8 [2, 62/8. 90. 152. 566 E.]; Antiph. Com. frg. 132. 133. 193. 217 [2, 222/4. 224. 258. 276/8 E.]; dazu J. Martin, Art. Deipnonliteratur: o. Bd. 3, 660). Besonders die sizilische Küche wurde für ihre Üppigkeit bekannt (Aristoph. frg. 216 [1, 634/6 E.]; Antiph. Com. frg. 90 [2, 200 E.]; Plat. resp. 404d; ep. 7, 326b; vgl. Plato bei

Cic. Tusc. 5, 100). Die Zeugnisse über derartige Gelageschilderungen zeigen, daß sich die Tendenz zu üppigen Tafelfreuden, auch in den wirtschaftlich blühenden Handelsstädten Großgriechenlands u. Kleinasiens, auf gewisse Kreise der wohlhabenden Oberschicht beschränkte. Die Kost des gewöhnlichen Volkes blieb auch im Zeitalter der wirtschaftlichen Blüte einfach. Der wachsende Luxus auf gastronomischem Gebiet schuf schließlich auch den besonderen Beruf des Koches, dessen Virtuosität täglich neue kulinarische Genüsse auf die Tafel reicher Feinschmecker brachte (dazu Orth 954f; Andrews 223f), u. rief die damit verbundene opsartytische Literatur ins Leben (dazu Bilabel 932/43; Andrews 224).

2. *Römische Welt.* Auch die Römer u. die Italiker überhaupt zeichneten sich für eine lange Zeit durch Genügsamkeit im Essen u. Trinken aus. Selbst in wohlhabenden Familien wurde darauf gesehen, daß die Söhne in der Regel ihren Durst mit Wasser stillten u. am Abend nach einem frugalen, oft nur aus Früchten bestehenden Mahl zu Bett gingen (Poseidon.: FGrHist 87 F 59). Den Luxus üppiger Gastmähler lernten die Römer in den hellenist. Städten des Ostens während des syrischen Feldzugs (192/189 vC.) kennen. Eine Folge dieser Erfahrung war die Einführung einer feineren Küche in manchen Häusern der vornehmen röm. Gesellschaft. Entschiedene Verfechter der italischen Eigenart sahen darin eine Gefahr für die herkömmliche röm. Lebensweise, so besonders Cato, der sich über den gesteigerten Tafelluxus entrüstete u. gegen die Einfuhr fremdländischer Leckerbissen polterte (Polyb. 31, 24; Plut. Cato mai. 8, 2; quaest. conv. 4, 4, 2, 668 B/C; vgl. auch Cato frg. 145 Malcovati[3]). Daß in dieser Polemik Catos ein ordentliches Maß von Übertreibung steckt, ist aus Livius ersichtlich, der (39, 6) sich über dieselben ungünstigen Auswirkungen des syrischen Feldzugs auf die Lebensweise der Römer verbreitet, aber einschränkend anfügt, daß diese Neuerungen, so aufsehenerregend sie auch damals waren, kaum als die Saat des später in Rom einreißenden Luxus bezeichnet werden könnten. Auch ist sicherlich zu bedenken, daß die Invektive gegen das Laster der Schlemmerei schon frühzeitig ein Topos in der röm. Literatur wurde, der deutlich die konventionellen Züge seines griech. Vorbildes trägt. Von einer wirklichen Üppigkeit kann doch wohl erst für die Kaiserzeit die Rede sein, u. selbst dann bleibt eine lasterhafte Gier für die Genüsse der Tafel auf ganz gewisse Kreise beschränkt (dazu Friedlaender, Sittengesch. 2, 268f; Andrews 230). Unsere Quellen nennen den kaiserlichen Hof u. eine Anzahl ihm nahestehender Persönlichkeiten. Den Höhepunkt erreichte der Luxus auf gastronomischem Gebiet in dem gefräßigen Kaiser Vitellius, über dessen ausschweifendes Schlemmerleben Sueton (Vit. 7. 13) u. Tacitus (hist. 2, 62) berichten. Einzelne kaiserliche Schlemmer der späteren Zeit werden in der Historia Augusta genannt, so der Gegenkaiser Clodius Albinus (v. Clod. Alb. 11, 2/5), der berüchtigte syrische Wüstling Elagabal (v. Heliogab. 19) u. Kaiser Maximinus Thrax (v. Maximin. duor. 4, 1). Doch das waren Ausnahmen, die eben wegen ihres exzentrischen Charakters in der Literatur festgehalten wurden u. deshalb nicht verallgemeinert werden dürfen. Schon gar nicht darf man sich auf die Satirenliteratur der frühen Kaiserzeit berufen, in der die Gastereien reicher, protzenhafter Emporkömmlinge parodierend u. übertreibend geschildert werden. Zum Ganzen auch Orth 978f.

b. Laster der Gefräßigkeit in der Literatur. 1. Griechische Komödie. a. Vorbemerkungen. Das Verspotten von Gefräßigen findet sich gelegentlich schon in der frühen griech. Literatur, so bei Archiloch. frg. 78 (1[2], 3, 34f Diehl); ferner bei Hippon. Eph. frg. 69 (ebd. 94) u. besonders frg. 77 (ebd. 97), wo ein Fresser mit den Spottnamen ποντοχάρυβδις u. ἐγγαστριμάχαιρα (zu deren Bedeutung G. Meyer = Philol Suppl. 16, 3[1923] 113f) verhöhnt wird. Zu einem feststehenden Thema wird die Verspottung der Gefräßigen in der griech. Komödie. An Quellen sind hier neben den elf erhaltenen Komödien des Aristophanes u. dem umfangreichen Rest der Menanderschen Lustspielpoesie die zahlreichen Fragmente dieser Literaturgattung zu nennen, die sich, öfter mit wertvollen Einzelbemerkungen verbunden, in den Schriften späterer Autoren finden. Die ergiebigste Quelle ist das Sammelwerk Deipnosophistai des Athenaios mit seiner bunten Fülle von Zitaten aus den verlorenen Werken der griech. Lustspieldichter von der dorischen u. den Anfängen der altattischen Komödie bis zum Ende der neuen Komödie über berühmte Fresser u. Feinschmecker, leckere Gerichte u. deren Zubereitung.

β. Altdorisches Lustspiel. Die Darstellung des ungeschlachten Fressers, eines der ältesten Mittel volkstümlicher Komik, begegnet bereits in der ‚megarischen Komödie' mit der uralten Figur des Meison, des gefräßigen Koches oder Bedienten (Zeugnisse: CGF frg. 76; dazu A. Dieterich, Pulcinella [1897] 38f). Das Motiv wurde von Epicharm weiter ausgebildet. Eine realistische Ausmalung üppiger Tafelfreuden findet sich in des Dichters Götterposse Ἥβας γάμος, in der der Hochzeitsschmaus mit einer Überfülle auserlesener Leckerbissen, besonders Fischen (CGF frg. 42/74), von Poseidon auf phönizischen Frachtkähnen herbeigeschafft (CGF frg. 54), den Mittelpunkt gebildet zu haben scheint. Dazu passen die Festteilnehmer: der Göttervater Zeus, der für sich u. seine Gemahlin die besten Bissen beansprucht (CGF frg. 71), die sieben nach fischreichen Gewässern benannten u. als Töchter von ‚Herrn Fettwanst u. Frau Füllmagen' (Πιέρου καὶ Πιμπληΐδος) ihren Eltern in Art u. Gestalt sicherlich nicht unähnlichen Musen (CGF frg. 41) u. besonders der Bräutigam Herakles, dessen unermüdliche Freßtätigkeit Epicharm auch in seinem Lustspiel Busiris sehr drastisch schildert (CGF frg. 21). Diesen Typen fügt Epicharm den Parasiten hinzu (CGF frg. 34f; dazu vgl. A. Pickard-Cambridge, Dithyramb, Tragedy and Comedy² [Oxford 1962] 273f). Der Fresser in diesen Götterpossen ist eine lächerliche Figur, deren komische Wirkung, wie in der Mythenparodie überhaupt, auf dem Gegensatz zwischen den allzu menschlich wirkenden Schwächen der Götter einerseits u. der im alten Glauben ihnen zugeschriebenen Erhabenheit andererseits beruht. Epicharms Absicht ist die Belustigung der Zuschauer; von moralischen Motiven u. persönlicher Satire findet sich bei ihm keine Spur.

γ. Altattische Komödie. Dagegen benützt die altattische Komödie in ihrer Rolle als öffentliches Organ der Rüge das Motiv der G. beim Durchhecheln zeitgenössischer Persönlichkeiten. Zu den als Fresser u. Feinschmekker (zT. auch als Säufer) mit Namensnennung Gebrandmarkten gehören Politiker, so zB. Kallias, der Schwiegersohn des Perikles u. Schwager des Alkibiades, den Eupolis in den Κόλακες wegen seines üppigen Schlemmerlebens (frg. 149f. 161 [1, 370/2. 376 Edmonds]), bei dem ihm Parasiten Gesellschaft leisten (frg. 148. 155. 159. 162. 172f [1, 370. 372/4. 374/6. 378 E.]), an den Pranger stellt (s. auch Aristoph. av. 283/6 mit Schol.; ran. 428/30 mit Schol.; Schol. in eccl. 810; zum Fortleben dieser einseitig verzerrten Darstellung des Kallias als Typus des Schlemmers in der Diatriben- u. Satirenliteratur der Spätzeit Helm 119); ferner Sophisten, so zB. Protagoras, den Eupolis gleichfalls in den Κόλακες als einen Scharlatan, der ‚mit himmlischen Dingen lügend prahle, aber die irdischen esse', verspottet (frg. 146a.b [1, 370 E.]; s. auch frg. 147 [ebd.]). Sodann eine Reihe den Komikern verhaßter Dichter, so zB. die Tragiker Morychos (Telecl. frg. 11 [1, 186 E.]; Aristoph. pax 1008f [hier noch Teles u. Glauketes hinzugesellt]) u. Melanthios (Pherecr. frg. 139; Eupol. frg. 41; Leucon frg. 2; Archipp. frg. 28 [1, 258. 326. 794. 802 E.]; Aristoph. pax 1008f u. ebd. 810/6, wo zusammen mit Melanthios auch noch dessen Bruder, der Tragiker Morsimos, wegen G. mit beißenden Schimpfnamen verhöhnt wird). Weiterhin Parasiten, so zB. der Prophet Lampon (Call. frg. 14; Lysipp. frg. 6 [1, 174. 204 E.]) u. die schmarotzenden Dithyrambendichter, die sich ihre poetischen Ergüsse mit einem leckeren Mahl bezahlen lassen (Aristoph. nub. 338f). Charakteristisch für die Rolle der Parasiten in der attischen Komödie sind die von Eupolis in den Κόλακες (frg. 172f [1, 378 E.]) geprägten Spottnamen κοιλιοδαίμονες, Leute, die ihren Bauch zu ihrem Gott machen, u. ταγηνοκνισοθῆραι, Bratpfannenduftjäger (vgl. den ähnlichen Spottnamen κνισολοιχός, Bratenduftlecker: Antiph. Com. frg. 64; Amphis frg. 10; Sophil. frg. 7 [2, 192. 316. 550 E.] u. dazu A. Müller: Philol 72 [1913] 333; G. Meyer = Philol Suppl. 16, 3 [1923] 133); ebenso das Lob, das in der Parodos des Stückes der Chor der Parasiten selbst dem Berufe dieser ‚feinen Herren' (κομψοὶ ἄνδρες) u. ihren Verdiensten um die Menschheit spendet (frg. 159f [1, 374/6 E.]). Über den Parasiten an den Tischen der Reichen s. die zahlreichen Zeugnisse bei Athen. 6, 234c/262a; ferner Wüst 1381/97 u. W. Süß, De personarum antiquae comoed. Att. usu atque origine, Diss. Gießen (1905) 48/55. Inwieweit bei der Bloßstellung der obengenannten Charaktere als Schlemmer das Hauptmotiv ehrliches Interesse am Gemeinwohl oder persönliche Animosität oder auch nur fröhlich-übermütige Spottlust war, wird sich im einzelnen wohl schwer feststellen lassen. An der moralischen Wirkung darf man wohl einige Zweifel hegen, da bei der im dionysischen Treiben ungebun-

denen Freiheit, zu der auch das ὀνομαστὶ κωμῳδεῖν gehörte, die Lach- u. Spottlust gewohnheitsmäßig geworden war. Zum Schluß sei noch auf das in der altattischen Komödie sehr beliebte Motiv des Schlaraffenlebens hingewiesen (Zeugnisse bei Athen. 6, 267e/270a; dazu W. Hoffmann, Ad antiquae Att. comoed. historiam symbolae, Diss. Berlin [1910] 29; E. Graf: Leipz. Stud. 8 [1885] 71/80). Auch diese Schilderungen eines idealen Fabellandes von märchenhaftem Überfluß für Schlemmer dienen in erster Linie als Mittel zur Erregung der Lachlust.

δ. *Mittlere u. neue Komödie.* In der mittleren u. neuen Komödie, in der das der alten Komödie fremde Liebesmotiv eine zentrale Stellung einnimmt, herrscht zwar auch noch ein lebhaftes Interesse für Schlemmer u. üppige Gastereien, aber der persönliche Spott tritt an Umfang, Schärfe u. innerer Bedeutung zurück (s. zB. Eubul. frg. 30 u. 119; Antiph. Com. frg. 190 u. 204; Amphis frg. 26 u. 28; Alexis frg. 56 u. 193; Sophil. frg. 6; Crobyl. frg. 8 [2, 96. 136/8. 254/6. 268. 322/4. 398. 466/8. 550. 580 E.]; Damox. frg. 2; Bato frg. 5; Euphron. frg. 9 u. 11; Macho frg. 2; Dioxipp. frg. 1 u. 3 [3, 210/4. 262/4. 276. 278. 288. 294 E.]). Bezeichnend für den wachsenden Tafelluxus in gewissen Kreisen ist die wichtige Rolle, die schon die Dichter der mittleren, dann aber besonders die der neuen Komödie der Person des Koches in ihren Stücken zuweisen (s. zB. Menanders Dyskolos, in dem der Koch Sikon eine Hauptrolle spielt; ferner Philem. frg. 41; Diphil. frg. 17f; Lync. frg. 1; Menand. frg. 462 [3, 22. 104. 156. 734/6 E.]). Der Koch auf der Bühne der neuen Komödie ist ein hochmütiger Bursche, der sich mit einer guten Portion von Sophisterei u. Wichtigtuerei rühmt, es nach vielen Jahren der Forschung auf gastronomischem Gebiet u. des Studiums der Lehre des Demokritos u. des epikureischen ‚Kanons' zur Meisterschaft in seiner Kunst, die er eine ἔμψυχος τέχνη nennt, gebracht zu haben (Damox. frg. 2; Hegesipp. Com. frg. 1 [3, 210/4. 256/8 E.]). Der Koch Sikon in Menanders Dyskolos 644/6 versteigt sich zu dem Ausspruch: ‚Niemand hat je einem Koch ein Unrecht zugefügt u. ist ungestraft davongekommen. Unserer Kunst haftet irgendwie etwas Heiliges an'. Zum Ganzen s. noch Orth 955.

ε. *Herakles als der Typus des ungeschlachten Fressers in der Mythenparodie der griech. Komödie.* Die zuerst von Epicharm (o. Sp. 355) gezeichnete Figur des tölpelhaften Fressers u. Säufers Herakles behielt ihre große Anziehungskraft auf der griech. Lustspielbühne (s. zB. Aristoph. av. 1604f. 1689/91; vesp. 60; pax 741; frg. 12 [1, 576 E.]; ran. 503/21 [Dionysos als Herakles verkleidet] u. 549/89 [Motiv des Zechprellers]; ferner Cratin. frg. 308; Plat. Com. frg. 46; Archipp. frg. 11; Strattis frg. 11; Philyll. frg. 3/6 [1, 128/30. 502/4. 796/8. 816. 902 E.]; Eubul. frg. 7 u. Alexis frg. 85. 86. 135 [2, 84. 408. 410. 436/8 E.]; zur Popularität dieses Heraklestypus s. auch Dio Chrys. or. 32, 94 u. zum Ganzen noch A. Dieterich, Pulcinella [1897] 65 u. Brecht 72). In dieser von der Komödie typisierten Gestalt des immer hungrigen Vielfraßes (Schol. in Aristoph. pax 741: 'Ηρακλῆς πεινῶν) erscheint Herakles dann auch in anderen Literaturgattungen, so in der Tragödie (Eur. Alc. 747/72; Ion frg. 29 [737 Nauck²]), in der Hymnendichtung (Callim. Dian. 159f) u. in Anekdotensammlungen (Ael. var. hist. 1, 24); s. auch Philostr. v. Apollon. 5, 23 u. die Zusammenstellung von Zitaten über 'Ηρακλῆς ἀδηφάγος bei Athen. 10, 411a/412b. Zum Motiv des 'Ηρακλῆς 'Επιτραπέζιος in der bildenden Kunst M. Bieber, The sculpture of the Hellenistic age (New York 1955) 36 u. Abb. 80f.

2. *Epenparodie gastronomischen Inhalts.* Mit den seit Epicharm in der Komödie beliebten Schilderungen üppiger Schmausereien berühren sich ähnliche Schilderungen von Gastmählern in epischen Parodien gastronomischen Inhalts. Ein Beispiel dieser Spezies des parodistischen Epos ist das bei Athen. 4, 134d/137c erhaltene Gedicht Δεῖπνον 'Αττικόν des ungefähr in der Zeit Alexanders d. Gr. lebenden Matro v. Pitana. In Hexametern, die in parodistischer Absicht zum guten Teil aus den Gedichten Homers entlehnt sind, beschreibt Matro den Verlauf eines Gastmahls im Hause des athenischen Rhetors Xenokles, an dem er selbst als Gast teilgenommen haben will. Wirkt die Übertragung des epischen Stiles auf ein triviales Thema an sich schon komisch, so erfährt diese Wirkung durch das Zusammenflicken von Versen u. Versteilen aus Homer eine groteske Steigerung ins Lächerliche, so wenn Xenokles wie ein Feldherr ‚die Reihen' seiner Gäste ‚abschreitet', die Köche, ‚denen die Herrschaft über den weiten Küchenhimmel anvertraut ist', die Tische mit einer phantastischen Fülle von leckeren, mythische Namen tragenden Ge-

richten bestellen u. der aus der mittleren u. neuen Komödie bekannte u. dort oft verspottete Parasit Chairephon ‚wie ein Löwe frißt' (Fragmente des Matro gesammelt bei P. Brandt, Corpusculum poesis epicae graecae ludibundae [1888] 53/95). Verwandt mit Matros Werk ist die Ἡδυπάθεια seines Zeitgenossen Archestratus v. Gela, von der uns ebenfalls Athenaeus Reste erhalten hat (gesammelt ebd. 140/93). In der Einkleidung einer gastronomischen Reise um die Welt werden darin die für die einzelnen Orte charakteristischen Leckerbissen beschrieben. Den Römern wurde dieses Schlemmerbrevier ein Jh. später durch die Hedyphagetica des Ennius vermittelt (Fragmente: var. 34/44 Vahlen[2]).

3. Deipnon in Prosaform. Neben Deipnen in poetischer Form gab es auch solche in Prosa. Sie sind, soweit wir Kunde von ihnen besitzen, alle in Briefform gekleidet. Auch von ihnen hat uns Athenaeus Reste erhalten, so besonders aus dem Briefwechsel zwischen Lynceus v. Samos, der für uns zugleich ein Hauptvertreter des bis zum äußersten Raffinement gesteigerten Genußlebens der frühhellenist. Zeit ist, u. einem fingierten Makedonen Hippolochos, mit dem Lynceus angeblich das Abkommen getroffen hat, daß sie sich gegenseitig über besonders üppige Gastmähler berichten wollen. Verwiesen sei hier auf die reichlichen Proben aus den Briefen des Hippolochos (Athen. 4, 128c/130d). Weitere Zeugnisse für diese Spezies des Deipnon bei J. Martin, Art. Deipnonliteratur: o. Bd. 3, 661 f. Martin (ebd. 659) weist auch auf den unterschiedlichen Zweck der Beschreibung des Verlaufes eines Gastmahls oder Gelages in Symposion u. Deipnon hin. Während diese Beschreibung beim Symposion nur die Aufgabe hat, die Rahmensituation festzuhalten, tragen beim Deipnon die Schilderungen der bei den Gastmählern gebotenen kulinarischen Genüsse ihren Zweck in sich selbst, sie sollen die Gaumenlust reizen.

4. Spottepigramm. a. Repräsentanten des Genos im 3. Jh. vC. Bezeichnend für das Spottepigramm auf ἀδηφαγία u. ὀψοφαγία, dessen literarhistorischer Ursprung in der griech. Komödie liegt (dazu Brecht 72), ist der geistreiche, pointierte, von persönlicher Animosität freie Witz. So läßt zB. in einem bei Athen. 10, 412e erhaltenen Epigramm die boshafte Muse des Posidippus v. Pella (vgl. Schott 27) in einem Spiel mit der Form der Weiheinschrift den Athleten Theagenes v. Thasos sich selbst als Vielfraß vorstellen u. den Grund für die Errichtung einer Bronzestatue zu seinen Ehren erklären. Einen ähnlichen Charakter trägt das vorgebliche Grabgedicht auf den Athleten u. Parasiten Phyromachos bei Athen. 10, 414d/e (vgl. Schott 31). Über ein verlorenes Spottepigramm des Posidippus, das die erstaunlichen Leistungen einer Vertreterin des schwachen Geschlechtes auf diesem Gebiete zum Inhalt hatte, unterrichten uns Athen. 10, 415a/b u. Ael. var. hist. 1, 26 (dazu Schott 104/6). Wie Posidippus hat auch Hedylus eine Reihe männlicher u. weiblicher ὀψοφάγοι verspottet (Athen. 8, 344f/345b; s. auch die zwei σκωπτικά auf Trinker ebd. 11, 473a. 486b). Ins 3. Jh. gehören noch die zwei Anth. Pal. 6, 305 u. 7, 455 erhaltenen Spottepigramme des Leonidas v. Tarentum, das erste in der Form einer Weiheinschrift an die ‚Gottheiten' Λαβροσύνη u. Λαφυγμός, das zweite in der Form einer Grabinschrift für die Trinkerin Maronis; ferner ein ebd. 7, 457 stehendes σκωπτικόν des ganz von Leonidas abhängigen Ariston v. Chios, das den Tod einer alten Säuferin schildert (zum Motiv der trunkenen Alten in der hellenist. Plastik E. Löwy, Die griech. Plastik [1911] Textbd. 122; Tafelbd. Abb. 257f).

β. Lucillius u. Martial. Die aus der Komödie bekannten Motive der Mahlzeitenjäger u. gefräßigen Gäste finden wir in den Spottepigrammen des der neronischen Zeit angehörigen Lucillius (Anth. Pal. 11, 11. 205/8). Auch die ebd. 402f unter Lucians Namen gehenden Spottepigramme, das erste auf einen reichen Prasser, das zweite auf einen üppigen, podagrakranken Reichen, gehören dem Lucillius an (dazu R. Helm, Art. Lukianos: PW 13, 2 [1927] 1740; J. Geffcken, Art. Lukillios: ebd. 1779). Von Lucillius beeinflußt ist Martial. Doch zeigt der röm. Dichter große Selbständigkeit in der Schöpfung neuer Motive u. in der geschickten Art, in der er durch eine überraschende Variierung alten Motiven frisches Leben einhaucht (dazu Prinz 78/80. 83). In der bunten Galerie der von ihm gezeichneten Typen finden sich der reiche Schlemmer (Mart. 1, 20; 2, 40; 3, 22. 60; 4, 68; 5, 70; 6, 11; 7, 59; 10, 49; 11, 86), der Mahlzeitenjäger (ebd. 2, 11. 14. 27. 69; 3, 17; 5, 44. 47. 50; 7, 20 [dazu Martin 123]; 9, 19. 35; 11, 77; 12, 19. 77. 82) u. der Säufer (ebd. 1, 11. 26. 28). Der scharfen Beobachtungsgabe des Spötters entgeht keine Seite dieses ‚erfinderischen' Lasters (13, 62: in-

geniosa gula est). Zur Rolle des Sittenpredigers fühlt sich Martial nicht berufen. So sagt er selbst, daß er nicht für einen Cato schreibe, sondern für das leichtlebige Publikum der Großstadt (1 praef.). Worauf es ihm ankommt, ist eine mimica verborum licentia (8 praef.).

γ. *Byzantinische Nachahmungen.* In Betracht kommen zwei nach hellenistischem Muster verfaßte σκωπτικά aus dem 6. Jh., die im epigrammatischen Kyklos des Agathias v. Myrina (zu ihm u. seinem Kyklos vgl. R. Keydell, Art. Epigramm: o. Bd. 5, 548/53) standen u. Anth. Pal. 9, 642 u. 11, 379 erhalten sind. Das erste, in der Form einer Inschrift für eine Bedürfnisanstalt, schildert in derb-realistischer Sprache, wie an diesem Orte der ‚Speisenmischmaschtrug' (βρωματομιξαπάτη) der Feinschmecker seinen Zauber verliere u. zu Dung werde; das zweite verspottet die Unersättlichkeit eines Vielfraßes.

5. *Griechische Philosophie.* Zu den von der griech. Philosophie behandelten ethischen Problemen gehört auch die Frage bezüglich des rechten Maßes im Genusse der zum Leben notwendigen Nahrung. Die Motive, aus denen zur Mäßigung gemahnt u. vor jeder Art der Unmäßigkeit gewarnt wird, sind je nach dem von den einzelnen Schulen angestrebten Lebensideal verschieden.

a. *Platoniker.* In den platonischen Schriften ist das Maßhalten bei der Nahrungsaufnahme mit der Notwendigkeit der Kontrolle aller physischen u. psychisch-irrationalen Kräfte durch die Vernunft motiviert. Unter den unheilsamen Folgen des dem Menschen angeborenen, aber von ihm nicht gezügelten Lustverlangens werden Phaedr. 238a/b besonders Völlerei (γαστριμαργία) u. übermäßiges Trinken (μέθη) genannt. Solange die bei der Nahrungsaufnahme empfundenen Lustgefühle von der Vernunft beherrscht werden, sind sie gut u. bewirken körperliche Gesundheit u. Kraft; sie werden schlecht u. bewirken das Gegenteil, wenn die Herrschaft der Vernunft über sie verlorengeht (Gorg. 499d; s. auch resp. 404d/e u. 405d, wo vor einer üppigen Küche u. dem Genuß von Leckereien gewarnt wird). Wie jeder niedere Trieb, so muß auch das ungeordnete Verlangen nach Speise u. Trank von frühester Jugend an im Zaum gehalten werden, da es wie ein Bleigewicht wirkt, das den Menschen in die Tiefe zieht u. den Blick der Seele erdwärts lenkt (resp. 519a/b). In der Nahrungsaskese der Neuplatoniker schiebt sich ihrer religiös-mystischen Richtung entsprechend das alte orphisch-pythagoreische Motiv der Befreiung der Seele von allem Verhaftetsein im Körperlichen u. Sinnlichen in den Vordergrund (dazu H. Strathmann, Art. Askese: o. Bd. 1, 757f; R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Bd. 7, 467).

β. *Kyniker.* Die Verurteilung der G. durch die Kyniker steht im Einklang mit ihrer ethisch-rational begründeten Nahrungsaskese, der die Absicht zugrunde liegt, durch systematische Abhärtung die völlige Unabhängigkeit von allen den Menschen knechtenden Lebensgewohnheiten zu sichern (dazu Arbesmann aO. 465f). *Diogenes v. Sinope, der als praktischer Moralist u. Repräsentant des bis zur letzten Konsequenz durchgeführten kynischen Lebensideals der ἐγκράτεια der Schule ihre besondere Prägung gibt u. als solcher in der späteren aus Anekdoten u. Apophthegmen kombinierten Tradition erscheint, polemisiert gegen die Unmäßigkeit bei festlichen Gelegenheiten (Plut. virt. profect. 77E/78A), lehnt Einladungen zu Mahlzeiten ab (Diog. Laert. 6, 34. 57), verspottet beleibte Schlemmer (s. die bei Clem. Alex. strom. 2, 20, 119, 6 [GCS 52, 178] erhaltenen Verse aus einer seiner ‚Tragödien' [808 N.²]; ferner Diog. Laert. 6, 47. 57 u. Dio Chrys. or. 8, 13f) u. bezeichnet in einem ihm zugeschriebenen Dictum den Bauch als die Χάρυβδις τοῦ βίου (Diog. Laert. 6, 51). In verfeinerter Form setzt der Diogenesschüler Crates v. Theben die Polemik gegen die G. fort, so frg. 6 (1², 1, 122 Diehl): in der kynischen πήρα, in der es nur Thymian, Knoblauch, Feigen u. Brot gibt, ist kein Platz für den dummen Parasiten u. den von seinen sinnlichen Trieben geknechteten Schlemmer. Er preist die einfache kynische Kost u. Lebensweise, die ihm die Freiheit von allen äußeren Sorgen gewinnen half (frg. 2 u. 6 [ebd. 121. 126]). Dazu paßt die ihm in einem fingierten Kynikerbrief (PsCrates ep. 14 [240 Hercher]) zugeschriebene Warnung vor dem Genuß von Fisch u. Wein, weil er wie Kirkes Zaubermittel alte Menschen vertiere u. junge weibisch mache. Der feingebildete Thebaner, durch den das σπουδαιογέλοιον im Stile der altattischen Komödie ein neues Wirkungsgebiet in der kynischen Moralistik findet, hat einige Nachfolger im 3. Jh., so Cercidas v. Megalopolis, der in einer Mischung von Ernst u. derbem Witz dem unappetitlichen End-

schicksal der von den Feinschmeckern verschlungenen Leckerbissen die einfache von ihm genossene kynische Kost gegenüberstellt (frg. 11a.b [1², 3, 132 Diehl]; über einen späten Leser dieser Verse, Greg. Naz. c. 1, 2, 10, 593/600 [PG 37, 723], vgl. L. Deubner: Hermes 54 [1919] 438/41), u. Phoenix v. Kolophon, in dessen Choliamben PHeid 310, frg. 2, v. 48/54 (vgl. Gerhard 5) sich eine ähnliche Polemik findet.

γ. Stoa. Ethisch-rational begründet ist auch die Nahrungsaskese des stoischen Weisen, der durch den richtigen Gebrauch seiner Vernunft die Überwindung aller Affekte u. damit seine innere Freiheit u. sein höchstes Lebensideal, die εὐδαιμονία, zu gewinnen sucht (dazu Strathmann aO. 756f; Arbesmann aO. 466). Er verurteilt deshalb jedes Übermaß in Speise u. Trank u. genießt nur einfache Kost (Zeugnisse für die älteren Stoiker s. SVF 1, 3 nr. 1. 5 nr. 3. 6 nr. 5f. 54 nr. 229. 65 nr. 287. 66 nr. 289/91. 67 nr. 294. 70 nr. 326; 3, 177/80 nr. 705/15). In derselben Richtung liegen die zahlreichen Zeugnisse in dem literarischen Nachlaß der Vertreter der späteren Stoa, die das Maßhalten bei der Nahrungsaufnahme u. die Verurteilung der Völlerei, Feinschmeckerei u. Vieltrinkerei zum Inhalt haben (s. zB. Muson. 94/105 Hense; Sen. prov. 3, 6; v. beat. 11, 4; 20, 5; tranqu. an. 1, 6; ad Helv. 10, 2/11; ep. 47, 2; 60, 2/4; 89, 22; 95, 18/42; 110, 12f; 114, 23/7; 122, 5f; Epict. diss. 3, 12, 7/12; ench. 15. 33. 36. 41).

6. Römische Satire. a. Lucilius. Aus den Satiren des Lucilius erfahren wir, daß der Vorwurf der Schlemmerei oder der plumpen Völlerei nicht nur in der moralisch-sozialen Invektive (1238/40 Marx [vgl. Cic. fin. 2, 90 u. Hor. sat. 2, 2, 46/8]; ferner 440/5. 568/74 M. u. dazu F. Marx, C. Lucilii carminum reliquiae 1 [1904 bzw. 1963] proleg. XIII u. Shero 128/34), sondern auch in der politischen Polemik eine Rolle spielte (46. 54. 75. 78/80 M.).

β. Varro. Invektiven gegen das Laster der Schlemmerei finden sich auch in den Menippeae Varros unter den bei ihm stets beliebten Rügen des Abfalls der Gegenwart von der Einfachheit der alten Zeit. So zieht er gegen die G. der modernen Schlemmer, deren einziges Lebensinteresse die Küche u. ihr Gaumen ist, zu Felde (frg. 315. 317. 529 Bücheler) u. verurteilt die profunda ingluvies der Feinschmecker, die genau wissen, von welchen Orten des In- u. Auslandes die besten Leckerbissen zu beziehen sind (frg. 403 B.; dazu O. Hense: RhMus 61 [1906] 1/18). Ebenso kritisiert er das Laster der Trunksucht in einer Satire, der er das burleske Motto ,est modus matulae' mit auf den Weg gibt (frg. 111 B.; vgl. auch frg. 137 B.). Zu den Besserungsplänen dieses biederen Römers, der kynisch-stoisches Gedankengut ins Römische umbiegt u. für eine praktische Ethik zu verwenden sucht, paßt auch das Bild, das er von der guten alten Zeit mit der Einfachheit ihrer Sinnesart u. Lebensführung entwirft (frg. 63. 321 B.).

γ. Horaz. Das Laster der Schlemmerei ist das Thema dreier horazischer Satiren (sat. 2, 2. 4. 8). Sie weisen, wie die Satiren des Horaz überhaupt, einen starken philosophischen Einschlag auf. Was der Dichter in sat. 2, 2 dem biederen, einfachen Bauern Ofellus als dessen eigene, vorgeblich in der Schule des Lebens auf diesem Gebiete erworbene Weisheit in den Mund legt, berührt sich in vielen Punkten eng mit den Argumenten, die sich in ähnlichen Formulierungen bei den Moralphilosophen finden. So stimmen zB. die v. 71/7, 80/8 u. 107/11 von Ofellus vorgetragenen Gedanken über die Vorteile einer einfachen Kost u. einer vernünftigen Lebensweise mit der straffer gefaßten epikureischen Argumentation bei Diog. Laert. 10, 131 überein. Den praecepta des Ofellus entsprechen als Gegenstück die von einem gewissen Catius in sat. 2, 4 vorgetragenen gastronomischen Lehren. Die Ironie liegt in der wichtigtuenden Art, in der dieser Jünger genußsüchtiger Feinschmeckerei die Vorschriften der auf ,gelehrter Forschung' beruhenden Gastrosophie als die einer neuen, zu wahrer Eudämonie führenden u. die veralteten pythagoreischen u. sokratisch-platonischen Systeme ablösenden Philosophie hinstellt u. damit die ,neue Weisheit' selbst lächerlich macht. Ein Seitenstück zu den gastronomischen Ausführungen des Catius u. zugleich den Höhepunkt in der satirischen Behandlung des Lasters der Schlemmerei durch Horaz bilden die Tischreden des reichen Emporkömmlings Nasidienus (sat. 2, 8), der bei einem von ihm veranstalteten Gastmahl seine Gäste mit plumper Aufdringlichkeit über die ihnen gebotenen Genüsse belehrt.

δ. Petronius. In das gleiche Milieu führt uns die große Einlage im satirischen Roman des Petronius, die sog. Cena Trimalchionis, in der parodierend u. übertreibend das Gastmahl bei einem halbgebildeten Neureichen ge-

schildert wird (zu den Berührungspunkten zwischen Petronius u. Hor. sat. 2, 8 s. Shero 134/9). Ein Motiv, dem Petronius einen verhältnismäßig breiten Raum einräumt, ist die wunderliche Zubereitung der aufgetragenen Gänge, durch die Trimalchio seine Gäste zu überraschen sucht (s. zB. 33. 49. 69f u. dazu Martin 121f). Der Naturalismus in der Schilderung dieses Typus des ungebildeten, neureichen Protzen geht so weit, daß Trimalchio seinen Gästen selbst einen Vortrag über seine Verdauungsverhältnisse nicht erspart (47).

ε. Persius u. Juvenal. Auch in dem kleinen Corpus der Satiren des Persius finden sich gelegentlich Invektiven gegen den übertriebenen Tafelluxus der Zeit (so 6, 23f, wo Protzentum u. Feinschmeckerei in unmittelbarer Aufeinanderfolge angegriffen werden; ferner 1, 30f; 2, 41/3; 3, 58f. 98/106), doch ist keine seiner Satiren ausschließlich diesem Thema in der Tradition des Lucilius u. Horaz gewidmet. Dieser folgt wieder Juvenal in der Cena Virronis (5), in der mit der traditionellen Invektive gegen das Laster der Schlemmerei ein Angriff auf die unwürdige Behandlung der Klienten bei Gastmählern verbunden wird: während der reiche Patron, wenn er nicht vorzieht, allein zu schlemmen (1, 140f), mit seinen vornehmen Gästen in dem Genuß ausgesuchtester Leckerbissen u. feinster Weine schwelgt, läßt er seinen Klienten bei schlechter Bedienung nur geringe Speisen u. Weine vorsetzen. In 14, 6/14 wird Schlemmerei als eine der Ursachen des sittlichen Niedergangs in Rom gezeichnet, weil die Schlemmerei des Vaters dasselbe Laster bei den Söhnen zur Folge habe. In 15, 44/6 wird sie als ein spezifisch ägyptisches Laster gegeißelt, wohl ein aus Juvenals persönlicher Animosität gegen alles Orientalische zu erklärendes Motiv.

II. Israelitisch-jüdisch. a. Tendenzen zu üppigen Tafelfreuden bei der Oberschicht der Bevölkerung. Wie das gewöhnliche Volk in der griech.-röm. Welt (o. Sp. 351/4) zeichnete sich auch die breite Masse des israelitisch-jüd. Volkes durch Genügsamkeit im Essen u. Trinken aus. Wenn die Israeliten in der Wüste des eintönigen Mannaessens überdrüssig werden u. sich nach der abwechslungsreicheren, im Rückblick von ihnen idealisierten Kost Ägyptens zurücksehnen (Num. 11, 4/6. 13f. 32/4), so kann das kaum als ein Zeichen genußsüchtigen Verlangens betrachtet werden (Philo spec. leg. 4, 129 verwendet allerdings Num. 11, 4/34 zum Beweise, daß das Gelüst nach Fleisch schon der Wüstengeneration Verderben brachte). Von einer Tendenz zu üppigen Tafelfreuden kann doch wohl nur bei der wohlhabenden Oberschicht der Bevölkerung die Rede sein. Festgelage veranstaltete man bei besonderen Gelegenheiten, so zB. bei der Schafschur (1 Sam. 25, 2/38; 2 Sam. 13, 23/9). Zu jedem Festgelage gehörte anscheinend auch Trunkenheit (1 Sam. 25, 36; 2 Sam. 13, 28; 1 Macc. 16, 16). Angesehene, reiche Gastgeber boten ihren Gästen eine Überfülle ausgesuchter Tafelgenüsse (Zeugnisse: Strack-B. 4, 613f nr. 2d). Wir hören auch von einigen großen Essern u. trinkfesten Zechern (ebd. 635 nr. 9e). Gelehrtenschüler suchte man deshalb von Gastereien fernzuhalten u. ihre Teilnahme auf Pflichtmahle zu beschränken (ebd. 612). Die Begriffe ‚prassen‘ u. ‚reich sein‘ werden öfter einander gleichgesetzt, so zB. auch im Gleichnis Jesu vom reichen Prasser (Lc. 16, 19). Auch in Qumrân verstand man unter dem unersättlichen Zecher in Hab. 2, 5 den Reichen (1 QpHab 8, 3 [237 Lohse]).

b. Kritik des Lasters im AT u. in der jüdischen Literatur. 1. Allgemeines Werturteil. Grundlegend für den Begriff der Schlemmerei im AT ist Dtn. 21, 20. Die Eltern dürfen einen Sohn, der durch Völlerei u. Trunkenheit das Familiengut zerrüttet u. mit elterlicher Autorität von diesem Treiben nicht mehr abgebracht werden kann, vor das Tor seines Heimatortes führen u. dort vor den Ortsältesten erklären: ‚Dieser unser Sohn ist störrisch u. widersetzlich. Er will nicht mehr gehorchen. Er ist ein Fresser (zōlēl) u. ein Säufer (sōbē)‘. Das Verbum zālal bedeutet ‚verächtlich sein‘ (so auch babyl. zalālu). ‚Fressen‘ ist also so viel wie ‚sich verächtlich machen‘. Darin liegt schon ein Werturteil, das noch durch die im unmittelbar folgenden Vers gegebene Beschreibung der Strafe für ein solches Vergehen gestützt wird: öffentliche Steinigung als Warnung für ganz Israel. Philo ebr. 13f benützt denn auch Dtn. 21, 18/21 dazu, um die Laster der Völlerei u. Trunksucht zu geißeln.

2. Motiv der Verarmung. Als Grund für die Stellungnahme gegen das Laster der Schlemmerei nennt Prov. 23, 20f die Gefahr der Verarmung: ‚... denn der Fresser u. der Säufer wird verarmen, u. die Trägheit wird ihn mit Lumpen bekleiden‘; ähnlich Prov. 21, 17 u. Sir. 19, 1 (LXX).

3. Hygienische Motive. In Sir. 31, 19/21 u. 37, 29/31 (LXX) wird auf die gesundheitsschädigenden Folgen der Unmäßigkeit hingewiesen (zu den beiden Stellen auch Lumpe 624); ebenso bei Philo sobr. 2: die ἄμετρος πλησμονή ist die Ursache von Krankheiten.

4. Sozial-ethische Motive. In der Weisheitsliteratur treten besonders auch sozial-ethische Motive in den Vordergrund. Ein einfaches Mahl, aus Liebe gereicht, verdient den Vorzug vor einem üppigen Gelage, das nur ungern geboten wird (Prov. 15, 17; vgl. auch ebd. 17, 1). Der Weise befindet sich überhaupt nicht in der Gesellschaft von Prassern u. Säufern (ebd. 23, 19/21; vgl. ebd. 20, 1). Übersättigung bewirkt nach Philo Aufstachelung der sexuellen Begierden (agr. 38; v. Moys. 2, 24), führt zum Laster der Hoffart (virt. 163) u. verdunkelt das Auge des λογισμός (leg. ad Gai. 2). Philos ideale Therapeuten verabscheuen deshalb die πλησμονή als eine bösartige Feindin von Leib u. Seele (v. cont. 37). Aus sozial-ethischen Motiven wird auch die Trunksucht verurteilt: sie läßt den Menschen Pflicht u. Recht vergessen (Prov. 31, 4f) u. verführt zur Sünde der Unzucht (Test. XII Jud. 14, 1/3; s. auch Philo sobr. 2: δημιουργὸς κακῶν ἡ μέθη). Mäßigung im Essen u. Trinken gehört auch zum Anstand. Für diesbezügliche Anstandsregeln s. Sir. 31, 16/9 (LXX) u. Prov. 23, 1/8; ferner Strack-B. 4, 637/9.

5. Religiöse Motive. Mit großem Freimut stellt der Prophet Isaias die zeitgenössischen führenden Kreise seines Volkes an den Pranger, weil ihre Sinne von Trinkgelagen u. Schwelgereien so abgestumpft sind, daß sie keinen Blick mehr für das Wirken Jahwes haben u. das von ihm vorbereitete Strafgericht nicht erkennen (Jes. 5, 11/4; vgl. auch ebd. 5, 22/4). In besonders düsteren Farben schildert er das ekelhafte, schwelgende Treiben von Priestern u. Propheten (mit den letzteren sind wohl falsche Propheten gemeint, die durch angebliche Visionen im Rauschzustand das Volk irreführen) u. den Hohn u. Spott, den er für seine auf echte prophetische Erkenntnis gegründeten Mahnungen erntet (ebd. 28, 7/10; vgl. auch 56, 9/12). Für ein ähnlich gezeichnetes Bild frivoler, ungehemmter Genußsucht, der sich abtrünnige hellenistische Juden ergeben, s. Sap. 2, 1/9. Für die gesetzestreuen Juden waren die ausgelassenen Gastgelage der Heiden ein Greuel; Schlemmerei galt bei ihnen als ein spezifisch heidnisches Laster (Philo v. cont. 48/56; dazu A. Dupont-Sommer, Le quatrième livre des Machabées [Paris 1939] 52).

C. Christlich. I. Jesus u. die Jünger. a. Jesus. Jesus u. seine Jünger sind Gäste bei der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1/11). Jesus selbst nimmt ohne jede asketische Ängstlichkeit Einladungen zu Tisch an (Mc. 14, 3; Lc. 7, 36; 10, 38/42; 11, 37; 14, 1), speist mit ,Zöllnern u. Sündern' (Mt. 9, 11; Mc. 2, 16) u. sieht sich deshalb heftiger Kritik ausgesetzt: manche Zeitgenossen halten ihn für weltlich u. nennen ihn ,einen Schlemmer u. Säufer' (Mt. 11, 19 = Lc. 7, 34). Seine unbefangene Haltung in dieser Frage zeigt sich in der Parabel vom verlorenen Sohn, wo Essen u. Trinken, ohne in Schwelgerei auszuarten, zur Festfreude gehören (Lc. 15, 23f). Andererseits bezeichnet er die übergroße Sorge um den Lebensunterhalt als einen spezifisch heidnischen Zug u. eine Äußerung des Mißtrauens gegenüber der fürsorgenden Allmacht Gottes (Mt. 6, 25/33 = Lc. 12, 22/31) u. warnt vor dem trägen Genußleben des Reichen, das sich besonders in der Befriedigung der Gaumenlust äußert (Lc. 12, 19f). Hierher gehören auch die Parabel vom reichen Prasser (ebd. 16, 19/31) u. Jesu Mahnung zu ständiger Wachsamkeit an seine Jünger (ebd. 21, 34): ihre Herzen sollen zu keiner Zeit durch Übersättigung u. Trunkenheit beschwert sein, damit der Gerichtstag sie nicht plötzlich u. unerwartet überfalle; ferner das Gleichnis vom guten u. vom schlechten Knecht (Mt. 24, 45/51 = Lc. 12, 42/6), in dem ebenfalls aus eschatologischer Gewißheit zum Wachsein gemahnt u. vor einem zügellosen Schlemmerleben gewarnt wird. Zum Ganzen auch Klauser 231f.

b. Jünger Jesu. Paulus stimmt mit Jesus überein. Speise u. Trank sollen ,zur Ehre Gottes', d.h. wohl als Gottesgaben angenommen werden (1 Cor. 10, 31). Der Verfasser des Timotheusbriefes empfiehlt Timotheus den maßvollen medizinischen Genuß von Wein (1 Tim. 5, 23). Dagegen wird vor einem reichlichen Weingenuß gewarnt (ebd. 3, 8; Tit. 2, 3) u. das Laster der Trunksucht entschieden verurteilt, weil es Zeichen einer ungeordneten, zügellosen Lebensweise (ἀσωτία) sei u. christlicher Lebenshaltung widerspreche (Eph. 5, 18; dazu H. Preisker: ThWb 4, 553). Trunksucht ziemt sich vor allem nicht für einen Mann in leitender Stellung wie den Bischof (1 Tim. 3, 3; Tit. 1, 7). Paulus tadelt die Korinther, weil sie den Gemeinschafts-

charakter der Agape u. damit auch den Sinn des Herrenmahles dadurch entweihen, daß sich die Reichen von den Armen absondern, allein in den mitgebrachten Speisen schwelgen u. sich sogar am Weine berauschen, während die armen Brüder hungernd zusehen müssen (1 Cor. 11, 21). Dazu Preisker aO. u. W. Schmithals (Die Gnosis in Korinth [1956] 215/9), der in diesen unerquicklichen Vorgängen einen Versuch von seiten frühgnostischer Kreise jüdischer Herkunft sieht, die christl. Kultfeier zu sabotieren u. in eine Zusammenkunft mit einer profanen Mahlzeit zu verwandeln. Paulus warnt ferner vor judaistischen oder jüdisch-gnostischen Verführern, die ihre eigentlichen Absichten u. materiellen Interessen unter frommen Reden verbergen, ,nicht unserm Herrn Christus dienen, sondern ihrem Bauch' (Rom. 16, 17f), u. vor Libertinisten, die nur dem Namen nach Christen sind, ihren heidnischen Lastern weiterhin frönen, ,deren Gott der Bauch ist' (Phil. 3, 18f); vgl. mit den beiden letztzitierten Stellen das vom Verfasser des Titusbriefes (1, 12) in einem scharfen Ausfall gegen die Irrlehrer auf Kreta gebrauchte, den Nationalcharakter der Kreter schildernde Epimenideszitat (frg. 1 [1, 31f Diels]): ,Die Kreter sind Lügner, böse Bestien, faule Bäuche'. Andererseits wird mit Hinweis auf Gott als den Schöpfer auch des Leiblichen jede auf gnostisch-dualistischem Denken beruhende Nahrungsaskese, die den Leib als stofflich schlecht zu Gunsten des Pneuma als himmlischer Lichtsubstanz verwirft, schließlich aber doch nur zur Befriedigung des Fleisches (πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός), d.h. der niederen Seite der menschlichen Natur dient, scharf bekämpft (Col. 2, 16/23; 1 Tim. 4, 3f). Vor libertinistischen (judenchristlichen) Gnostikern, die dem Laster der Schlemmerei frönen, wird auch in den Katholischen Briefen gewarnt, so Jud. 12: sie sind der Schandflecken in der Gemeinde, die die Agapen schamlos zur Befriedigung ihrer Gaumenlust mißbrauchen; ebenso 2 Petr. 2, 13. In 1 Petr. 4, 3 werden Schmausereien u. Zechgelage wieder als typisch heidnische, mit der christl. Lebensführung unvereinbare Exzesse gebrandmarkt. Eine Parallele zur Parabel vom reichen Prasser (Lc. 16, 19/31) findet sich Jac. 5, 5; sie ist, wie bei Lukas, eschatologisch begründet: ohne an das bevorstehende Gericht zu denken, bringen die irdisch gesinnten Reichen ihre Tage auf Erden mit Schwelgen u. Prassen hin; (wie das Vieh) sind sie so ,am Schlachttag' (ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς) gemästet.

II. Frühchristentum. a. Clemens Alexandrinus. Clemens beginnt seine im 2. u. 3. Buch des Paedagogus in bunter Reihenfolge gegebenen Einzelvorschriften für die Gestaltung des christl. Lebens in der Praxis des Alltags mit den Verhaltensmaßregeln, die der zum Christentum bekehrte Heide bei der Einnahme der zur Erhaltung des leiblichen Lebens notwendigen Nahrung befolgen muß (paed. 2, 1 [GCS 12, 153/67]).

1. Entlehnung von Argumenten aus der antiken Philosophie. Für die Begründung der christl. Ethik der Ernährung entlehnt Clemens nicht wenige Argumente aus der antiken Philosophie, mit denen sicherlich viele seiner Leser von ihrer heidnischen Vergangenheit her vertraut waren. Es handelt sich dabei großenteils um Argumente ethisch-rationaler u. hygienischer Art, so wenn mit Cicero (off. 1, 106 [Panaetius]) u. Musonius (105, 4/7 Hense) der Gedanke ausgesprochen wird, daß der Zweck der Nahrung die Erhaltung der Gesundheit u. der Kraft des Körpers u. nicht die Befriedigung bloßen Lustgefühls sei (paed. 2, 1, 2, 1 [GCS 12, 154]), oder in Anknüpfung an die aristotelische Mesoteslehre gemahnt wird, im Essen u. Trinken den Mittelweg zwischen einem Zuviel u. einem Zuwenig einzuhalten (paed. 2, 1, 16, 4 [166]), oder als Argumente gegen das Laster der G. mit Musonius (95, 4/7; 104, 3/9 H.) die Vorteile einer einfachen Kost als der gesündesten u. kräftigsten u. die Schädlichkeit eines Vielerlei an Speise ins Feld geführt werden (paed. 2, 1, 5, 2. 15, 1. 3 [GCS 12, 157. 164f]). Daneben zieht Clemens besonders auch das bei den Pythagoreern u. Platonikern geläufige Argument heran, daß ein Übermaß an Speise die Seele abstumpfe u. den Geist verdunkle (paed. 2, 1, 7, 3. 11, 1 [GCS 12, 158. 161]; s. auch ebd. 2, 9, 81, 1f [206f]; ecl. 14, 2 [GCS 17, 140]). Zu diesen Entlehnungen vgl. Stelzenberger 453/6; Lumpe 629/30; W. Capelle - H.I.Marrou, Art. Diatribe: o.Bd. 3, 1002.

2. Christliche Motivierungen. Mit diesen philosophischen Argumenten verschlingen sich Motive, die die Mäßigkeit im Essen u. Trinken aufgrund der Neugestaltung des ganzen sittlichen Lebens als der notwendigen Folgerung aus dem neuen durch u. in Christus gewonnenen Heilsstand fordern. Wie Clemens (paed. 2, 1, 1, 1 [GCS 12, 153]) ausdrücklich

betont, stützt er sich dabei auf das Zeugnis der Schrift. Die Mäßigkeit wird als eine die christl. Lebensführung besonders kennzeichnende Tugend charakterisiert, die ihre Grundlage in der Lehre u. im Beispiel Christi hat. Clemens sieht in der Segnung der Brote u. Fische, mit denen Christus die Menge speist, einen Akt der Belehrung über ‚die wahre Euteleia', indem er der Menge ‚ein schönes Beispiel einfacher Nahrung vor Augen führt' (paed. 2, 1, 13, 2. 15, 2 [163. 164f]); ebenso deutet der Fisch mit der Steuermünze, den Petrus auf Befehl Christi fängt, eine einfache, gottgegebene u. bescheidene Nahrung an: εὔκολον ... καὶ θεοδώρητον καὶ σώφρονα αἰνίττεται τροφήν (ebd. 2, 1, 14, 1 [163]; dazu auch J. Engemann, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 1023). Neben Christus treten andere biblische Heroen der Mäßigkeit, so vor allem Johannes der Täufer, der Wegbereiter des bescheidenen u. einfachen Lebens Christi (paed. 2, 1, 16, 1 [165]). Der alte von Clemens für die christl. Ethik der Ernährung fruchtbar gemachte Begriff der σωφροσύνη gewinnt so durch die Bezugnahme auf die Lehre Christi u. auf Christus selbst als das ideale Vorbild der Mäßigkeit u. besonders dadurch, daß diese Tugend ihre Wurzeln in der göttlichen Gnade hat, einen neuen Wertinhalt (dazu North 328/36, bes. 330f. 336). Ebenso wird das philosophische Ideal der αὐτάρκεια in Beziehung zu Christi Gebot der Nächstenliebe gesetzt: die αὐτάρκεια des Christen ermöglicht es, etwas von den eigenen Speisevorräten den ärmeren Brüdern zukommen zu lassen (paed. 2, 1, 7, 3 [158]). Im Gegensatz zu den heidnischen Exzessen gottloser Gaumenlust ist Essen u. Trinken für den Christen ein dankbarer Genuß der Gaben Gottes (ebd. 2, 1, 13, 2 [163]), das tägliche Mahl ein Vorgeschmack des den Christen nach seiner irdischen Pilgerfahrt erwartenden himmlischen Mahles (ebd. 2, 1, 7, 1 [157]) u. das am gemeinsamen Tisch genossene Mahl ein Ausdruck brüderlicher Liebe (ebd. 2, 1, 6, 1. 7, 1/3. 16, 4 [157f. 166]); mit Paulus (o. Sp. 368f) wird deshalb jedes sarkisch-selbstsüchtige, das göttliche Gebot der Liebe verletzende u. den Sinn der Agapefeiern profanierende Verhalten scharf verurteilt (ebd. 2, 1, 12, 2f [162f]; vgl. auch 2, 1, 4, 3 [156]).

3. Dämonischer Einfluß. Clemens, der unter Anlehnung an die stoische Affektenlehre die Möglichkeit der Einwirkung bösartiger pneumatischer Kräfte auf die menschliche Seele durch trügerische Vorspiegelung lockender Bilder u. Einprägung ihrer eigenen sittlichen Beschaffenheit zu begründen sucht (dazu F. Andres, Die Engel- u. Dämonenlehre des Klemens v. Alexandrien: RömQS 34 [1926] 314/8), erwähnt an einer Stelle (paed. 2, 1, 15, 4 [GCS 12, 165]) einen besonderen Dämon, der mittels Erregung maßloser Eßgier vom Menschen Besitz ergreift. Er nennt ihn ‚Dämon des Bauches' (κοιλιοδαίμων) u. beschreibt ihn als den ‚schlimmsten u. verderblichsten der Dämonen'.

b. Tertullian. Tertullians Äußerungen über das Laster der Schlemmerei müssen hier schon wegen ihres exzentrischen Charakters u. der in ihnen enthaltenen Widersprüche erwähnt werden. Angriffe auf das Laster finden sich bei ihm gewöhnlich in Verbindung mit einem Lobpreis der Tugend der Mäßigkeit in Speise u. Trank oder mit einer Forderung strikterer Fastendisziplin. So entwirft er in seiner orthodoxen Periode ein Idealbild von den christl. Agapefeiern, deren lauteren Charakter er hervorhebt u. die er ausdrücklich ‚bescheiden' (cenulas nostras) nennt, u. stellt diesen die wüsten, verschwenderischen Schmausereien der Heiden gegenüber (apol. 39, 14/21). Als ein Mann der Extreme wird Tertullian aber noch weitergetrieben. Mit derselben Leidenschaft, mit der er in seiner katholischen Periode die gesamte heidnische Umwelt des Lasters maßloser Völlerei anklagt u. sie ohne jeden Unterschied beschimpft u. verhöhnt, bezichtigt er nach seinem endgültigen Abgleiten auf die Bahn des Montanismus in der gehässigen Streitschrift De ieiunio seine früheren Glaubensgenossen desselben Lasters u. schreibt die nach seiner Anschauung viel zu laxe großkirchliche Fastenpraxis auf das Konto der Gaumengier (gula) der Psychiker, d.h. der Mitglieder der Großkirche. Diese sind nach ihm Feinde des Fastens, weil sie von der G. beherrscht sind, die ihrerseits wieder von der Wollust nicht getrennt werden kann. Die Laster der Unmäßigkeit u. Unkeuschheit werden in eine Art physiologischen Zusammenhang gebracht: der Anordnung der Körperteile entspreche die Aufeinanderfolge der Laster (ieiun. 1, 1f). Die ganze Schrift ist voll häßlicher Anklagen u. Verdächtigungen. Die von Tertullian in einer seiner früheren Schriften wohlwollend erwähnte Sitte der Christen, den im Kerker schmachtenden Bekennern Nahrungsmittel zukommen zu lassen (mart. 1, 1),

wird jetzt als eine verabscheuungswürdige Mode der Psychiker dargestellt, ,in den Kerkern Garküchen für unsichere Märtyrer einzurichten', damit diese die gewohnten Tafelfreuden nicht vermißten (ieiun. 12, 3f). Die früher so warm gepriesenen Agapefeiern werden jetzt als ausgelassene Gastereien gezeichnet, in dunklen Andeutungen unlauterer Beziehungen zwischen Jugendlichen beider Geschlechter verdächtigt u. die Anklage mit der höhnenden Pointe abgeschlossen: ,appendices scilicet gulae lascivia atque luxuriae' (ebd. 17, 1/3). Die großkirchliche Ablehnung der montanistischen Xerophagien wird mit dem anmaßenden Urteil abgetan: ,Wie die Speise, so der Trank. Es ist nicht wahrscheinlich, daß jemand das Opfer seiner Gaumenlust Gott halb darbringt, bei Wasser nüchtern u. im Essen schwelgerisch ist' (ebd. 9, 8). Der Sündenfall des ersten Menschen wird unbeherrschter Eßbegierde zugeschrieben: Adam wurde zum Psychiker, der ,sein Heil um eines Gaumengenusses willen verkaufte' (ebd. 3, 2). In seinem Haß gegen die Großkirche geht Tertullian schließlich so weit, daß er den heidnischen Verehrer der Isis u. der Kybele über den christl. Psychiker stellt; denn der Heide ,bringt seine Gaumenlust einem Götzen zum Opfer', während der Psychiker Gott dieses Opfer verweigert (ebd. 16, 7f). Bei der Beschreibung des Lasters der Schlemmerei verwendet Tertullian, was bei seiner großen Belesenheit in der antiken Literatur nicht weiter überraschen kann, auch einige in dieser sehr geläufige Topoi, so den Topos des unappetitlichen Endschicksals aller Speisen (ebd. 6, 1) u. die Listen bekannter Schlemmer (pall. 5, 6; an. 33, 4; zu diesen Listen vgl. Geffcken 128f u. J. H. Waszinks Ausgabe von Tertullians De anima [Amsterdam 1947] 395f mit der dort verzeichneten Literatur).

c. Cyprian u. Novatian. In seiner sittengeschichtlich interessanten kleinen Schrift Ad Donatum stellt der karthagische Bischof Cyprian der verderbten heidnischen Welt das neue, von ihm durch göttliche Gnade im Christentum gewonnene Leben gegenüber. Dabei geißelt der in der antiken Rhetorik geschulte Verfasser das Laster der Unmäßigkeit in Speise u. Trank an Hand von Topoi, die den Einfluß des geläufigen Stoizismus verraten (ad Donat. 7: der abstoßende Anblick der durch Überfütterung gemästeten Gladiatoren; ebd. 12: die Nichtigkeit des Reichtums, einschließlich der von ihm gebotenen überreichen Tafel), u. zeichnet dann mit guter Kontrastwirkung ein reizendes Bild christlicher Mäßigkeit: Cyprian lädt seinen Freund u. Nachbarn Donatus ein, den Abend eines Ferientages mit ihm in Fröhlichkeit bei einem bescheidenen Mahl u. mit dem Singen von Psalmen zu verbringen (ebd. 16). Als Mann der Praxis gibt Cyprian unter den von ihm in einer Art christlichen Tugendspiegels zusammengestellten Lebensregeln auch die auf Bibelstellen gegründete Mahnung, kein zu großes Verlangen nach Speise u. Trank in sich aufkommen zu lassen (test. 3, 60); ebenso warnt er gottgeweihte Jungfrauen vor der Teilnahme an schwelgerischen Hochzeitsmahlen, bei denen ausgelassene, die christl. Sitte gefährdende Gewohnheiten der heidn. Vergangenheit noch weiterlebten (hab. virg. 18). Der röm. Presbyter Novatian (cib. Iud. 6,6 [CCL 4, 100]) verurteilt die Unsitte des Weintrinkens am Morgen (dazu u. zu der ähnlich formulierten Verurteilung dieser Unsitte bei Sen. ep. 122, 6 s. C. Weyman: Philol 52 [1893] 728/30 u. Stelzenberger 465; dieselbe Rüge später bei Basil. in ebr. hom. 7 [PG 31, 460] u. Ambr. Hel. 15, 55 [CSEL 32, 2, 444f]).

III. Mönchtum. a. Wüstenväter. 1. Gefräßigkeit im Rahmen der mönchischen Askese u. Achtlasterlehre. Die wichtige Rolle, die der Kampf gegen die Gastrimargie in der Mönchsliteratur spielt, hängt mit der mönchischen Lehre von der Läuterung der Seele von Leidenschaften u. von allen Gedanken, die aus den Leidenschaften geboren sind oder diese erregen, zusammen. Nicht nur die Seele, die der Sitz der Leidenschaften ist, bedarf der Läuterung, sondern auch der Geist, denn der Geist denkt seine Gedanken, u. nur wenn diese von Leidenschaften unbefleckt, d.h. lauter sind, können sie den Asketen zur Erkenntnis Gottes führen (Evagr. Pont. cent. 6, 83 [PO 28, 1, 252]). Im Mittelpunkt der Tages- u. Lebensaufgabe des Mönches auf der ersten Stufe des geistlichen Lebens, der πρακτική, die von Evagrius (pract. 50 [PG 40, 1233]) als ,die geistliche Methode (μέθοδος πνευματική), die den leidenschaftlichen Teil der Seele läutert', definiert wird, steht deshalb die Läuterung, d.h. das Wegräumen von Hindernissen, die dem Aufstieg der Seele zu Gott im Wege stehen. Erst diese Läuterung ermöglicht eine Betätigung der Tugenden, die dann die ἀπάθεια hervorbringen, deren Tochter, die Liebe, schließlich das ,Tor' zur Gnosis Gottes öffnet (pract.

prooem. [1221]; vgl. sent. mon. 65/7 [158 Greßmann]). Da Speise das Feuer der Begierlichkeit schürt u. den Leidenschaften Nahrung zuführt, ist Mäßigkeit der Anfang der πρακτική: ἀρχὴ πρακτικῆς ἐγκράτεια (Nil. spir. mal. 1 [PG 79, 1145]). Umgekehrt ist die G. die ‚Wurzel der Leidenschaften‘: ἀρχὴ παθῶν γαστριμαργία (ebd.; vgl. PsNil. vit. cog.: PG 79, 1440), die ‚Mutter der Zügellosigkeit‘ (Nil. spir. mal. 4 [1148]), die ‚Nährerin u. Wärterin‘ der Leidenschaften u. die ‚Zerstörerin alles sittlich Guten‘ (Nil. exerc. 58 [PG 79, 792]; s. auch ep. 2, 90. 244 [PG 79, 241. 325]; ferner Isid. Pel. ep. 1, 320. 336. 384 [PG 78, 368. 376. 400]). Aus dieser Beurteilung der G. als der Wurzel aller Laster u. einer feindlichen, den Erwerb pneumatischer Qualitäten unterbindenden Kraft erklärt sich dann auch, warum Evagrius, Johannes Cassianus, Nilus u. andere Mönchsschriftsteller in ihren Lasterkatalogen der Gastrimargie den ersten Platz unter den acht ‚schlechten Gedanken‘ (λογισμοὶ πονηροί) zuweisen (Einzelnachweise bei Vögtle 75).

2. *Dämonisierung des Lasters.* Da die schlechten Gedanken auf die verführerische Tätigkeit widergöttlicher Kräfte zurückgeführt, d.h. als von Dämonen suggeriert angesehen werden, wird der Kampf gegen die λογισμοὶ πονηροί für den Mönch zum unablässigen Kampf mit den Dämonen, wobei δαίμων nicht etwa nur ein bildlicher Ausdruck oder eine Personifikation des betreffenden Grundtriebes ist, sondern ein reales, unabhängig existierendes u. die Seele beeinflussendes Subjekt (dazu K. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen = TU 42, 2 [1917] 107/11; zur Gleichbedeutung von λογισμός u. δαίμων [seltener πνεῦμα] u. zum unterschiedslosen Gebrauch dieser Ausdrücke in der mönchischen Achtlasterlehre Vögtle 77 u. A. u. C. Guillaumont, Art. Evagrius Ponticus: o.Bd. 6, 1101f). Dementsprechend ist der Kampf gegen den λογισμὸς γαστριμαργίας für den Mönch ein Ringen mit dem Dämon der G. Von größter Wichtigkeit ist in diesem Kampfe die Unterscheidung der angreifenden Dämonen u. die Kenntnis ihrer besonderen Gepflogenheiten. Ihre Angriffe sind planvoll koordiniert. Die Dämonen der G. u. der eitlen Ruhmsucht eröffnen den Angriff u. übergeben ihre Opfer, nachdem sie sie verwundet haben, anderen Dämonen der Lasterreihe; so fällt keine Seele in die Hände des Dämons der Unzucht, sie sei denn schon zuvor von dem Dämon der G. verwundet worden (Evagr. Pont. mal. cog. 1 [PG 79, 1200f]). In der Einbildungskraft nehmen diese dämonischen Plagegeister zuweilen die Gestalt von Lebewesen an. So sieht der ehrwürdige Greis Jonas, der beobachtet hat, wie ein junger Mönch heimlich von den Früchten eines hohen Feigenbaumes zu naschen pflegt, den Dämon der Gastrimargie selbst in den Ästen des Baumes sitzen (S. Pachomii v. altera 44 [Subs. hagiogr. 19, 212]).

3. *Praktisch-erbauliche Motive.* Neben den theoretischen Ausführungen über das Wesen der Gastrimargie als einer unheimlichen, in ihrer Tätigkeit nie ruhenden, die Übung von Tugenden im Keime erstickenden u. so den Erwerb pneumatischer Qualitäten verhindernden bösen Kraft gibt es in der Mönchsliteratur auch zahlreiche praktische Anweisungen für den geistlichen Kampf gegen dieses Laster. So enthält Vit. patr. 7, 1 (PL 73, 1025/8) eine ganze Reihe von Aussprüchen berühmter Mönchsväter ‚contra gastrimargiam devincendam et desideria gulae‘. Häufig finden sich auch Warnungen vor übertriebenen Fastenübungen mit Hinweis auf die Vernünftigkeit einer diskreten Nahrungsaskese (ebd. 5, 10, 1. 33. 44. 65 [912. 918. 920. 923]; vgl. Pallad. hist. Laus. prol. [12/4 Butler]). Demselben Zwecke dienen die zahlreichen Gleichnisse u. beispielhaften Geschichten aus dem Mönchsleben, so das Gleichnis vom Löwen (Apophth. patr.: Joh. Colob. 28 [PG 65, 213]); das Gleichnis vom Adler (Joh. Cass. conl. 5, 20); das Gleichnis von den drei Gläubigern (ebd. 5, 21; Pallad. hist. Laus. 37 [111 B.]); die Geschichten von Mönchen, die durch eine falsche Askese schließlich der Völlerei u. Trunksucht zum Opfer fallen (ebd. 26f [82f B.]; Joh. Cass. conl. 2, 24).

4. *Gefahr dualistischer Tendenzen.* Daß die Lehre von der Läuterung des leidenschaftlichen Teiles der Seele mittels einer Abtötung des Fleisches (s. die prägnante Fassung der Lehre Apophth. patr.: Daniel 4 [PG 65, 156]) bei übereifrigen Mönchen, die über das wahre Motiv ihrer asketischen Übungen keine klare Vorstellung hatten, zu verschleierten dualistischen Tendenzen führen konnte, zeigt die Antwort, die der Einsiedler Dorotheus auf die Frage nach dem Grund seiner selbstquälerischen Askese gibt: ‚Mein Leib tötet mich, ich töte ihn‘ (Pallad. hist. Laus. 2 [17 B.]; Sozom. h. e. 6, 29, 6). Eine ähnliche dualistische Färbung zeigt auch das abwertende Urteil über die Nahrung als ἄλογος (Pallad. hist. Laus. 1

[16 B.]: αἰδοῦμαι μεταλαμβάνων ἀλόγου τροφῆς). Ebenso konnte die evagrianische Frömmigkeitslehre von der ἀπάθεια als einer Frucht der Verachtung nicht nur der Tafelfreuden, des Besitzes u. der Ehre, sondern sogar des eigenen Leibes (Evagr. Pont. mal. cog. 3 [PG 79, 1204]) dualistischen oder semidualistischen Tendenzen Vorschub leisten. Tatsächlich wird vor solchen Tendenzen ausdrücklich gewarnt. So betont Nil. ep. 3, 268 (PG 79, 517), daß der Zweck der Askese nicht ‚die Beschädigung, Zerrüttung u. gänzliche Untauglichkeit des Körpers', sondern ‚die Leichtigkeit der Seelenbewegungen' sei; zudem gehe der Anreiz zu Übertreibungen in der Fastenaskese von den παμμήχανοι δαίμονες aus (ebd. 3, 46 [413]). ‚Wir sind nicht gelehrt worden', heißt es Apophth. patr.: Poimen. 184 (PG 65, 368), ‚den Leib, sondern die Leidenschaften zu töten'; vgl. Marcus Erem. ieiun. 2 (PG 65, 1113). Auch Johannes Cassianus ist darauf bedacht, seine Lehre von der mönchischen Askese gegen dualistische Auslegungen zu sichern. In seiner Erörterung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚Fleisch' in der Schrift kommt er (conl. 4, 10f) zu dem Schluß, daß in dem paulinischen Ausdruck vom ‚Widerstreit des Fleisches u. des Geistes' im Menschen (Gal. 5, 17) das Wort ‚Fleisch' nicht die materielle Substanz des Körpers, sondern die fleischlichen Begierden bedeute u. daß die Sünde nicht durch die Einpflanzung der Seele in den Leib im Sinne des Leib-Seele-Dualismus der antiken Philosophie verursacht werde, sondern durch einen freien Willensakt des Menschen. Er geht sogar noch weiter u. erklärt in der Tradition des Origenes (Orig. princ. 3, 4, 1/4 [GCS 22, 263/70]), daß dieser Widerstreit sich in jedem Menschen finde, also eine Schöpfung Gottes u. deshalb gut u. nützlich für den Menschen sei (Joh. Cass. inst. 7, 3f); vgl. dazu Chadwick 89.

b. Pachomianisches Mönchtum. Einige Bestimmungen in der Regel des Pachomius zielen offenbar darauf hin, die Mönche vor den Gefahren der Gastrimargie zu schützen. So darf zB. der Mönch etwaige Geschenke von Lebensmitteln nicht selbst in Empfang nehmen, sondern muß zu deren Entgegennahme den Pförtner rufen; er selbst darf auch nur einmal davon kosten, das übrige wird der Krankenabteilung überwiesen, mit der zusätzlichen Bestimmung, daß auch der Vorsteher der Krankenabteilung nichts davon essen darf, sondern diese Lebensmittel ausschließlich den Kranken zukommen lassen muß. Ebenso darf der Mönch gelegentlich eines Besuches bei Verwandten, wenn diese ihm etwas zu essen u. trinken anbieten, nur das zu sich nehmen, was nach der Klosterregel erlaubt ist. Von der Reisezehrung, die ihm die Verwandten für die Rückkehr ins Kloster mitgeben, darf er nach Ankunft nichts für sich behalten, sondern muß den Rest für die Krankenabteilung abliefern. Kein Mönch darf auf seiner Zelle Lebensmittel aufbewahren oder sich irgendwo innerhalb oder außerhalb des Klosters Speisen zubereiten. Besonders wird auch den Oberen u. Vorstehern, den Verwaltern u. Offizialen, denen besondere Aufgaben anvertraut sind, wie etwa den Krankenmeistern oder den Leitern der Küche u. Bäckerei, eingeschärft, daß sie keine besonderen Speisen beanspruchen dürfen (zu diesen Bestimmungen vgl. H. M. Biedermann, Die Regel des Pachomius u. die evangelischen Räte: OstkirchlStud 9 [1960] 249. 251). Daß Bestimmungen, wie die letztgenannte, begründet waren, erfahren wir aus einem Zeugnis, das sich allerdings nicht auf ein pachomianisches Kloster, sondern auf das Weiße Kloster von Atripe bezieht. Besa, der dritte Abt des Klosters, erwähnt in einem Brief, daß sein berühmter Vorgänger Schenute Mönche in solchen Vertrauensstellungen mehrmals wegen Leckerhaftigkeit zurechtweisen mußte (P. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme Pakhômien [Louvain 1898] 308).

c. Basilius. Basilius betont, daß die Tugend der Mäßigkeit für den Kämpfer der Frömmigkeit unentbehrlich sei. Der Mönch muß deshalb schädliche Übersättigung vermeiden u. sich gänzlich aller zum Vergnügen bereiteter Speisen enthalten (reg. fus. 18 [PG 31, 965]). Zeit, Art u. Maß des Essens ist nach Alter, Landessitte u. körperlichem Befinden verschieden. Zweck des Essens darf nicht das Wohlbehagen, sondern das Lebensbedürfnis mit Abweisung der ungezügelten Sinnlichkeit sein (ebd. 19 [968f]). Der Mönch ißt nicht wie ein Schlemmer, sondern wie ein Arbeiter Gottes. Der Grundsatz, der ihn sowohl beim Fasten als auch beim Essen leiten muß, ist der Nutzen der Seele (reg. brev. 139 [1176]).

d. Diadochus v. Photike. Wie Basilius betont auch der um die Mitte des 5. Jh. lebende Bischof Diadochus v. Photike in Altepirus in seiner für die Geschichte der Askese u. Mystik wichtigen Schrift Capita centum de perfectione spirituali (SC 5 bis, 84/163), die

offenbar an eine von ihm als geistlichem Vater geleitete klösterliche Gemeinschaft gerichtet ist, daß die Enthaltsamkeit, wie alle anderen Tugenden, nur ein Mittel zur Erlangung der inneren Vollkommenheit ist (perf. spir. 47 [SC 5 bis, 112]). Sie zeigt sich besonders auch in der Mäßigung im Trinken. Vor allem soll sich der Mönch von allen raffiniert zubereiteten, die Eßlust anreizenden Getränken, die von deren Erfindern προπόματα (Aperitifs) genannt werden, hüten (ebd. 50 [113]). Ein Beispiel, wie die Kämpfe im geistlichen Leben zu führen sind, gab Jesus, als er sich am Kreuze mit einem essiggefüllten Schwamm tränken ließ (ebd. 51 [114]).

e. Abendländisches Mönchtum. Augustinus ist zwar in dem, was er seiner klösterlichen Gemeinschaft zur Behütung der Tugend der Mäßigkeit vorschreibt, denkbar milde u. rücksichtsvoll, doch ist es streng untersagt, außer den Tischzeiten oder außerhalb des Hauses etwas zu sich zu nehmen (dazu A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus [2][1968] 84). Benedikt v. Nursia kommt in den das Maß der Speisen u. Getränke behandelnden Kapiteln seiner Regel auch auf die Unmäßigkeit (crapula) zu sprechen. Der Abt könne zwar, wenn die Arbeit anstrengender als gewöhnlich sei, etwas mehr an Speise gewähren, doch müsse er dabei auf die Vermeidung aller Unmäßigkeit bedacht sein (remota prae omnibus crapula). Niemals dürfe bei einem Mönche Übersättigung vorkommen, weil nichts so sehr der Würde eines Christen widerspreche wie die Unmäßigkeit (Bened. reg. 39). Desgleichen liege es im Ermessen des Abtes, das Quantum der Weinration zu erhöhen, wenn Ortsverhältnisse, Arbeit u. Sonnenhitze mehr erheischten, doch müsse er stets darauf achten, daß keine volle Sättigung oder Trunkenheit (satietas aut ebrietas) vorkomme (Bened. reg. 40). Spezielle Bestimmungen, die den Mönch gegen die Gefahren der Unmäßigkeit schützen sollen, finden sich auch in der Regula magistri, so zB. 16. 23. 26. 53 (SC 106, 82/4. 118. 138. 242/4). Zu dem vorstehenden Abschnitt über das Mönchtum s. auch Klauser 232/5.

IV. Predigt u. Moraltraktat des 4. u. 5. Jh. a. Häufige Rüge des Lasters. Mit dem im 4. Jh. einsetzenden großen Zustrom von Neubekehrten zur Kirche u. dem naturgemäß damit verbundenen Sinken des sittlich-religiösen Durchschnitts wird die Rüge der Unmäßigkeit im Essen u. Trinken ein häufig wiederkehrendes Thema der Predigt u. des ethisch-asketischen Traktates. Gerade die großen Meister der christl. Beredsamkeit im 4. u. 5. Jh. (die drei Kappadokier, Ambrosius, Augustinus, Papst Leo d. Gr., u. vor allem eine so eminent praktisch veranlagte Natur wie Johannes Chrysostomus) haben dieses Thema oft u. mit einer gewissen Regelmäßigkeit behandelt. Für die Rüge des Lasters der G. eigneten sich vor allem die Predigten während der kirchlichen Fastenzeiten, in denen die Gläubigen mit besonderem Nachdruck auf den Sinn der Fastenübungen hingewiesen wurden. Für die große vorösterliche Fastenzeit (Tessarakoste, Quadragesima) s. zB. Basil. ieiun. hom. 1, 1. 4. 7/10; 2, 4. 6. 7 (PG 31, 164f. 168f. 176/84. 189/92. 193. 196); Aster. Amas. hom. 14 (PG 40, 373/80); Aug. s. 205, 2; 206, 3; 207, 2; 208, 1; 209, 3; 210, 10f (PL 38, 1040. 1042. 1043f. 1045. 1047. 1052f); Leo M. s. 42, 4 (PL 54, 278f); für die anderen Fastenzeiten des Jahres vgl. den von Augustinus an den Kalendae Ianuariae gehaltenen s. 198, 2 (PL 38, 1025) u. die für die Quatemberfasten bestimmten Predigten Papst Leos d. Gr. (s. 19, 1; 87, 1 [PL 54, 185f. 438f]). Eindringliche u. ausführliche Warnungen vor der Unmäßigkeit im Essen u. Trinken als einem mit der Würde u. Bestimmung des Christen unvereinbaren Laster finden sich aber auch häufig in Homilien, die die Exegese eines bestimmten Schriftabschnittes u. dessen Anwendung auf das praktische Leben des Christen zum Inhalt haben, besonders oft bei Johannes Chrysostomus, so in Gen. hom. 10, 2 (PG 53, 84); in Mt. hom. 44, 5; 57, 4f; 70, 3f (PG 57, 470/2; 58, 563/6. 659f); in Joh. hom. 22, 3 (PG 59, 137f); in Act. hom. 16, 4; 27, 3 (PG 60, 133f. 208/10); in Phil. hom. 13, 2; in Col. hom. 1, 5; in 1 Tim. hom. 13, 3f (PG 62, 278. 306f. 567/72); in Hebr. hom. 29, 4 (PG 63, 207f); ebenso in ethisch-asketischen Traktaten, in denen Fragen der allgemeinen Sittenlehre in praktisch-erbaulicher Weise abgehandelt werden, so Basil. s. ad adulesc. 7 (PG 31, 581); Greg. Nyss. paup. 1 (13/6 van Heck); Joh. Chrys. laed. 7f (PG 52, 468f); virg. 69 (SC 125, 342/4); Ambr. Hel. 8, 24f; 13, 46/50 (CSEL 32,2, 425f. 438/41); Cain et Ab. 1, 5, 18 (CSEL 32,1, 354f); Hieron. adv. Iovin. 2, 8. 10/2 (PL 23, 311. 313/5). Für die sozialen u. wirtschaftlichen Verhältnisse der Zeit bezeichnend ist der Umstand, daß die Paränesen zur Meidung des Lasters der Un-

mäßigkeit vorzugsweise an die Reichen gerichtet sind. So ermahnt Basilius (ieiun. hom. 1, 7 [PG 31, 176]) gerade die Reichen unter seinen Diözesanen, wenigstens während der Tessarakoste dem Laster der Schlemmerei zu entsagen, u. legt (ieiun. hom. 2, 2 [188]) die Beobachtung dieses Fastengebotes, obwohl es auch die Armen, die die νηστεία ‚von altersher als Haus- u. Tischgenossin hätten', verpflichte, besonders den Reichen ans Herz (vgl. Greg. Naz. Σύγκρισις βίων 93 [25 Werhahn], wo der Begriff ‚Schlemmer' mit dem Ausdruck νοσῶν πλουσίᾳ νόσῳ wiedergegeben wird). Ähnliche für die Reichen bestimmte Paränesen finden sich bei Ambr. Hel. 8, 24/6 (CSEL 32, 2, 425/7; von der oben zitierten Basiliusstelle ieiun. hom. 1, 7 abhängig); ferner bei Aster. Amas. hom. 14 (PG 40, 380); Joh. Chrys. laed. 7 (PG 52, 468f); virg. 69 (SC 125, 342/4); ad Theod. laps. 9 (SC 117, 124); in Mt. hom. 48, 6; 77, 5 (PG 58, 494. 707f); in Col. hom. 7, 4 (PG 62, 348); Hieron. ep. 22, 11 (CSEL 54, 158f); Aug. s. 210, 10f (PL 38, 1052f); s. Denis 21, 5; s. Guelferb. 30, 3/5 (129. 554/7 Morin).

b. Biblische Begründung. Im Einklang mit dem biblischen Grundton dieser ethisch-praktisch orientierten Predigten u. Traktate stützen sich die Autoren in ihrer Kritik des Lasters der Unmäßigkeit zunächst bewußt auf die Lehre Christi u. den Geist der Schrift, aus der sie eine Fülle diesbezüglicher Zitate für ihre Beweisführung bringen. Als ideales Vorbild der Mäßigkeit im Essen u. Trinken wird besonders Christus selbst angeführt u. dem göttlichen Lehrmeister der reiche Schlemmer gegenübergestellt (s. zB. Basil. ieiun. hom. 1, 9 [PG 31, 177/9]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 48, 6 [PG 58, 494]). Der Bibel entnehmen die Autoren auch den Grundstock der Beispiele, die die unheilvollen Folgen der Sünde der Gaumenlust zeichnen: die Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradiese, die Flut zur Zeit Noes, die Zerstörung Sodomas, Esaus Verlust des Erstgeburtsrechtes, die Bestrafung der Söhne Helis, Jahwes Strafgericht über die Israeliten, die Parabel vom reichen Prasser (Basil. ieiun. hom. 1, 3. 5. 6. 9 [PG 31, 168. 169. 172. 177]; ebr. hom. 8 [461]; renunt. 7 [640f]; Greg. Naz. or. 45, 28 [PG 36, 661]; Aster. Amas. hom. 14 [PG 40, 373. 376]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 13, 1; 57, 4 [PG 57, 209; 58, 563f]; in Act. hom. 27, 3 [PG 60, 208]; Ambr. Hel. 4, 7; 8, 27; 11, 39; 12, 41 [CSEL 32, 2, 416f. 427. 435. 436]; Aug. s. 207, 2; 208, 1 [PL 38, 1044. 1045]; s. Denis 21, 5; s. Guelferb. 30, 3/5 [129. 554/7 Morin]; Leo M. s. 81, 1; 87, 1 [PL 54, 421. 438]).

c. Einfluß der Mönchsaskese. Von der Lehre u. Übung der Mönchsaskese her bestimmt ist die Beurteilung der Unmäßigkeit in Speise u. Trank als Haupt- u. Wurzellaster. Basil. ieiun. hom. 1, 9 (PG 31, 181) sieht in ihr die ἀρχὴ ὕβρεων, da mit ihr zugleich auch ‚jede Form viehischer Zügellosigkeit' (πᾶν εἶδος ἀκολασίας βοσκηματώδους) ihren Anfang nimmt. Joh. Chrys. in Mt. hom. 57, 4 (PG 58, 563) nennt sie ‚die Quelle u. Mutter aller Laster' u. vergleicht sie ebd. 70, 3 (659) mit der Skylla u. Hydra in der Sage, einem Untier mit vielen Köpfen: ‚Unzucht, Zorn, Trägheit schießen daraus hervor u. die verbotenen Liebschaften' (ähnlich Philox. v. Mabbug hom. 10, 353f [SC 44, 321]: die Völlerei ist das weite, offene Tor, durch das alle anderen Laster leichten Eingang gewinnen; Greg. Naz. or. 4, 123 [PG 35, 664]: der Bauch ist ‚ein grausamer u. verabscheuungswürdiger Tyrann u. der Vater aller Laster'). Weiterhin wird mit den Theoretikern der Mönchsaskese betont, daß das Laster der Gastrimargie jedes Tugendstreben verhindert; denn es ‚macht den Verstand stumpf u. die Seele sarkisch' (Joh. Chrys. in Joh. hom. 45, 1 [PG 59, 251]; vgl. Leo M. s. 19, 1 [PL 54, 186]; Greg. Nyss. virg. 11, 2 [8, 1, 293 Jaeger]: die Schlemmer haben ‚ihren Schlund u. Bauch' als Maßstäbe des Guten aufgestellt; Philox. hom. 10, 354 [SC 44, 321]: die Völlerei ist die Feindin jedes guten Werkes u. macht die Menschen unfähig, das Joch Christi zu tragen).

d. Bekämpfung des Mißbrauchs der refrigeria im Märtyrerkult. Von Aug. conf. 6, 2 erfahren wir, daß Bischof Ambrosius v. Mailand Gastmähler innerhalb der Kirchen verbot, weil sie Säufern den Vorwand gaben, sich zu betrinken (vgl. Ambr. Hel. 17, 62 [CSEL 32, 2, 448f]), u. außerdem sehr große Ähnlichkeit mit den heidn. parentalia aufwiesen. Gegen den Mißbrauch wenden sich auch zwei Zeitgenossen des Mailänder Bischofs. So polemisiert Bischof Zeno v. Verona (1, 25 [15], 6, 11 [CCL 22, 75]) gegen Leute, ‚die aus Freßlust u. Trunksucht plötzlich mit Kannen u. Bechern an unwürdigen Stellen Märtyrer gebären'; ebenso warnt Bischof Gaudentius v. Brescia (tract. 4, 15 [CSEL 68, 42]) vor dieser Unsitte, in der er ein Fortleben des heidn. Totenkultes sieht. In Afrika, wo sich diese

Feiern erst mit dem Einströmen großer Volksmassen in die Kirche eingebürgert zu haben scheinen (A. M. Schneider, Art. Africa: o. Bd. 1, 178), kostete es Augustinus die größte Mühe, ‚die Trinkgelage u. Schmausereien, mit denen das fleischliche u. unwissende Volk nicht nur den Märtyrern zu huldigen, sondern gleichzeitig auch die Verstorbenen zu erquicken glaubt' (ep. 22, 6 [CSEL 34, 1, 58]), auszurotten. Für den von Augustinus gegen diese Unsitte geführten Kampf s. mor. eccl. 34, 75 (PL 32, 1342); ep. 22, 3/6 (CSEL 34, 1, 56/9); s. 252, 4; 273, 8 (PL 38, 1174. 1251f); c. Faust. 20, 21 (CSEL 25,1, 561/4); civ. D. 8, 27. Augustinus polemisiert besonders auch gegen die Schmausereien u. Trinkgelage der Donatisten in ihren Kirchen u. an den Gräbern ihrer Pseudomärtyrer (ep. 29, 11 [CSEL 34, 1, 121]; s. Guelferb. 28, 5 [539 Morin]); wegen der Trinkereien in ihrem fanatischen Märtyrerkult bezeichnete er sie als notorische Trunkenbolde (s. 47, 17 [CCL 41, 588]: ‚omitto ebriositates vestras'; c. Petil. 1, 24, 26; 2, 33, 78. 39, 93f. 78, 174. 88, 195. 101, 233 [CSEL 52, 20. 67. 76f. 108. 120. 148]; ep. 93, 48f [CSEL 34, 2, 491/3]). Trunkenheit an kirchlichen Festtagen scheint überhaupt nichts Außergewöhnliches in Afrika gewesen zu sein. Sogar die Neugetauften ermahnt Augustinus am Ostermorgen, nicht angeheitert zum Nachmittagsgottesdienst zu kommen (s. 225, 4 [PL 38, 1098]); vgl. den charakteristischen Ausdruck ‚se inebriare quasi solemniter' (in ep. Joh. 4, 4 [PL 35, 2007]). Als heidnische Unsitte tadelt Augustinus auch, wenn sich Christen an Feiertagen des bürgerlichen Jahres, wie am Neujahrstag, überessen u. betrinken (s. 198, 2 [PL 38, 1025]). Zum Ganzen s. F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger [2](1953) 530/40; H. Leclercq, Art. Agape: DACL 1, 819f.

e. Gebrauch literarisch-philosophischer Gemeinplätze. Die christl. Prediger u. Moralschriftsteller dieser Periode machen auch oft von der durch den behandelten Stoff gebotenen Möglichkeit Gebrauch, ihre paränetisch-praktischen Darlegungen durch manches mit den Grundsätzen der evangelischen Moral zu vereinbarende Gedankengut aus der heidnisch-antiken Literatur stofflich zu bereichern u. lebendiger zu gestalten. Das übernommene Gedankengut besteht in der Regel aus literarisch-philosophischen Gemeinplätzen, in denen die unheilvollen Wirkungen eines übermäßigen Genusses von Speise u. Trank auf das sittliche u. soziale Leben u. die Gesundheit in realistischen Farben u. Kontrastbildern mit Berufung auf Medizin, Physiologie u. praktische Erfahrung geschildert werden. Zuweilen erfährt ein von den christl. Ethikern aufgegriffener Topos eine leichte Änderung, um ihn wirkungsvoller für die christl. Alltagsethik zu gestalten, so wenn zB. Joh. Chrys. in Act. hom. 27, 2 (PG 60, 207) dem in der antiken Popularphilosophie öfters angeführten Gegensatz zwischen dem gewaltigen Aufwand bei der Tafel u. der beschränkten Aufnahmefähigkeit des menschlichen Magens (Vibius Gall. bei Sen. contr. 10, 4, 2; Sen. ad Helv. 10, 6; vgl. prov. 3, 6; ep. 47, 2; 60, 2f; 114, 26) eine christl. Variante gibt: Gott schuf den Menschen absichtlich mit einem kleinen Magen u. beschränkte dadurch das Maß der leiblichen Nahrung, um ihn zu belehren, daß er größere Sorge auf seine Seele verwenden solle. Im allgemeinen behalten jedoch diese Topoi ihren stereotypen Charakter bei u. führen schon in der heidn. u. dann auch in der christl. Literatur bis zum Ausgang der Antike ein von den Motiven u. Intentionen, die zu ihrer Verwendung führen, weithin unabhängiges Eigenleben. Besonders beliebte Topoi waren: die Plünderung aller Länder u. Meere, um die Gaumenlust der Schlemmer zu befriedigen (Zusammenstellung von Parallelen in der antiken u. christl. Literatur durch Werhahn in seiner Ausgabe der Σύγκρισις βίων des Greg. Naz. [1953] 55f); die durch G. verursachte Vertierung des Menschen (Sen. ep. 60, 4; Muson. 100, 2/4 Hense; Clem. Alex. paed. 2, 1, 7, 4. 11, 4 [GCS 12, 158. 162]; Greg. Naz. c. 2, 2, 8, 114/22 [PG 37, 1584f]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 57, 4; in Act. hom. 27, 2 [PG 58, 564; 60, 207]; Philox. hom. 10, 353. 359. 361 [SC 44. 321. 326. 327]); die schädlichen Wirkungen der Schlemmerei auf die physische Gesundheit u. die seelisch-geistigen Fähigkeiten des Menschen (Zusammenstellung von Stellen in der antiken Literatur bei Werhahn aO. 50f; unter den christl. Schriftstellern benützt besonders Joh. Chrysostomus diesen Topos häufig, so laed. 7f [PG 52, 468f]; in Gen. hom. 10, 2 [PG 53, 84]; in Mt. hom. 44, 5; 57, 4f [PG 57, 470/2; 58, 563/6]; in Joh. hom. 22, 3; 45, 1 [PG 59, 137f. 251]; in Act. hom. 16, 4; 27, 3 [PG 60, 133f. 208/10]; in Phil. hom. 13, 2; in Col. hom. 1, 5; 7, 4; in 1 Tim. hom. 13, 3f [PG 62, 278. 306f. 348f. 567/72]; in Hebr. hom. 29, 4 [PG 63, 207f]). Dazu kommt noch ein oft sehr

derber Realismus, der auch vor dem Gebrauch eines häßlichen Wortes oder eines unappetitlichen Bildes nicht zurückschreckt (Sen. ep. 95, 25; 110, 13; v. beat. 20, 5 [zu diesem Realismus bei Seneca vgl. Husner 130/2]; Greg. Naz. c. 1, 2, 10, 593/600 [PG 37, 723]; Joh. Chrys. in Act. hom. 27, 2; 35, 3 [PG 60, 207. 256]; in 1 Tim. hom. 13, 4 [PG 62, 570]; in Hebr. hom. 29, 4 [PG 63, 207]; Hier. adv. Iovin. 2, 12 [PL 23, 315]).

V. Spätpatristische Literatur. Die für den Ausgang der patristischen Literatur allgemein charakteristische Erlahmung schöpferischer Kraft kennzeichnet auch die Darlegungen der zeitgenössischen geistlichen Schriftsteller über das Laster der Unmäßigkeit. Man verzichtet auf neue Leistungen u. begnügt sich mit dem Tradieren der überkommenen u. von der Mönchsspiritualität geprägten Lehre.

a. Osten. 1. Dorotheus v. Gaza. Der im 6. Jh. lebende Abt Dorotheus v. Gaza beruft sich in einer der geistlichen Konferenzen oder Lehrvorträge an seine Mönche (doctr. 15, 161 [SC 92, 450]) ausdrücklich auf die Autorität der Väter (καθὼς λέγουσιν οἱ πατέρες), wenn er die ἀδιαφορία τῶν βρωμάτων, ‚den Mangel an Unterscheidungsvermögen bei der Einnahme von Speisen', als die Quelle allen Unheils für den Menschen bezeichnet. Wie Joh. Cass. (inst. 5, 23, 1; conl. 5, 11, 1; vgl. inst. 5, 5, 2) lehrt auch Dorotheus (aO.), daß der Mönch sich auf dreierlei Weise gegen die Tugend der Mäßigkeit versündigt, nämlich durch Essen zur Unzeit, durch genußsüchtige Bevorzugung angenehm schmeckender Gerichte u. durch gierige Übersättigung. Wenn er schließlich (ebd.) zwischen λαιμαργία u. γαστριμαργία unterscheidet u. bei der Definition der zwei Begriffe von der Grundbedeutung der beiden Wörter ausgeht, so handelt es sich auch da nur um die Weitergabe alten Traditionsgutes (o. Sp. 347f).

2. Johannes Climacus. Die Anweisungen des der 1. Hälfte des 7. Jh. angehörigen Joh. Climacus für Mönche über den Kampf gegen die Gastrimargie (scal. 14 [PG 88, 864/72]) enthalten einige durch bildkräftige Anschaulichkeit ausgezeichnete Schilderungen des Lasters u. seiner verführerischen Künste, so wenn er (ebd. 864) schreibt: ‚Die Gastrimargie ist eine Heuchelei des Bauches; sattgegessen klagt dieser noch, daß es ihm schlecht gehe, u. bis zum Platzen gefüllt schreit er, daß er am Verhungern sei'. Sehr anschaulich ist auch seine Dämonisierung der Laster mit der köstlichen Zeichnung der Dämonen der Gastrimargie u. der Unzucht: ‚Wisse, daß der Dämon (der Gastrimargie) gar oft auf dem Magen sitzt u. den Menschen hindert, sich für gesättigt zu halten, hätte er auch ganz Ägypten verschlungen u. den ganzen Nil ausgetrunken. Nach der Sättigung zieht sich der Unheilige zurück u. schickt den Dämon der Unzucht gegen uns, nachdem er diesen über das Geschehene unterrichtet hat, u. sagt: Fasse ihn, bring ihn in Verwirrung; denn wenn der Bauch voll ist, wird er schwach werden' (ebd. 868). Gedanklich allerdings bietet Johannes nichts Neues, sondern schöpft aus dem reichen Schatz alter Mönchstradition. Aus diesem übernimmt er die konventionelle Charakterisierung der Begierde des Bauches als des Hauptes der Leidenschaften: ἄρχων παθῶν ὁ λαιμὸς τῆς κοιλίας (ebd.); ebenso den Gedanken, daß diese ‚allistige' (παμμήχανος) Leidenschaft nur mittels gleicher List, nämlich durch das Fernhalten aller fetten, den Körper erhitzenden u. leckeren Speisen von der Tafel überwunden werden könne (ebd. 865); ferner das Bild der zwei miteinander im Widerstreit liegenden Leidenschaften, die den Mönch gelegentlich des Besuches von Gästen zu Fall zu bringen suchen: die eine drängt ihn, den Besuch mit Berufung auf das Gebot der brüderlichen Liebe als Vorwand zur Befriedigung der Gaumenlust zu benützen, die andere sucht ihn zu überreden, seine Enthaltsamkeit vor den Gästen zur Schau zu stellen, um ihn so zu einem Opfer der eitlen Ruhmsucht zu machen (ebd. 864f); schließlich den auf eschatologischer Sicht beruhenden Gedanken an den Tod u. das kommende Gericht u. die Erinnerung an den dem Herrn am Kreuze gereichten Trank von Essig u. Galle als besonders wirksame Mittel zur Zügelung der Eß- u. Trinkbegierde (ebd. 868f).

3. Maximus Confessor. Über das Laster der Gastrimargie handelt auch Maximus Confessor, der hervorragendste griech. Theologe des 7. Jh. Seine Darlegungen enthalten geläufige Bestandteile der traditionellen Affekten- u. Lasterlehre. Die γαστριμαργία ist die erstgeborene Tochter der φιλαυτία, der ungeordneten Selbstliebe, welch letztere als ‚Mutter der Laster' der eigentlichen Lasterreihe vorangestellt wird: die γαστριμαργία nimmt vor der φιλαργυρία u. der κενοδοξία den ersten Platz unter den drei Hauptlastern der Begier-

lichkeit ein (cap. carit. 2, 59; 3, 56 [PG 90, 1004. 1033]). Beide Formen des Lasters der Unmäßigkeit, Völlerei (πολυφαγία) u. Leckerhaftigkeit (ἡδυφαγία), sind Wegbereiterinnen zu einem zuchtlosen Leben (ebd. 3, 7 [1020]). Die Gastrimargie erzeugt ihrerseits wieder die Unzucht (ebd. 3, 56 [1033]); sie ist ,die Mutter u. Wärterin der Unzucht' (ebd. 1, 84 [980]). Besondere Sorgfalt ist deshalb auf die Regelung der Diät zu verwenden; denn der Dämon der Unzucht greift mit besonderer Heftigkeit Menschen an, die darin nachlässig sind (ebd. 2, 19 [989]). Eindrucksvoll ist die Schilderung der unheilvollen Wirkungen des Lasters der Gastrimargie auf das sittliche u. soziale Leben: ,Es erstickt durch Zügellosigkeit die Keime der Tugend der σωφροσύνη, untergräbt durch Habgier die Unparteilichkeit der Tugend der δικαιοσύνη u. durchschneidet durch ungeordnete Selbstliebe das natürliche, alle Menschen einigende Band der φιλανθρωπία; in Kürze: das Laster der γαστριμαργία tötet alle Keime des Tugendstrebens' (quaest. Thal. 65 [PG 90, 768]; zum Ganzen vgl. I. Hausherr, Philautie = OrChristAnal 137 [1952] 70/3).

4. *Byzantinische Florilegienliteratur.* Besitzen schon die Ausführungen des Maximus über das Laster der Gastrimargie einen stark reproduktiven Charakter (seine Capita de caritate sind laut Vorwort [PG 90, 960] eine Blütenlese von Sentenzen aus den Schriften der Kirchenväter), so gilt das noch mehr von der mit der beginnenden byzantinischen Epoche rasch aufblühenden Florilegienliteratur, in der an Hand von Exzerpten aus der Schrift, den Vätern u. Profanschriftstellern auch Themen einer aufs Praktische gerichteten Askese abgehandelt werden. So findet sich in dem der Gastrimargie gewidmeten Kapitel der um 620 von dem Mönche Antiochus aus dem Sabaskloster bei Jerusalem verfaßten Sammlung moralischer Sentenzen (pandect. 4 [PG 89, 1444f]) neben 11 Bibelzitaten Gedankengut aus den Schriften der Väter, darunter besonders der Mönchsschriftsteller, obwohl die betreffenden Autoren selbst nicht mit Namen angeführt werden. Einen weitaus größeren Raum als in der Gnomenreihe des Antiochus beanspruchen die über die Gastrimargie handelnden Exzerpte aus Schrift u. Kirchenvätern in der riesigen, ein gutes Jh. später von Joh. Damascenus veranstalteten, aber nur in Bruchstücken auf uns gekommenen Sammlung der ,Sacra parallela' (PG 95, 1232/40: περὶ γαστριμαργίας καὶ κόρου). Die Zahl der Bibelzitate ist um das Doppelte gewachsen. Unter den Kirchenschriftstellern nehmen neben Nilus bzw. PsNilus (6 Zitate) die drei Kappadokier (Basilius 13, Gregor v. Naz. 5, Gregor v. Nyssa 3 Zitate) eine bevorzugte Stellung ein. Über die Gastrimargie handelt der Damaszener auch in seiner kleinen, die herkömmliche mönchische Achtlasterlehre systematisch wiedergebenden Schrift De octo spiritibus nequitiae (PG 95, 80/97; vgl. ebd. 1 [80]: καθὼς λέγουσιν οἱ πατέρες). Darin wiederholt er die traditionellen Gedanken über die Bekämpfung des Lasters, so die Wichtigkeit der Unterscheidung der angreifenden Geister u. einer geregelten Diät u. den Gedanken an den Tod, das kommende Gericht u. die den Sieger in diesem Kampfe erwartende himmlische Freude (ebd. 2f [80]). Großer Beliebtheit als ethisches Erbauungsbuch, besonders in den Klöstern, erfreute sich das wahrscheinlich erst gegen Ende des 9. Jh. ausgearbeitete u. ,Capita theologica' oder ,Loci communes' betitelte *Florilegium, das unter dem Namen des Maximus Confessor überliefert ist (daher auch kurz Maximus-Florilegium genannt). Das Kapitel περὶ ἀκρασίας καὶ γαστριμαργίας (loc. comm. 27 [PG 91, 872/6]) beginnt mit 5 Zitaten aus der Bibel. Es folgen Exzerpte aus den Schriften des Basilius, Gregor v. Nyssa, Johannes Chrysostomus u. Johannes Climacus; 4 Zitate sind unbekannter Herkunft u. werden als solche durch die Aufschrift θεόλογοι gekennzeichnet. Zusammen mit den Kirchenschriftstellern wird auch Philo aufgeführt, ein Beweis für das hohe Ansehen, dessen sich der jüd. Philosoph in kirchlichen Kreisen erfreute. Das Kapitel schließt mit Zitaten bzw. Kernsprüchen antiker Autoren. Es werden der Reihe nach zitiert: Plutarch, Demokrit, Cato, Antisthenes, Epiktet, Diogenes, Krates, Theognis u. Sokrates. Daß die byzantinischen Theologen mit starker Benützung des Johannes Damascenus u. des Maximus-Florilegiums auch weiterhin solche Sammlungen veranstalteten, zeigt die dem 11. oder 12. Jh. angehörige ethisch-asketische Blütenlese aus Schrift, Vätern u. heidnischen Autoren, genannt ,Biene' (Melissa), aus der Feder eines Mönches Antonius. In dem Kapitel περὶ ἀκρασίας καὶ γαστριμαργίας (PG 136, 908/16) folgen nach Exzerpten aus der Bibel Zitate von Basilius, Johannes Chrysostomus, Philo, Johannes Climacus, Demokrit, Antisthenes,

Epiktet, Theognis, Diogenes u. Pythagoras. Vgl. zum Ganzen H. Chadwick, Art. Florilegium: o.Bd. 7, 1131/60.

b. Westen. Auch die ausführlichen Darlegungen Papst Gregors I über das Laster der Gaumenlust in seinem großen Jobkommentar, den Moralia (mor. 30, 18, 57/63 [PL 76, 555/9] u. nochmals im Rahmen seiner Achtlasterlehre ebd. 31, 45, 87/91 [620/3]), enthalten nichts Ursprüngliches, sondern sind, wenn wir von den oft weitausgesponnenen Paränesen u. praktischen Nutzanwendungen absehen, nur eine Wiedergabe des traditionellen patristischen Gedankengutes über das Thema. Mit Gregors übersichtlicher, in leichtverständliche Formen gegossener Zusammenfassung des patristischen Gedankengutes findet die Väterlehre über das Laster der Unmäßigkeit einen autoritativen Abschluß im Westen. Wenn kurz danach der letzte abendländische Kirchenvater, Isidor v. Sevilla, das Thema noch einmal aufnimmt (sent. 2, 42 [PL 83, 647/9]), so geschieht das in enger Anlehnung an Gregors Moralia (vgl. zB. Isid. sent. 2, 42, 4 u. Greg. mor. 31, 45, 89; sent. 2, 42, 5 u. mor. 30, 18, 61; sent. 2, 42, 7. 10 u. mor. 30, 18, 59; sent. 2, 42, 9f u. mor. 30, 18, 58; sent. 2, 42, 13 u. mor. 30, 18, 60; sent. 2, 42, 14 u. mor. 30, 18, 58; sent. 2, 42, 15 u. mor. 30, 18, 62). Mit der Entwicklung der Lehre von den sieben Hauptsünden durch die Scholastik auf Grund von Gregors Lasterschema (über die Umstellung von einer Achtzahl auf eine Siebenzahl der Hauptlaster bei Gregor vgl. Stelzenberger 383/5 u. Vögtle 75) dienen die Moralia schließlich den Theologen der Scholastik, so zB. Thomas v. Aquin (S. Th. 2–2 q. 148), als direkte oder indirekte Hauptquelle für die Behandlung des Lasters der Unmäßigkeit.

A. C. Andrews, Art. Ernährung: o.Bd. 6, 219/31. – F. Bilabel, Art. Kochbücher: PW 11, 1 (1921) 932/43. – F. J. Brecht, Motiv- u. Typengeschichte des griech. Spottepigramms = Philol Suppl. 22 (1930) 71/6. – O. Chadwick, John Cassian. A study in primitive monasticism (Cambridge 1950). – L. Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms[10] (1921/23). – J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes (1909). – G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon (1909). – R. Helm, Lucian u. Menipp (1906 bzw. 1967). – A. Hug, Art. Parasitos: PW 18, 4 (1949) 1397/1405. – F. Husner, Leib u. Seele in der Sprache Senecas = Philol Suppl. 17, 3 (1924). – Th. Klauser, Art. Ernährung: o.Bd. 6, 231/9. – A. Lumpe, Art. Essen: o.Bd. 6, 612/35. – J. Martin, Symposion = Studien z. Gesch. u. Kult. des Altert. 17, 1/2 (1931). – H. F. North, Sophrosyne = Cornell Studies in Class. Philol. 35 (Ithaca, N.Y. 1966). – Orth, Art. Kochkunst: PW 11, 1 (1921) 944/82. – K. Prinz, Martial u. die griech. Epigrammatik (1911). – P. Schott, Posidippi epigrammata collecta et illustrata, Diss. Berlin (1905). – L. R. Shero, The Cena in Roman satire: ClassPhilol 18 (1923) 126/43. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933). – A. Vögtle, Art. Achtlasterlehre: o.Bd. 1, 75. – E. Wüst, Art. Parasitos: PW 18, 4 (1949) 1381/97. – W. Yeomans - A. Derville, Art. Gourmandise: DictSpir 6 (1967) 612/26.

R. Arbesmann.

Gegengift s. Antidotum o. Bd. 1, 457/61.

Geheimlehre s. Arkandisziplin o. Bd. 1, 667/76; Mysterien.

Geheimschrift s. Schrift.

Gehorsam.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römische Auffassung. a. Terminologie. 1. Griechisch. Die dem biblischen u. christl. Griechisch eignende Vokabel ὑπακοή kennt die Profangräzität nicht. Sie umschreibt den Begriff G. vorab mit Formen von ἀκούω, das selbst ‚gehorchen' heißen kann: ὑπακούω, ὑπήκοος, εὐήκοος (εὐηκοέω). Dazu stehen häufig für ‚gehorchen' πείθομαι (Liddell-Scott 1353f) u. die verschiedenen Derivate πειθαρχέω, πειθαρχία, πειθαρχικός, πείθαρχος, εὐπείθεια, εὐπειθής. Daneben werden einzelne Vokabeln in der Bedeutung von ‚gehorchen' verwendet wie ἀκροάομαι u. ἀκρόασις; auch λατρεύειν τοῖς νόμοις kann ‚gehorchen' heißen (zB. Xen. Ages. 7, 2). Eine Spezifizierung dieses weitgestreuten Wortschatzes nach Verwendung bei bestimmten Schriftstellern oder nach der je umschriebenen Verhaltensweise ist nicht möglich.

2. Lateinisch. Die meistgebrauchte lat. Vokabel ist oboedire (obaudire). Die etymologische Herkunft der Form ist nicht einwandfrei aufzuhellen (vgl. M. Leumann, Lat. Laut- u. Formenlehre 1940/55: Glotta 36 [1957] 145). O. Szemerényi, Etyma Latina I: Glotta 38 (1959/60) 240/5, möchte obaudire von ausdo (aurem dare) ableiten. Daneben verwenden die Lateiner als Verben gleichen Bedeutungsgehaltes parere, obtemperare, obsequi. Die Substantivformen folgen den Verben: oboedientia (obauditio), obtemperatio, obsequium; häufig einfach officium (in officio esse). Die christl. Latinität schafft keine eigene Vokabel, bevorzugt jedoch oboedientia. Für die Verbreitung von obaudire im späteren profanen u. christlichen Latein vgl. S. Lundström, Neue Studien zur lat. Irenäusübersetzung = Lunds Univ. Arsskrift, N. F. Avd. 1, 44, 8 (1948) 81/3.

b. Archaisches u. klassisches Griechenland. 1. Vorphilosophisch. Das verhältnismäßig reiche Vokabular schlüsselt das griech. G.-verständnis nicht ohne weiteres auf. Die dem Hören zugeordneten Vokabeln lassen an ein Folgen u. Sich-Unterordnen aufgrund eines autoritären Wortes denken. Das häufige πείθω (mit seinen Verwandten) rückt dagegen eine andere Vorstellung in den Vordergrund: es zielt auf ein Überredet-, Überzeugtsein von einer Forderung, die aus eigener Einsicht befolgt wird (beachte die Personifizierung in der Göttin Peitho, einer alten Vorläuferin u. Begleiterin der Aphrodite; vgl. W. Pech, Art. Peitho: PW 19, 1 [1937] 194/218). Um die Möglichkeit u. die Grenzen griechischen G. besser in den Griff zu bekommen, gilt es einmal, an den grundsätzlichen Intellektualismus aller griechischen Ethik zu denken, nach dem rechtes menschliches Handeln nicht einfach von einem uneinsichtigen Gebot abhängen kann, sondern von der vollen Einsicht des Handelnden in das Gebotene (A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 650/2). Zum anderen muß an die ebenso grundsätzliche Autonomie der griech. Persönlichkeit gedacht werden. Diese schließt eine Fremdbestimmung, wie sie der G. eigentlich impliziert, aus. Die autonome Persönlichkeit lebt in voller Freiheit: nur der freie Mensch ist der wirklich vollwertige Mensch. ‚Am Tage, da ihn die Knechtschaft ereilt, nimmt Zeus dem Menschen die Hälfte seines Wertes' (Od. 17, 322f). Für ihre persönliche u. politische Freiheit wollten die Griechen nicht nur mit dem Speer, sondern auch mit der Axt streiten (Herodt. 7, 135). Doch wäre es verkehrt, die griech. Freiheit als bindungsloses Verhalten zu verstehen. Die Bindung an Sitte u. Recht kann durchaus als G.forderung interpretiert werden, insbesondere seitdem die Theologie Hesiods auch das zwischenmenschliche Wohlverhalten unter göttliche Aufsicht gestellt u. die Herrschaft des Zeus über Götter u. Menschen als Herrschaft des Rechtes gedeutet hat, die an die Stelle der Herrschaft des Stärkeren getreten ist, wie sie weiterhin das Tierreich bestimmt (op. 274/85; vgl. ebd. 202/12; dazu K. Latte, Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum: Kl. Schriften [1968] 233/51). Der G. gegenüber dem νόμος, in dem die Rechtsnormen sich explizieren (vgl. H. Kleinknecht, Art. νόμος: ThWb 4, 1016/29), ist aber niemals blind, insofern er immer ‚dasselbe befiehlt' (Herodt. 7, 104; Antiphon or. 5, 14), während der G. heischende Wille eines Herrschers stets willkürlich u. darum uneinsichtig oder unberechenbar sein kann. Für die sich vom 7. bis 5. Jh. vC. entfaltende Staatsform der Polis ist die erstmals von Hesiod formulierte, von Männern wie Solon u. Aischylos vertiefte Rechtsidee konstitutiv u. demzufolge auch die Forderung nach G. gegenüber den Gesetzen. Das gilt nicht nur für das konservative Sparta (vgl. das berühmte Epigramm auf die Gefallenen von Thermopylai bei Herodt. 7, 228; s. Pohlenz, Mensch 109/12), sondern ebenso in den sich schnell wandelnden Verhältnissen des athenischen Staates im 5. u. 4. Jh. vC., wo in

aller politischen Auseinandersetzung der Vorwurf der Gesetzesverletzung die schärfste publizistische Waffe darstellt. Dabei ist zu beachten, daß die gesetzliche Ordnung den sakralen u. den profanen Bereich ungeteilt einschließt. Wenn sich also im G. gegen die Gesetze die als umfassende Tugend verstandene (Theogn. 147f) Gerechtigkeit verwirklicht, wie es der Sophist Antiphon am deutlichsten ausdrückt (VS 87 B 44), dann wird dadurch das Verhältnis zu Menschen u. Göttern qualifiziert (vgl. A. Dihle, Der Kanon der zwei Tugenden = AGForschNordrh-Westf 144 [1967] 8/10). In dieser Beziehung läßt sich die griech. Vorstellung vom G. gegenüber den Gesetzen mit dem christl. G. gegenüber dem Gebot Gottes in Parallele setzen (Jaeger 1, 148).

2. Plato u. Aristoteles. Sokrates weiß, daß die Gesetze seine ,Eltern, Ernährer u. Erzieher' sind (Plat. Crito 50d/e) u. bekennt sich als ,Abkömmling u. Knecht' derselben (ebd. 50c). Über jedem νόμος steht Gott als letzter Gesetzgeber (leg. 1, 645b). Er ist das Maß aller Dinge u. hat Anfang, Mitte u. Ende von allem in seinen Händen (ebd. 4, 715b/716c). Das Eingehen auf Gottes Wort u. Weisung durch das ,Daimonion' räumt so die Gefahr falsch interpretierter Autonomie aus. Deshalb muß Sokrates den Athenern darlegen, daß er dem Gott mehr gehorchen wird als ihnen (apol. 29d). Er versteht seinen G. als eine Art der Frömmigkeit. Der sokratische Weise folgt nicht dem gewaltsamen Drängen der Triebe, sondern in sorgfältiger Überlegung u. Einsicht dem als sinn- u. wertvoll erkannten Einspruch des göttlichen Logos (leg. 1, 644d/645b). Aus solchem Einvernehmen mit der Gottheit nimmt Sokrates auch das ungerechte Todesurteil an, in dem Athens Gesetze für ihn zu Vollstreckungsmächten seines Schicksals werden. Auch hier ist es kein G., der um seiner selbst willen geleistet wird, sondern einsichtige Bejahung der Forderungen von Frömmigkeit u. Gerechtigkeit. Dem Weisen eignet in jeder Situation die Einsicht in das, was gut u. göttlich ist, ist er doch selbst ein ,Himmelsgewächs' (Tim. 90a; vgl. resp. 6, 497b). Das eigentliche Problem des G., die Spannung zwischen Autorität u. Freiheit, ist damit aufgehoben. Wissen u. Erkennen führen selbst zum rechten Handeln. Der φρόνιμος ist mit dem unwandelbaren Sein verwandt u. verbunden u. folgt deshalb den von dorther kommenden Normen (Phaedo 79d; resp. 6, 490b; 10, 611e). Andererseits sind die Gesetze nichts anderes als Erzeugnisse der Vernunft (leg. 2, 674b; 4, 714a; 12, 967c; für Aristoteles: eth. Nic. 10, 10, 1180a 21; pol. 3, 16, 1287a 28/32; vgl. Kleinknecht aO. 1025). – Auch die Ethik des Aristoteles kennt kein Gehorchen, das in sich ethisch wertvolles Tun wäre. Zwar ist der grundsätzliche Intellektualismus gegenüber Sokrates u. Plato abgeschwächt, da die ἀρετή primär aus Übung u. nicht einfach aus Einsicht entsteht. Rechtes Handeln kommt aus dem Urteil des einsichtigen Mannes, der ein Gut als solches erkennt. Dieser Erkenntnis folgt das Streben nach dem Gut. Der Verstand befiehlt (ἐπιτάττει, κελεύει; vgl. die Texte bei Düring 462), u. daraus folgt die Entscheidung. In dieser freien Entscheidung (προαίρεσις) liegt für Aristoteles der eigentliche moralische Wert einer menschlichen Handlung. Der Befehl zum Handeln, zur Erfüllung dessen, was getan werden muß (τὸ δέον, ὡς δεῖ, τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν; vgl. top. 2, 3, 110b 10/2; soph. el. 4, 165b 34/8; eth. Nic. 1, 1, 1094a 24; vgl. Düring 463/8), kommt einfach aus des einsichtigen Menschen Verstand. Seine Urteilskraft (φρόνησις) ist normsetzend u. als ὀρθὴ κρίσις oder ὀρθὸς λόγος auch G. fordernd. Rechtes Handeln läßt Aristoteles somit von einer partiellen Einsicht bestimmt sein, die durchaus nicht zu Erkenntnissen mathematischer Stringenz u. allgemeiner Gültigkeit zu führen braucht, eben weil die menschlichen Angelegenheiten als ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν zu klassifizieren sind. Wenn trotzdem die Urteilskraft des σπουδαῖος normgebende Instanz sein kann, so doch wohl deshalb, weil der σπουδαῖος auch zu allgemein-theoretischer Einsicht fähig ist (Düring 463f). So sehr bei Plato u. Aristoteles nur von einem Gehorchen im uneigentlichen Sinne gesprochen werden kann, gilt doch zu beachten, daß ihre ethischen Auskünfte keine Ethik für den ,gemeinen Mann' darstellen (Plat. resp. 5, 458b/c; 6, 493a/c; leg. 2, 670b/c; vgl. Düring 458). Sie haben den Idealmenschen, den σπουδαῖος u. φρόνιμος im Auge. Wie aber steht es um den δῆμος, dem derlei Einsicht u. Urteilskraft mangelt (Plat. resp. 6, 493b/494a; vgl. auch die eben genannten Platotexte; für Aristoteles: die φαῦλοι u. auch die χαρίεντες; Düring 458)? Für die uneinsichtigen, minderwertigen Menschen blieb der νόμος, d. h. alle aus Platos Ideenwelt u. Aristoteles' letzten Prin-

zipien hergeleiteten Forderungen, eben Gesetze u. Aufstellungen, die einfachhin zu befolgen waren. Platos Entwurf eines ‚zweitbesten Staates' in den Nomoi ist nicht umsonst ein Gesetzesstaat. G. als Befolgung fremder Intention ohne Einsicht in die Richtigkeit des Geforderten ist verständlicherweise zu allen Zeiten im Kriegswesen positiv bewertet worden (vgl. schon Il. 2, 200/6 u. 246/64, wo diese Auffassung impliziert ist). In der Ethik hingegen beobachtet man zwar seit dem 5. Jh. vC. immer wieder Zweifel an der rein intellektualistischen Begründung rechten Handelns, die sich aus den Erfahrungen mit Fehlverhalten wider besseres Wissen ergeben (Eur. Med. 1078f; Hippol. 377/87 u. a.). Doch zur Vorstellung, man könne auch dadurch recht handeln, daß man fremdem Gebot gegen oder doch ohne die eigene Einsicht gehorcht, konnte man bei den Griechen schon deshalb nicht kommen, weil man die erkennende u. die wollende Funktion des Geistes stets als untrennbare Einheit ansah u. von der Einsicht unabhängige Impulse zum Tun nur im niederen Bereich des Irrational-Triebhaften anerkannte, der, für sich genommen, mit moralischen Kategorien gar nicht zu beschreiben ist.

c. Hellenismus. Die positive Bewertung des G. um seiner selbst willen gibt es weder in der stoischen noch in der epikureischen Ethik. Hier rechnet man mit einer durch den handelnden Menschen nicht zu beeinflussenden Bestimmung allen äußeren Geschehens, das sich in den einen als zielloser Atomwirbel, den anderen als Werk eines ebenso strengen wie fürsorglichen u. vernünftigen, alle Wesen mit den denkbar besten Existenzbedingungen ausstattenden Weltregiments darstellt. Der natürlichen Ordnung u. ihren Geboten zu gehorchen, bedeutet deshalb für den Stoiker nichts anderes als das, was ihm beschieden ist, als gut u. richtig zu erkennen u. ihm mit der eigenen Vernunft zuzustimmen (Kleanthes bei Epict. ench. 53; Chrysipp u. Zeno: SVF 2 frg. 975; Cic. rep. 3, 22 [96 Ziegler] = SVF 3 frg. 325; Epict. diss. 2, 16, 42 u. a.). Dieses ist der Sinn zahlreicher Anweisungen, ‚dem Logos zu gehorchen', ‚in Übereinstimmung mit der Natur zu leben' u. ä. Da der an die feinste Materie gebundene Logos, der als Weltvernunft die kosmischen Geschehnisse lenkt, in der menschlichen Natur in besonders hoher Konzentration vorhanden ist (das Leitorgan der Seele besteht ausschließlich aus diesem Stoff), vermag der Mensch, anders als zB. das Tier, die natürliche Gesetzmäßigkeit zu durchschauen u. ihr in Freiheit zuzustimmen. Versagt er diese Zustimmung, weil sein Leitorgan durch Umwelteinflüsse nicht richtig funktioniert, ändert sich zwar nichts am äußeren Geschehen, doch er verfehlt aus eigener Schuld u. freiem Entschluß die Eudaimonie seines wichtigsten, moralisch allein relevanten Wesensbestandteils. Im wissenden G. gegenüber der Natur erfüllt sich also geradezu die moralische Freiheit des Menschen (dazu Epict. diss. 4, 1, 24/32; Sen. v. beat. 15, 7; benef. 1, 6, 2; ep. 96, 2). Auch die Epikureer verstehen das Verfehlen des Lebenszieles der Eudaimonie als Folge eines Handelns, das von verkehrten Vorstellungen über die allgemeine Natur u. die des Menschen ausgeht (etwa Lucr. 1, 62/79). Freilich spricht Epikur nicht davon, daß man der Natur gehorchen solle, denn sie ist für ihn eben nicht die gütige Vorsehung. Vielmehr muß der Mensch durch kluge Dosierung von Zugeständnis u. Widerstand gegenüber den Forderungen der Natur diese sich gefügig machen (πείθειν; Epicur. gnomol. Vat. 21). Was nun den G. gegenüber Autoritäten anbelangt, die sich in Exempeln, ererbten Sinnsprüchen u. ä. aussprechen, so anerkennen verschiedene philosophische Richtungen seinen positiven Wert, insofern durch ihn Kinder oder Anfänger, deren moralisches Urteilsvermögen noch unentwickelt ist, auf diese Weise zunächst ohne Betätigung der Einsicht an rechtes Handeln gewöhnt werden können. Die mittlere Stoa hat diese Hochschätzung der Gewöhnung zusammen mit Elementen der entsprechenden Psychologie aus der akademisch-peripatetischen Tradition übernommen (Poseidonios bei Sen. ep. 94, 38/40; 95, 65). Daß auch Philosophen in dieser Epoche den G. von Kindern ihrer Gesellschaft unbesehen u. vor aller Reflexion als etwas Gutes ansahen, zeigt sehr deutlich ein Privatbrief Epikurs (frg. 176 Usener) u. sein Testament (bei Diog. Laert. 10, 19 = frg. 217 Usener).

d. Römisches Reich. 1. Praxis. Die Bindung an die Allnatur (Marc. Aurel. 4, 23) wird zu wirklichem G. in der Einfügung in die Ordnung des täglichen Lebens. Die Sklaven gehorchen ihren Herren, zumal sie nur ‚res', wenn auch ‚res sacra', sind u. weithin ihren Herren ohne Möglichkeit der Verteidigung ausgeliefert sind. Der Besiegte gehorcht dem

Besieger. Die Bürger schulden dem Magistrat G. (für den G. als gesellschaftliche, bürgerliche Haltung vgl. besonders die Reden Ciceros). Überhaupt verbürgt solcher bürgerliche G. die staatliche Ordnung, die dem civis Romanus in Gesetz u. kaiserlichem Edikt (dieses dem ersteren immer mehr angeglichen) begegnet. Die Rechtspflege im staatlichen u. munizipalen Gericht überwacht die G.leistung dem Gesetz gegenüber u. bestraft die G.verweigerung. Sondergerichte für ranghöhere Bürger des Klassenstaates u. Unterschiede im Strafvollzug durchlöchern freilich die von allen geforderte G.gefolgschaft. Außer der G.leistung in der allgemeinen Gesetzesbefolgung kennt das röm. Staatswesen die G.forderung in den Sonderfällen der munera honesta (notabiles) u. munera sordida (plebs). Die militärische Ordnung basiert gleicherweise auf umfassender G.forderung: (milites) in modum servorum oboedirent (Tac. ann. 1, 17). Für Vegetius (mil. 2 praef.) ist der Ungehorsam des Soldaten dem Sakrileg gleichzustellen. Der Eid des Soldaten gilt als sacramentum; der im Ungehorsam eidbrüchige Soldat ist vogelfrei (Cic. off. 1, 11, 36; Sen. ep. 95, 35; Plut. quaest. Rom. 39 [273 E/274 A]; vgl. J. Kromayer - G. Veith, Heerwesen u. Kriegführung der Griechen u. Römer = HdbAltWiss 4, 3, 2 [1928 bzw. 1963] 305; Klingmüller, Art. Sacramentum: PW 1 A, 2 [1920] 1667/74; vgl. auch Macrob. Sat. 3, 7, 5). Der militärische G. gilt nicht als Sachleistung, sondern beruht auf persönlicher Bindung des Soldaten an den Willen des kaiserlichen Feldherrn. Der damit verbundene religiöse Charakter des röm. Heeresdienstes kann den christl. Soldaten zum Gewissenskonflikt führen u. ihn den G. aufkündigen lassen; vgl. christliche Soldaten im Martyrium, zB. Pass. Iulii 1, 2 (260 Musurillo): Hic (Iulius) Christianus est, et non vult oboedire praeceptis legalibus. Andererseits kann darauf verwiesen werden, wie die in den Balkanländern ausgehobenen Barbarentruppen aufgrund ihres ‚innigen Romanismus' bereitwillig dem röm. Exerzierreglement G. erwiesen (A. Alföldi, Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jh. nC. [1967] 396).

2. Philosophische Reflexion. Der mit peripatetischen u. stoischen Elementen durchsetzte Platonismus, der als repräsentative Philosophie der Kaiserzeit angesehen werden darf, hat trotz seiner stark religiösen Akzentuierung keinen neuen G.begriff hervorgebracht. Gebote, wie ‚Gott zu folgen', ‚den Gesetzen zu gehorchen', implizieren nach wie vor den Appell an die freie Betätigung der Vernunft, denn aus rechter Einsicht folgt die freie, vernunftgemäße Entscheidung mit Notwendigkeit. Die Entscheidungsfreiheit gilt weiterhin als selbstverständliche Voraussetzung menschlicher Sittlichkeit, doch wird sie nicht, wie bisher, einem vom Intellekt unabhängig gedachten Willen zugeordnet, dessen Funktionsweise dann moralisch als G. oder Ungehorsam klassifiziert werden könnte. Wo man die Determination äußeren Naturgeschehens als der menschlichen Entscheidungsfreiheit entgegengesetzt empfindet, hilft man sich damit, daß man die Unfreiheit als Charakteristikum der materiellen Welt betrachtet, aus der zu reiner Geistigkeit aufzusteigen eigentliches Ziel des sittlichen Bemühens ist. Die Zugehörigkeit der wertvolleren Seelenbestandteile des Menschen zur intelligiblen Welt bewährt sich gerade in der freien, durch den Kausalitätszwang der natürlichen Welt unbeeinträchtigten Tätigkeit des Erkenntnisvermögens. Dieses aus der philosophischen Tradition gewonnene Vorstellungsmodell läßt einem G. ohne Einsicht als Faktor der Sittlichkeit keinen Platz. Seine Stärke hat dieses Modell darin bewiesen, daß es selbst von Heilslehren, die sich auf übernatürliche Offenbarung beriefen, wie Hermetik u. Gnosis, in Anspruch genommen wurde. – Zu einer tiefer ansetzenden Reflexion in der Philosophie der Kaiserzeit auf die alles bestimmende Schicksalsmacht vgl. W. Theiler, Tacitus u. die antike Schicksalslehre: Forschungen zum Neuplatonismus (1966) 46/103; zur Bedeutung der auctoritas in der individuellen Entscheidung K. H. Lütcke, Auctoritas bei Augustin (1968) 34/46. – Zusammenfassend kann gesagt werden, daß im Raum der griech.-röm. Antike der G. als in sich ethisch wertvolle Tat (als Unterwerfung des eigenen Willens unter eine fordernde Autorität, unabhängig von der Einsichtigkeit der Forderung) nicht eigentlich erkannt ist. Der grundsätzliche Intellektualismus u. die Autonomie in der antiken Ethik verwehrten solches Erkennen. Auch die Hinordnung des menschlichen Gesamtverhaltens auf Gott führte nicht dazu, da die antike Gottesvorstellung beim immanenten Gottesbegriff verbleibt (absolute Vernunft, letztes Seinsprinzip, göttlicher Demiurg, vorgegebene Weltordnung, Natur). Ein anderes Gottesbild u. eine andere

Anthropologie führen im jüdisch-christlichen Raum zu einem eigentlichen G.verständnis.

II. Judentum. a. Altes Testament. 1. Terminologie. Die Terminologie des G. ist im AT wenig differenziert. Die Verben des Hörens stehen auch für ‚gehorchen'. Am häufigsten findet sich šm' (zum Vorkommen vgl. S. Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae 2 [1937 bzw. 1955] 1200/8; zur Gesamtbedeutung A. K. Fenz, Auf Jahwes Stimme hören [1964]), das als ‚hören auf jemand' die Bedeutung ‚gehorchen' annimmt; weniger häufig begegnet ʿnh. Substantivformen sind selten: mišmaʿat (Jes. 11, 14), jᵉqāhā (Gen. 49, 10). – Der terminologische Befund genügt nicht zur Erhellung der tatsächlichen Bedeutung des G. im AT. In Israels dynamischem Denken gilt der Primat des Hörens. Das Hören ist die vorzügliche Äußerung des Israeliten in seinem Verhältnis zu Gott. Seine Religion ist eine Religion des Hörens u. damit des Gehorchens. Sie ist getragen von der ständigen Anrede Gottes (‚Höre Israel') u. der je geforderten Antwort des Menschen. Der atl. Gott läßt sich nicht sehen, sondern will gehört werden. Seine Offenbarung geschieht vorab in Auditionen, nicht in Visionen. ‚Wer Gott sieht, muß sterben' (vgl. Ex. 33, 20; Jes. 6, 5). Auch in den Theophanien, in denen vom Schauen Gottes die Rede ist (zB. Ex. 3, 2; 6, 3; 24, 10; 33, 18/23), herrscht in Wirklichkeit eine durch Hören bestimmte Gottesvorstellung. – Der Israelit hört auf Gottes Willensäußerung u. gibt in seinem Leben Antwort: ʿbd = ‚dienen' umschreibt die gesamte religiöse Haltung des Israeliten, der als gehorchender Diener vor dem gebietenden Herrn steht. Sein Gehorchen ist Unterordnung u. Tat, die vom souveränen Gott (‚Ich bin der Herr, dein Gott') gefordert sind: ‚Mein Wort wird nicht zu mir zurückkehren, es habe denn getan, was mir gefiel u. ausgeführt, wozu ich es sandte' (Jes. 55, 11). Wie Gottes Wort nicht nur Rede, sondern Tun ist, so muß auch des Menschen Antwort in der gehorsamen Tat liegen (vgl. ʿśh in Ex. 7, 6; dābār als Wort u. Tat!).

2. Gehorsam gegen Gott u. sein Gesetz. Über der atl. Menschheitsgeschichte steht von Anfang an der fordernde Gotteswille, gebietend (Gen. 1, 28) oder verbietend (Gen. 2, 17). Der Herrschaftsanspruch Gottes gilt unumschränkt (Ex. 20, 2 u. ö.). Auf dem G.verhältnis gründet der Bund zwischen Jahwe u. seinem Volk (Gen. 17, 9; 22, 16/8; Ex. 19, 5; 24, 7f; Jer. 11, 2f). G.leistung ist primäre Bundespflicht (Lev. 18, 4f; 19, 37; 22, 31; Dtn. 4, 1. 5; 10, 12f). Andererseits ist gerade der Bund der rechte Raum für die G.leistung: Israel gehört Jahwe u. hört auf ihn; die Erwählung zum Eigentumsvolk versetzt Israel in die Situation des Gehorchenkönnens. Die G.forderung konkretisiert sich am Gesetz, das in fortschreitender Verkündigung das gesamte Leben des Israeliten erfaßt. Die ältesten Zusammenstellungen (Ex. 20, 2/17; Lev. 19, 11/4; Dtn. 5, 6/18; 26, 13/5; 27, 15/26) mögen aus kultischem Rezitativ stammen (G. v. Rad, Theologie des AT[5] 2 [1968] 416f; zum ‚Bundesformular' vgl. K. Baltzer, Das Bundesformular [1960]). Solche Reihungen sind nicht vollständig, lediglich Beispielsammlungen, die die Spur des Zufälligen tragen u. deutlich auch Übernahmen aus der Umwelt verraten. Der unbeschränkte Gotteswille ist jedoch nicht allein im Gesetz eingeschlossen (1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 24, 10); er spricht auch unmittelbar zum Herzen. Die Sorge um das Gesetz Jahwes vom Deuteronomisten an führt zur schriftlichen Fixierung u. Kanonisierung. Das Gesetz als G.forderung erhält zeitlose u. normative Bedeutung. Die differenzierte Gesetzesterminologie zeugt für ihre verschiedenartige Herkunft. Der übergeordnete Begriff ‚Tora' will die Gesamtheit aller letztlich von Gott kommenden Gesetze zusammenfassen. Mit der Zurückführung aller Gebote auf Gott selbst auf dem Wege der Historisierung (Jahwe hat seine Gebote in einem bestimmten Augenblick u. in einer bestimmten Situation verkündet) erübrigt sich eine rationale Begründung der Gesetzesforderung u. des damit verlangten G. ‚Jahwe, der einzige Herr', ist das ausschließliche Motiv des atl. G. Gottes Gebote sind einfach da. Ihnen gegenüber gibt es kein Verstehen, sondern nur ein Gehorchen: ‚Alle diese Dinge werden getan, weil sie geboten sind' (Sir. 32 [35], 4). Dem ‚prärationalen Gebot' entspricht der ‚irrationale G.' (Hempel 183f). Der G., der damit gefordert ist, liegt ganz auf der Ebene der absolut theonomen Ethik des AT. Für die Erfüllung des Gesetzes ist dem Israeliten Lohn versprochen; die idealistische Ethik der Antike ist dem Judentum (u. dem Christentum) fremd. Gesetzes-G. ist Vorbedingung für die Eroberung u. Behauptung des Gelobten Landes (Lev. 20, 22; Dtn. 4, 40; 5, 30; 6, 1; 28, 1/14). Für Josue sind Glück u. Erfolg in allen Unterneh-

mungen an das Halten des Gesetzes gebunden (Jos. 1, 8). Dem einzelnen Israeliten, der gehorsam ist, wird reicher Segen zuteil (vgl. bes. die Psalmen). Der G. muß jedoch mit ganzer Hingabe geleistet werden. Dazu gehören die innere Überzeugung (Dtn. 10, 12; 26, 16; 1 Chron. 28, 9), das bereitwillige u. freudige Herz (Ps. 32, 21; 142, 8 u.ö.), die ungeteilte Liebe (Dtn. 6, 5). Er ist vor allem von den Verantwortlichen des Volkes gefordert (vgl. bes. die Propheten u. die Klage der Königsbücher über den Ungehorsam der Könige: ‚er tat, was Jahwe mißfiel'). Diese G.haltung bewirkt das Heil vor Jahwe. Ihr Exponent ist Abraham mit seiner doppelten G.leistung (Gen. 12, 4; 22); allerdings wird Abrahams vorbildlicher G. erst im nachbiblischen Judentum u. im Christentum paradigmatisch ausgewertet. Vollendet erscheint die G.leistung im AT nur im ‚Gottesknecht' des Isaias, dem ‚vom Mutterschoß an berufenen Knecht Jahwes' (Jes. 49, 1), der jeden Tag unter dem Anspruch Jahwes steht (50, 4/6) u. bis in Marter u. Tod hinein sich diesem Anspruch nicht entzieht (52, 13/53, 12). Erst die Propheten des 7./6. Jh. beginnen über die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung zu reflektieren. An zentraler Stelle des ‚neuen Bundes' steht auch für sie das Gesetz (Jer. 31, 33). Der Abriß der Heilsgeschichte in Hes. 20 zeigt, daß Israel in der Gesetzesbeobachtung u. im G. gänzlich versagt hat. Auch die ‚großen Helden' des G. sind in Einzelsituationen aus dem G. gebrochen (Moses: Ex. 4, 10/4; Num. 20, 12). Für den ‚neuen Bund' kündet Jahwe sichere G.leistung an: ‚Ich werde mein Gesetz in ihr Herz legen u. es in ihre Seele schreiben' (Jer. 31, 33). Jahwe schenkt seinem Volk ein neues Herz, mit seinem Geiste erfüllt, das alle seine Gebote gewissenhaft erfüllen kann (Hes. 36, 24/7). Jahwe fordert u. schenkt den G. Dieser ist in sich selber nun ethisch wertvolle Tat, u. seine Verweigerung ist Sünde, die in die Verstockung führt.

3. Gehorsam gegen die Menschen. Das gesellschaftliche Gefüge Israels erbringt neben der grundlegenden G.relation zu Gott noch andere G.bindungen. Diese sind nicht autonom, sie verbleiben auf der Ebene der theonomen Ethik. Denn ‚durch mich (die göttliche Weisheit) regieren die Könige, entscheiden die Großen nach Recht. Durch mich befehlen die Fürsten, die Edlen, alle Richter auf Erden' (Prov. 8, 15f). Alle irdische Institution ist nur Instrument in Gottes Hand. So kann weltliche Autorität G. fordern u. weiß sich darin von Gott geschützt (Ex. 22, 27). Die Urautorität der menschlichen Gesellschaft sind die Eltern. Ihre Gewalt stammt von Gott (Sir. 3, 2). Dem kindlichen G. ist glückliches Leben versprochen (Ex. 20, 12; Dtn. 5, 16; Prov. 6, 20/3; Sir. 3, 1/6). Auf kindlichen Ungehorsam steht im Sonderfall die Todesstrafe (Dtn. 21, 18/21). In der Ehe ist die Frau dem Manne im G. untergeordnet (Gen. 3, 16). Die gehorsame Frau gilt als Glück des Mannes (Sir. 26, 1). Zur israelitischen Großfamilie gehört der Kreis der Sklaven u. Knechte, die ihrem Herrn G. schulden (die Autorität liegt im Verband der Großfamilie bei den vornehmsten Familienoberhäuptern: Ex. 18, 25f; 20, 12; 21, 1/9; Ruth 4, 2). Die Autoritäten des gesamten Volksverbandes verfügen in gleicher Begründung über G.vollmacht. Der König Israels ist von Gott erwählt (Dtn. 17, 15; 1 Sam. 8, 22; 10, 1. 24 u.ö.); er ist Gottes Sohn (2 Sam. 7, 14) u. sein Gesalbter (1 Sam. 24, 10f), der unter Gottes besonderem Schutz steht. Aller G., der so auf menschlicher Ebene geleistet wird, gilt indirekt Gott, da die G. Fordernden nur Instrumente in Gottes Hand sind. Vergißt eine menschliche Autorität ihren bloßen Instrumentalcharakter u. verabsolutiert sich, so kann die gehorsame Unterordnung aufgelöst werden. Der Untertan darf sich zu mahnender, die rechte Ordnung wiederherstellender Rede gegen die Autorität erheben (zB. 2 Sam. 12, 1/10; 19,6).

b. Antikes Judentum. 1. Zentrale Stellung von Gesetz u. Gehorsam. Das spät- u. nachbiblische Judentum läßt die Religion noch mehr im G. aufgehen. Die ganze Gottesoffenbarung ist zum ‚Gesetz' geworden. An Gott denken, meint an das Gesetz u. seine zahlreichen Einzelforderungen denken. Unterwerfung des menschlichen Willens unter Gottes allmächtigen Willen, Handeln nach seinen begreiflichen u. unbegreiflichen Geboten, das ist Frömmigkeit. Leben im Gesetzes-G. bedeutet ewiges Leben: ‚Hast du dir die Worte der Tora erworben, so hast du dir das ewige Leben der zukünftigen Welt erworben' (R. Hillel: Pirqe 'Abot 2, 8). Der Hervorkehrung des Gesetzes u. auch der Erleichterung der G.leistung dienen Legenden, die das Gesetz u. besonders seinen Ursprung verherrlichen (4 Esr. 1 [3], 18f; Philo decal. 9 u. a.). Mit fortschreitender Entwicklung u. veränderter geschichtlicher Situation schwin-

det das eigentliche Gesetzesverständnis. Das Gesetz wird zur rein formalen Autorität. Nicht der Gesetzesinhalt, sondern die bloße Tatsache des Gebotenseins zwingt zum G.: ‚Weder macht der Tote unrein, noch das Wasser rein. Aber der Heilige . . . hat gesagt: Ein Gesetz habe ich aufgestellt, einen Entscheid getroffen . . .‘ (R. Jochanan ben Zakkai: Bousset-Gressmann 130). G. um seiner selbst willen bestimmt damit die jüd. Sittlichkeit, auch wenn Rabbinen sich gegen die bloße Formalität auflehnen: ‚Der Sabbat ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbat‘ (Mechilta zu Ex. 31, 14; vgl. dagegen aber Šabbat 7, 2, wo 39 Arbeiten aufgezählt sind, die am Sabbat nicht getan werden dürfen). Dieser G. um seiner selbst willen braucht echte Gesinnungsethik nicht unbedingt auszuschließen. Denn das Ideal ist der G., der keinen Zweck (etwa Verdienst) verfolgt, sondern sich fraglos der gebietenden Gottesmajestät unterwirft: ‚Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen unter der Bedingung, Lohn zu empfangen; seid vielmehr wie Knechte, die dem Herrn dienen nicht unter der Bedingung, Lohn zu empfangen‘ (R. Antigonos von Socho: Pirqe ’Abot 1, 3). Die Konzentration auf das Gesetz u. die starke G bindung haben weithin in spätjüdischer Zeit nationale Bedeutung. Als Schutz des Volksbrauches werden sie zu einer Art ‚Heiligsprechung der Volkssitte‘ (Bousset-Gressmann 123). Greifbar wird diese Entwicklung von Esra an; sie erhält besonderes Gewicht für die jüd. Diaspora (vgl. etwa PsAristeas 139). Das G. heischende Gesetz wird in diesem Sinne zum kodifizierten Recht des jüd. Volkes u. führt zur festen Verbindung von Religion u. staatlicher Rechtsordnung, zumal die Überwachung der Rechtspraxis in der Hand des Synedriums liegt. Die Kodifizierung des Gesetzes im Recht bedingt die Aufspaltung in zahllose Vorschriften u. kasuistische Verzettelung der meist negativ formulierten Gebote. Die tragenden sittlichen Grundsätze für den G. fehlen. Als Reaktion auf die verwirrende Kasuistik erhebt sich ein Suchen nach dem zusammenfassenden Hauptgebot, das dem G. eine tragende Idee geben möchte: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘ (Sifra zu Lev. 19, 18 u. ö.). – ‚Was du nicht willst, daß es dir geschehe, das füge auch keinem anderen zu‘ (R. Hillel: Šabbat 2, 5 u. ö.); vgl. A. Dihle, Die goldene Regel (1962). Zur nun auch genau erkannten Vorbildrolle Abrahams im unbedingten G. Gott gegenüber vgl. D. Lerch, Isaaks Opferung (1950) 7/27.

2. Verbindung mit platonischen u. stoischen Elementen. Gleichzeitig mit der Konzentration der spätjüd. Frömmigkeit auf formalen Gesetzes-G. läuft eine vertiefte Bemühung um das Verständnis des Gesetzes. Seit dem Siraciden nimmt das palästinensische Judentum Elemente der stoischen Philosophie auf. Damit kann das Gesetz durch Identifizierung mit dem stoischen ‚Weltgesetz‘ zum kosmischen Prinzip werden. Tora wird zum Ausdruck u. zur Willensäußerung Gottes u. ist auch die Gott selbst innewohnende Ordnung (Schubert 15). Die stoischen Normen des Alls sind dem Juden als das von Gott geoffenbarte Gesetz zugänglich. Nach ihm hat er sein Leben zu gestalten. Sein G. nähert sich damit dem der Stoa. Er richtet seine Handlungsweise nach dem Willen der Natur (Philo opif. m. 3). Die Hinzunahme der platonischen Ideenlehre verfestigt die Anschauung von der Präexistenz des Gesetzes (Prov. 8, 22/31; Pirqe ’Abot 6, 11 u. a.). Die Verbindung der beiden Fremdelemente in einer stoisch-platonischen Synthese leistet Aristobulos in seinem Pentateuchkommentar (vgl. dazu N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 [1964], bes. 41/51) u. besonders Philo (zB. ‚Baumeistergleichnis‘ in opif. m. 16/20; die Parallele zum philonischen Baumeistergleichnis bei R. Hošaja zeugt für die teilweise Übernahme der stoisch-platonischen Synthese auch in rabbinischen Kreisen: Schubert 23). – Der Naturbegriff ist bei Philo gegenüber der Stoa jedoch verändert. Die Natur ist Gottes Werk. Letzte Norm für die Sittlichkeit ist also nicht eine unbestimmte Natur, sondern Gottes Wille. Das stoische ‚Leben gemäß der Natur‘ wird bei Philo zum Leben nach der göttlichen Weltordnung (quod omn. prob. lib. 160; migr. Abr. 128; plant. 49). Gemäß der Natur leben heißt einfach Gottes Geboten gehorchen (quod det. pot. insid. 52; spec. leg. 3, 48), Gott folgen (migr. Abr. 128). Die Identifikation von Naturgesetz u. göttlichem Gesetz ist möglich, weil Gott eben der Schöpfer der Natur ist. Als eigentlicher Gesetzgeber gilt daher auch Gott (post. Cain. 143; fug. et inv. 66. 99; v. Moys. 2, 48). Moses tritt in Ausführung seines Prophetenamtes als Gesetzgeber auf (v. Moys. 2, 2/7). Das Gesetz fordert vom Menschen ständigen G. gegen Gott als dem eigentlichen Gesetzgeber. Der G. gegen Gott macht frei:

Die Erkenntnis, daß alles Gott gehört, daß Gott das Maß aller Dinge ist, schenkt die wahre Freiheit. In ihr löst sich der Gehorsame von allen irdischen Einflüssen u. stellt sich unter Gottes Schutz (conf. ling. 94; plant. 53 u. ö.). Der Gehorsame ist nicht mehr Gottes Knecht, sondern Gottes Freund. Er besitzt wahren Adel, Reichtum u. Ruhe (sobr. 55/8). So nimmt auch Abraham bei Philo als Vorbild in vollendetem G. stoische Züge an: er war ein Mann, der die gegebenen Gottesverordnungen im Einklang mit der Natur stehen sah, der sich an die Ordnung der Natur angeschlossen hat u. der der in der Natur herrschenden Ordnung Folge leistete (Abr. 5f. 60f). Freilich ist bei dieser terminologischen Übereinstimmung zu beachten, daß für Philo über der Natur ein transzendenter Gott mit allmächtigem Willen steht, was der stoischen Konzeption fremd war.

3. Gehorsamsleistung in Qumrân. Mit dem gesamten Judentum betont die Gemeinschaft von Qumrân die Bedeutung des Gesetzes u. des G. Die ,Satzungen' u. ,Weisungen' Gottes sind in der Gemeinderegel lebensbestimmend. Der ,Unterweiser' soll den Willen Gottes tun (1 QS 9, 12/26 [35 Lohse]) u. den Novizen in Gottes Rechtsnorm unterweisen (6, 15 [23 L.]). Der Gute hat Ehrfurcht vor Gottes Recht (3, 1 [9 L.]); dessen Grundsätze werden betrachtet u. erforscht (6, 6f [23 L.]). Das Recht bietet die Richtschnur für die Verhandlungen in der Sitzung (6, 9 [23 L.]) u. den Maßstab, an dem jedes Vorkommnis gemessen wird (6, 24; 7, 21; 8, 19f [25. 29. 31 L.]). Wer in die Gemeinschaft eintritt, wird einfach für ,Gesetz u. Recht' eingeschrieben (6, 22 [25 L.]); Ausschluß aus der Gemeinschaft ist die ,Trennung von Reinheit, Rat u. Norm' (8, 24 [33 L.]). Schon durch diese Festlegungen ist das Leben in Qumrân ein Leben des G., der in seiner direkten Bindung an Gottes Gesetz religiös fundiert ist u. über jeden bloßen Funktions-G. hinausgreift. Er ist schon mitgefordert vom religiösen Grundanliegen der Gemeinschaft (1, 1/5 [5 L.]), ist jeweils freie Leistung des einzelnen vor Gott, dem sich jeder freiwillig geweiht hat (1, 7. 11; 5, 1. 6. 8 [5. 17f L.] u. ö.). – Über die grundlegende G.forderung hinaus stellt die ,Regel' noch besondere Gebote auf. Durch die genau geregelte Rangfolge ist jeder einzelne zum G. gegenüber dem verpflichtet, der nach der Rangordnung als sein Rangälterer oder sein Vorgesetzter gilt. In diese Ordnung ist auch der Obere eingespannt: er gehorcht dem, der in der Rangliste vor ihm eingetragen ist (1 QS 5, 23/5 [21 L.]; zur Rangordnung allgemein 2, 22/4 [9 L.]). 1 QS 6, 2 (21 L.) spricht vom G. in Arbeit, Besitz, Nahrung, Gebet u. Beratung. Wer ,die Weisung des Nächsten' ablehnt, verweigert den G. u. will ,sich mit eigener Hand helfen: er wird mit einjährigem Ausschluß bestraft' (6, 26f [25 L.]). Murren gegen die ,Vollversammlung' (7, 16 [27 L.]) u. gegen die ,Grundlagen der Gemeinschaft' (7, 17 [27 L.]) werden mit endgültigem Ausschluß geahndet. Derlei strenge Sanktionierung des G. verweist von neuem auf den grundsätzlich religiösen Charakter des G. in Qumrân.

B. Christlich. I. Neues Testament u. Apostolische Väter. a. Terminologie. Das NT bringt als neuen Terminus für G. die Substantivform ὑπακοή (für späte profangriechische Papyri-Zeugen [6. Jh. nC.] u. das einmalige Vorkommen in der LXX [2 Reg. 22, 36] vgl. Bauer, Wb.[5] 1655). Im übrigen beschreibt das NT die Funktion des Gehorchens mit Formen des o. Sp. 391 aufgeführten profangriech. Wortschatzes. Die Substantivform wird vorab von Paulus gebraucht (Rom. 1, 5; 5, 19; 6, 16; 15, 18; 16, 19. 26; 2 Cor. 7, 15; 10, 5f; Phm. 21) sowie in Hebr. 5, 8 u. 1 Petr. 1, 2. 14. 22. Die Verbform ὑπακούω findet sich bei den Synoptikern (Mc. 1, 27; Mt. 8, 27; Lc. 17, 6) u. Act. 6, 7; 12, 13; dann auch bei Paulus (Rom. 6, 12. 16f; 10, 16; Eph. 6, 1. 5; Phil. 2, 12; 2 Thess. 1, 8; 3, 14); schließlich Hebr. 5, 9; 11, 8 u. 1 Petr. 3, 6. Das Adjektiv ὑπήκοος ist in Act. 7, 39; 2 Cor. 2, 9 u. Phil. 2, 8 verwendet; die ähnliche Bildung ὑπακουός fehlt im NT. Ὑποτάσσω, ὑποταγή haben ihre Bedeutung verschoben von ,sich unterwerfen, unterordnen' zu ,gehorchen in Wort u. Tat'. So zB. die Frau gehorcht ihrem Mann: Eph. 5, 22; Col. 3, 18; Tit. 2, 5; 1 Petr. 3, 1. 5; die Kinder den Eltern: Lc. 2, 51; die Sklaven den Herren: Tit. 2, 9; 1 Petr. 2, 18; die Christen der weltlichen Obrigkeit: Rom. 13, 1; Tit. 3, 1; 1 Petr. 5, 5; alle Menschen Gott: 1 Cor. 15, 28b; Hebr. 12, 9; Jac. 4, 7. Im gleichen Sinne werden πείθομαι (Act. 5, 36. 39; 23, 21; 27, 11; Rom. 2, 8; Gal. 5, 7; Hebr. 13, 17) u. πειθαρχέω (Act. 5, 29. 32; Tit. 3, 1) verwendet. Εὐπειθής findet sich in der Bedeutung ,gehorsam' in Jac. 3, 17. Von den sonst im außerbiblischen Griechisch für ,gehorchen' gebrauchten Vokabeln übernimmt das NT ἀκούω (τινός oder absolut):

Mt. 17, 5; Lc. 9, 35; Joh. 5, 25; 10, 3; Act. 3, 22; 28, 28; εἰσακούω 1 Cor. 14, 21. Die mit diesen Worten umschriebene Haltung u. Leistung des Gehorchens umspannt einen weiten Raum u. zeigt verschiedenartige inhaltliche Füllung (R. Deichgräber, G. u. Gehorchen in der Verkündigung Jesu: ZNW 52 [1961] 119/22).

b. Gehorsam Jesu. 1. Gehorsamsleistung. Das Leben Jesu steht ganz unter dem Gedanken des G. gegen seinen himmlischen Vater. Sein Leben, Handeln u. Leiden ist vom ,Muß' des göttlichen Willens bestimmt (Lc. 2, 49; 4,43; 9, 22; 17, 25; 22, 37; 24, 7. 26. 44; vgl. W. Grundmann, Art. δεῖ: ThWb 2, 21f). In der Versuchungsgeschichte (Mt. 4, 1/11; Lc. 4, 1/13) stellt sich Jesus unter das Gesetz u. wählt den Weg des G., nicht den autonomer Selbstherrlichkeit (gleiche Aussage Mc. 8, 33 par.). Im atl. Gesetz spricht der Vater zu ihm, daher erfüllt er es (Mt. 5, 17 u.ö.) u. sucht mit Eifer die Weise der Gesetzeserfüllung zu lehren (Mt. 5, 18/48 u.ö.). So kann scheinbarer Ungehorsam einsichtigster G. sein (Lc. 2, 49). Der Wille des Vaters ist ihm in allem Norm (Mc. 14, 36 par.). Er ist ihm Speise (Joh. 4, 34) u. ständiger Auftrag (Joh. 17, 4), was besonders vom vierten Evangelium betont wird (zB. Joh. 5, 19f. 36; 7, 17f. 28f; 9, 4; 10, 18. 32. 37; 12, 49; 14, 10. 31; 15, 10; 17, 8), obwohl hier gerade die Kernworte ὑπακοή, ὑπακούω fehlen. Hebr. 10, 5/7 gibt die gehorsame Unterordnung unter den Willen des Vaters als Lebensprogramm des Herrn aus; im locus classicus Phil. 2, 6/11 über seine Kenosis ist die erniedrigende G.tat als Grund für die Erhöhung des Herrn ausgegeben. In diesem von Paulus übernommenen Christuslied steht das ὑπήκοος γενόμενος objektlos da. Die Frage nach dem Objekt des Gehorchens beantwortet das ἐταπείνωσεν, da ταπείνωσις hier einfachhin für die grundsätzlich notwendige Unterordnung unter die gegebene Weltordnung stehen kann. Diese aus spätjüdischen Kreisen kommende Vorstellung mag den Dichter des Liedes zu seiner Aussage veranlaßt haben. Damit ist aber das Bild des gehorsamen Jesus mit hellenistischen Farben gezeichnet (D. Georgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2, 6/11: Zeit u. Geschichte, Dankesgabe R. Bultmann [1964] 263/93).

2. Gehorsamsforderung. Jesus tritt als Verkündiger einer Botschaft auf. Sein Wort will gehört u. angenommen werden (vgl. Kittel 220f). Hören u. Annehmen führen zum Gehorchen. Hier läuft bei Jesus die Linie des AT weiter u. die Distanz vom griechischen Ideal der autonomen Selbstbestimmung u. Selbstverwirklichung bleibt gewahrt. Der G. bleibt auch in der Gefolgschaft Jesu die Grundhaltung des Menschen vor Gott. Der Mensch ist Knecht vor Gott u. schuldet als solcher Gott G. (Mt. 20, 1/15; Lc. 17, 7/10). Er ist in radikalem Ernst auf die Erfüllung des Willens Gottes verwiesen (vgl. bes. die Antithesen der Bergpredigt). Der jüd. Gesetzes-G. mit seiner oft nur vordergründigen Bindung an eine formale Autorität (,Es steht geschrieben') ist auf seine letzte Wurzel zurückgeführt u. damit persönliche, unmittelbare u. unausweichliche Forderung geworden. Gegenüber dem AT verlangt Jesus einen verinnerlichten G. Die rein formale Erfüllung des Gesetzes genügt nicht (Mc. 7, 9/13. 15; 10, 2/9; Mt. 23, 23f), es muß der Sinn des Gesetzes getroffen werden (Mc. 2, 27f; 3, 4). Das ganze Gesetzestun muß vom Hauptgebot der Gottes- u. Nächstenliebe getragen sein (Mt. 22, 34/40; Mc. 12, 28/31). Es geht in der G.forderung um die Hingabe der ganzen Person (Mc. 8, 34/7; 10, 21). Neben die Verinnerlichung tritt die Radikalisierung des G.anspruches. Sie liegt einmal in der konsequenten Bindung an Jesus, der zur Entscheidung zwingt (,Ich aber sage euch') u. den G. in die Freiheit überführt (Mc. 10, 17/21; Mt. 19, 16/22); zum anderen wird darin die angebrochene Gottesherrschaft sichtbar: ,weil die eschatologische Stunde des Heiles geschlagen hat, darum greift Jesus unbekümmert um die Verhältnisse u. Schwierigkeiten in dieser Welt, ohne Rücksicht auf die menschliche Schwachheit u. 'Herzenshärte' auf den ursprünglichen Willen Gottes zurück u. stellt die Gottesforderung hin . . .' (Schnackenburg 57). Weil in Jesus die Königsherrschaft Gottes begonnen hat, wird der atl. G. gegen Gott nun unmittelbar G. gegen Jesus. Die vernunftlose Kreatur gehorcht ihm (Mc. 4, 41 par.), selbst die Dämonen folgen seinem Wort (Mc. 1, 27). Den Menschen bindet er an seine Person (Mc. 1, 16/20); die G.gefolgschaft schafft ein engeres Verhältnis zu ihm, als es die Bande des Blutes vermöchten (Mc. 3, 35 par.). Im Endgericht wird das Urteil über den Menschen nach seiner Stellung zu Jesus gefällt (Mt. 25, 31/46). Der G.anspruch Jesu ist so umfassend, daß an ihn glauben u. ihm gehorchen identisch werden (Joh. 3, 35f; 8, 31f. 51; 12, 47f u.ö.; bes. charakteristisch für den johanneischen

Glaubensbegriff). – Die Verkündigung Jesu weist dem G. fundamentale Heilsbedeutung zu. Mit ihm sind Lohn (Mt. 5, 19; 7, 21; 19, 17 u.ö.) u. Strafe (Mc. 9, 43/8; Mt. 10, 28 u.ö.) verknüpft. Trotzdem soll er geleistet werden ohne Anspruch u. Forderung (Mt. 20, 1/16; Lc. 17, 7/10), allerdings auch nicht um seiner selbst willen, womit Jesus sich von jeder idealistischen Ethik absetzt. Das Tun des Guten um des Guten willen kennt er nicht; der Lohn steht für ihn hinter jedem rechten Tun (Mt. 6, 1/8. 16/8). Die menschliche Autorität spielt in der G.verkündigung Jesu eine geringe Rolle. Mc. 12, 13/7 par. anerkennt den Kaiser als ordnungsgebietende Autorität, die nach Joh. 19, 11 wieder auf Gott zurückgeführt wird. In der Rede zur Aussendung der 72 werden diese als Stellvertreter Jesu zu Autoritätsträgern in seinem Namen gemacht (Lc. 10, 16). Im Verfahren gegen den sich verfehlenden Bruder wird die ecclesia zur G. fordernden Instanz (Mt. 18, 17).

c. Paulus u. nachpaulinisches Schrifttum. 1. Soteriologische Rolle des Gehorsams. Paulus verkündet die Befreiung vom Gesetz. Dabei bleibt er formal dem jüd. G.denken verhaftet; er gibt ihm jedoch einen ganz neuen Sinn. Der Gesetzes-G. Jesu bewirkt die Befreiung vom Gesetz (Gal. 4, 4). Der Ungehorsam des ersten Adam forderte den G. des zweiten (Rom. 5, 19). Der G. Jesu begründet für ihn persönlich die Erhöhung zum Kyrios (Phil. 2, 8/11) u. für die Welt das Heil (Rom. 5, 19). Die soteriologische Rolle des G. wird noch deutlicher, wenn das Heil im Glaubens-G. (ὑπακοὴ πίστεως) zugänglich wird (Rom. 1, 5; 16, 26; Gal. 3, 5; vgl. C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 100). Der erlösende G. wirkt befreiend vom Gesetz der Sünde, bedeutet aber neue Bindung an die Gerechtigkeit (Rom. 6, 16/23). Paulus ruft deshalb zum G. gegen die Heilsbotschaft auf (Rom. 15, 18; 2 Cor. 7, 15; 10, 5; 2 Thess. 1, 8) u. verkündet insofern eine Identifikation von Gehorchen u. Glauben (Rom. 16, 19; Gal. 5, 7; 2 Cor. 9, 13; Phil. 2, 12). Denn der Glaube an Christus bedeutet G. gegen den Vater. Konkret bewährt sich der Gott geschuldete G. im G. gegen den Verkündiger der Heilsbotschaft (Rom. 15, 18; 2 Cor. 7, 15; 10, 4/6; vgl. auch Phm. 21). – Die soteriologische Bedeutung des G. ist auch im Hebräerbrief klar herausgestellt. Die Inkarnation gilt als G.akt (Hebr. 10, 5/10); der Leidens-G. ist der Weg zur Einsetzung als Hoherpriester (5, 7/10). Die in der Kraft des Geistes gewirkte Selbsthingabe (9, 14) schenkt das Heil denen, die gehorchen (5, 9). Wieder sind glauben, hören u. gehorchen miteinander verbunden (4, 1/10). Ungehorsam entspricht Unglauben (2, 2; 4, 6. 11). Die im G. gegenüber Gott vereinte Gemeinde ist auch in bereitem G. unter sich verbunden (13, 17).

2. Soziale Bedeutung. Deutlich ergibt sich so der G. als Grundhaltung christlichen Lebens vor Gott. Zur heilsmittlerischen Funktion des G. tritt nun in der christl. Gemeinde seine soziale Rolle. Gehorsame Unterordnung gilt als Prinzip der gottesdienstlichen Ordnung (1 Cor. 14, 32) u. der christl. Familiengemeinschaft (1 Cor. 11, 3/12; Eph. 5, 22; 6, 1; Col. 3, 18). G. ist die Haltung des Sklaven seinem Herrn gegenüber (Eph. 6, 5/8; Col. 3, 22/4) u. ist grundsätzlich auch der staatlichen Obrigkeit zu leisten (Rom. 13, 1/7). Entsprechend der Bedeutung des G. wird in den Lasterkatalogen der Ungehorsam gebrandmarkt (Rom. 1, 30). – Die ntl. Spätschriften bleiben in dieser Betonung des G. im sozialen Bereich (bes. 1 Petr.). Die gehorsame Unterordnung unter menschliche Autorität als Weise der Unterordnung unter Gott, die in der synoptischen Jesusverkündigung nur schwach angeklungen ist, wird hier weiter ausgeführt (vgl. auch Act. 4, 19; 5, 29) u. nimmt darin Gedanken des AT wieder auf. Derlei Ausführungen begründen das grundsätzlich loyale Verhalten der Christen gegenüber vorgegebenen staatlichen u. gesellschaftlichen Ordnungsgefügen. Sie motivieren damit den gesellschaftlichen G. religiös.

d. Apostolische Väter. 1. Erster Clemensbrief. Das urkirchliche Schreiben der röm. Christengemeinde an die Gemeinde in Korinth impliziert von seiner Thematik her das Wort vom G. Hier wird G. zum eigenen ethischen Wert, der der Demut zugeordnet ist (die Verobjektivierung neutestamentlicher Grundhaltungen zu selbständigen ethischen Werten u. Tugenden ist in 1 Clem. eine deutliche Folge der hier vollzogenen Enteschatologisierung der christl. Botschaft). Vollkommene G.leistung gilt in 1 Clem. als Grundlage der christl. Gemeindeordnung. Exempla solcher G.leistung entnimmt der Brief einmal dem AT: Noe, Henoch, Abraham u.a. (7/10 u.a.; stets ὑπακοή), zum anderen aus dem der stoischen Weltanschauung entnommenen Ordnungsgedanken, der im gesamten Kosmos aufscheint: kosmische Ordnung (20, 1/12),

menschlicher Leib (37, 5), militärische Einheit (37,2), Staatsgefüge (61, 1; stets ὑποταγή). Die jeweilige bestehende Ordnung soll in der christl. Gemeinde nachgelebt werden u. zur selbstverständlichen Unterordnung führen. Dabei ist alttestamentliches Vokabular mit hellenistisch-stoischem verbunden, ohne zu harmonischer Koinzidenz gelangt zu sein. Der über all dieser Ordnung stehende Gott, von dem letztlich alle G.forderung ausgeht u. dessen Wille in allem tadellos erfüllt werden muß (45, 7; 58, 2), hat alle Ordnungen so gefügt u. auch die christl. Gemeinde in ihrer Struktur genau bestimmt (43, 1. 4). Die grundsätzliche Forderung der Einsichtigkeit aller griechisch-römischen ὑπακοή u. ὑποταγή ist dabei aufgegeben: Gottes Wille muß auch mit dem Opfer des Herzens erfüllt werden (18, 17); dem G.-willigen wird Gott auch vergelten nach all seinen Werken (11, 2; 30, 6. 8; 35, 1. 7; 45, 8; 58, 2; 59, 2f).

2. Ignatius von Antiochien. Das enge Anknüpfen der sieben Ignatiusbriefe an paulinische Wendungen hebt Jesu G. als vorbildlich für den Christen hervor u. betont damit wiederum die soteriologische Funktion des G. Die Betonung der ethischen Vorbildlichkeit des irdischen Jesus spielt bei Ignatius auch sonst eine wichtige Rolle (zB. ad Polyc. 5, 2 für die Ehelosigkeit), zweifellos eine Folge seiner Abwehr doketistischer Verkürzungen des überkommenen Christusbildes. Die Ordnung der Gemeinde mit notwendiger Unter- u. Überordnung leitet Ignatius her von der Ordnung, die zwischen dem himmlischen Vater u. seinem Sohn im Fleische waltete u. sich zwischen Jesus Christus u. seinen Aposteln fortsetzte. In der Gemeinde läuft die Linie fort: Bischof – Presbyterkollegium – Diakone – Gläubige (Magn. 13, 2; Trall. 2, 1/3; ad Polyc. 6, 1). In gehorsamer Unterordnung unter den Bischof u. das Presbyterium zeigt sich die wahre Christusgemeinschaft (Eph. 20, 2). Dabei ist solcher sichtbar geleistete G. auch Prüfstein für die wirkliche, heilbringende Unterordnung unter Christus, den unsichtbaren Bischof (Magn. 3, 2). Die christusverbundene Unterordnung wird von Ignatius so sehr geschätzt, daß er bereit ist, sich für die, die sich dem Bischof, den Presbytern u. den Diakonen unterordnen, als ‚Lösegeld' hinzugeben (ad Polyc. 6, 1). – Die im 1. Clemensbrief u. bei Ignatius deutlich werdende Stufenordnung der Autoritäten wird zwar von beiden selbständig motiviert; sie findet aber in der spätantiken Gesellschaftsordnung ihre genaue Entsprechung. Alle G. fordernden Stufen partizipieren dabei an Gottes Autorität. In der heidn. Umwelt sind sie selbst Erscheinungsweisen des Göttlichen; im christlichen Ordnungssystem ist dies reduziert auf ein abhängiges, stellvertretendes Teilhaben an Gottes Macht. Dieses Stufendenken aus der spätantiken Gesellschaftsordnung beeinflußt die ordnende Funktion des christl. G. entschieden mehr als etwa die knappe Formel (Lc. 10, 16). Gerade dieser Einfluß läßt es verständlich werden, warum eigentlich die ganze alte Kirche nie über die Legitimation menschlicher G.forderung reflektiert hat (vgl. A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3, 743, wo die genannte spätantike Gesellschaftsordnung als Folie der christl. Demutslehre verstanden wird).

II. Altkirchliche Literatur. a. Zweites u. drittes Jh. 1. Apologeten. Für die christl. Apologeten des 2./3. Jh. ist der Aufweis treuer Staatsgesinnung vordringlich. Sie setzen die Linie der ntl. Briefliteratur u. der Apostolischen Väter fort: Nein zum Staat u. Aufkündigung des G., wo immer der heidn. Staat mit dem Absolutheitsanspruch göttlicher Verehrung auftritt (zB. Mart. Polyc. 8 [6/8 Musurillo]; Acta Scilit. 6 [86 M.]; Iustin. apol. 1, 17; Tert. apol. 28, 3/33, 4 [CCL 1, 140f]; Hippol. in Dan. 3, 20/5 [GCS 1, 1, 160/71]); daneben aber loyale Staatsbejahung im Gefolge der stoischen Ordnungsbegründung, deren Sozialethos das Christentum übernimmt. Unterordnung u. G. gegenüber dem Staat übersteigern sich, wenn die Christen sich als das eigentliche Ferment der menschlichen Gesellschaft u. als staatserhaltendes Element bezeichnen (Aristid. apol. 16, 6 [26f Geffcken]; Ep. ad Diogn. 6 [PG 2, 1176 A/C]; Iustin. apol. 1, 17; Melito bei Euseb. h. e. 4, 26; Tert. Scap. 2 [CCL 2, 1127f]; apol. 32 [CCL 1, 142f]; Orig. c. Cels. 2, 30; 8, 70 [GCS 2, 157f; 3, 286f; bes. 287, 2/4] u.a.); vgl. H. Rahner, Kirche u. Staat im frühen Christentum (1961); H. U. Instinsky, Die alte Kirche u. das Heil des Staates (1963). Neben dem G. gegenüber dem Staat bleibt selbstverständlich die grundsätzliche Anerkennung der göttlichen G.forderung bestehen. Die typologische u. allegorische Deutung des atl. Gesetzes aktualisiert dieses für die christl. Gegenwart (Barnabasbrief). Dazu begegnet die Betonung, daß bei aller Wandlung der Verkündigung des Gottesgesetzes die G.forderung konstant bleibt (Tert. adv. Iud.).

2. Clemens von Alexandrien. Das umfangreiche Werk des Clemens v. Alexandrien will das gesamte Christenleben erfassen, ordnen u. den Christen zur Vollendung in der Gnosis führen. Es ist ein echt pädagogisches Werk; der göttliche Logos wird mit Vorliebe in der Gestalt des Erziehers u. Lehrers gefeiert (F. Normann, Christos Didaskalos [1967] 153/77). Ein Werk, das so sehr unter den Gedanken der Erziehung gestellt ist, dessen Folie die Überzeugung ist, daß die göttliche Pronoia wesentlich auch göttliche Paideia ist, muß notwendig dem G. eine bedeutsame Rolle zuteilen. Das wird noch einsichtiger, wenn der göttliche Pädagoge selbst als ‚Diener des Willens seines Vaters' vorgestellt wird (paed. 1, 4, 1 [GCS 12, 91, 23f]). Tatsächlich wird die Notwendigkeit u. Funktion des G. im Christenleben ausführlich betont. Das ist zunächst einmal seine selbstverständliche soziale Rolle: Kinder gehorchen ihren Eltern (strom. 4, 65, 1; 5, 13, 2 [GCS 52, 277, 28 f. 334, 21f]), Sklaven ihren Herren (4, 65, 2 [277f]), alle Menschen der staatlichen Obrigkeit (1, 165, 4; 7, 42, 7 [GCS 52, 103, 23f; 17, 32, 12f]). Diesen natürlichen Ordnungsmächten u. G.instanzen treten Gottes Gebote, die des AT (2, 7, 2. 134, 1; 3, 106, 4; 4, 68, 1 [GCS 52, 116. 187. 245. 278] u.a.) u. des Evangeliums (7, 88, 6 [GCS 17, 63]), zur Seite, durch die der göttliche Logos vom Menschen G. fordert. In der Erfüllung solchen G. ist dem Menschen ein Weg gewiesen, zum ‚Diener Gottes zu werden' (7, 19, 2 [14, 7]). Über den Ordnungscharakter hinaus trägt der G. bei Clemens soteriologischen Wert. Clemens nimmt die paulinische Gleichsetzung von Glauben u. Gehorchen wieder auf: dem Logos gehorchen (πείθεσθαι) ist an ihn glauben (3, 106, 4 [GCS 52, 245]). Natürlich ist der göttliche Logos selbst Ur- u. Vorbild allen Gehorchens; er wurde Mensch, um uns den Weg des G. zu lehren (1, 46, 1; 7, 8, 6 [GCS 52, 30, 19/21; 17, 8, 6/9]). Der glaubende G. ist heilsmittlerisch: durch G. findet der Sünder wieder seine Seele (1, 171, 4; 2, 134, 1; 4, 27, 3 [GCS 52, 106. 187. 260]: κατὰ τὴν ὑπακοήν), die er in seiner Sünde im Ungehorsam verloren hat. Nur im G. bleibt er vor Gott im Kindesalter, das ihm allein das Heil zusichert (protr. 111, 1 [GCS 12, 78, 25/31]: Adam wurde im Paradies durch Ungehorsam zum Manne). Wer leistet im Menschen diesen G.? Für Plato, der für Clemens ja wichtige Autorität ist, war es die Vernunft, die zum geforderten, auferlegten Handeln überredete u. überzeugte. Clemens distanziert sich darin von seinem Meister. Erkenntnis des Guten u. vollbringender Wille sind bei ihm nicht mehr identisch. Der Wille ist zur selbständigen Seelenkraft geworden (Sitz im Hegemonikon), die gegenüber den übrigen Seelenkräften sogar eine Art Primat besitzt (strom. 2, 77 [GCS 52, 153]). Von Gott sind dem Menschen Fähigkeit u. Neigung zur Tugend geschenkt (6, 96, 1/4 [480]; vgl. Karpp 93/6. 101f. 108f). Die Vollendung der Tugend, u. so auch des G., liegt in des Menschen Willen: μάθησις u. ἄσκησις sind hier die Wege zum Aufstieg (strom. 2, 26, 4 [127] u.a.; s. Völker, Gnostiker 220/30), u. lange nicht alle Menschen vermögen diesen Weg bis zum Ende zu gehen (6, 96, 4 [480]). Der göttliche Logos lädt deshalb nur zum G. ein; er zieht an wie ein Magnetstein, aber bei uns, in unserem Willen, liegen Gehorchen u. Nichtgehorchen (2, 26, 1/3 [126, 21/127, 7]; vgl. 1, 88, 7; 2, 59, 6. 62, 4; 7, 16, 2 [GCS 52, 57. 145. 146; 17, 12]). Der G. muß also erlernt u. eingeübt werden. Für den vollkommenen Gnostiker wird er kein Problem mehr sein: Einsicht u. Wille sind bei ihm zur Harmonie gekommen, da er vollkommener Herr über alle niederen Seelenkräfte ist (ἀπάθεια; Völker, Gnostiker 524/40). Hier geht der erlösende G. gegenüber Gottes Anordnungen in freiwillige, freudige Zustimmung über: die stoische συγκατάθεσις wird von Clemens wieder aufgenommen (strom. 5, 3, 2. 86, 1 [52, 327, 24. 383, 1]), freilich mit neuem Inhalt gefüllt. Der G. des vollkommenen Gnostikers wird nun nicht mehr wegen der Gebote, sondern um der Erkenntnis selbst willen geleistet; daher übersteigt der Vollkommene durch seinen G. die Stufe des ‚Dieners Gottes' u. wird zum ‚Freund Gottes' (7, 19, 2 [GCS 17, 14, 7. 9]; eine ähnliche Aussage findet sich bei Epict. diss. 4, 3, 9: ‚Der Freie ist der Freund Gottes'). Der vollkommene Gnostiker ist von der ‚Knechtschaft zur Kindschaft' fortgeschritten, er vollbringt die Taten, die seiner Erkenntnis entsprechen: die guten Werke folgen der Erkenntnis nun doch wieder wie der Schatten dem Körper (7, 82, 7 [59, 11]). Hier hat Clemens fast wieder zu Platos Einheit von Tugend u. Wissen zurückgefunden.

3. Origenes. Für Origenes ist der Wille Gottes erste Norm allen menschlichen Handelns. Diese allumfassende, G. fordernde Norm findet der Mensch in der lex naturalis, die je-

der Mensch in sich trägt (c. Cels. 1, 5 [GCS 2, 59]). Damit sind jedem Menschen Gebote u. Verbote auferlegt (ebd. 8, 35 [GCS 3, 251]), die er zu beobachten hat, da sie von Gott kommen. Denn er ist der Nomothet, auch des Naturgesetzes. Zum natürlichen Gesetz tritt das göttliche, einmal jenes, das Gott durch Moses u. die Propheten verkündete (in Gen. hom. 15, 5 [GCS 29, 134]), zum anderen das, das Jesus gebracht u. der Kirche zur Einschärfung übergeben hat. Einen Widerspruch innerhalb dieser Gesetze gibt es nicht (c. Cels. 7, 26 [GCS 3, 177]). In ihrer Ausrichtung auf die Kirche gründet ihre Einheit (in Lev. hom. 6, 2; 13, 4 [GCS 29, 361. 473]). Auch den positiven Gesetzen der weltlichen Obrigkeit gesteht Origenes G.anspruch zu, soweit sie mit den göttlichen Geboten übereinstimmen (c. Cels. 5, 37/9; 8, 26 [GCS 3, 40/4. 242]). Im Abweisen bestimmter staatlicher Forderungen durch den Christen liegt kein asoziales Verhalten, vielmehr sind die Christen in jedem Falle die besseren Staatsbürger, da sie für das Heil aller Menschen wirken (c. Cels. 8, 75 [GCS 3, 292] u.a.). – Die religiöse Leistung des G., in dem sich der Mensch als Täter u. Hörer des Wortes Gottes erweist (in Gen. hom. 2, 6 [GCS 29, 36/9]), zeigt sich in der genannten Bindung aller Gesetze an Gott. Die Korrelation von Gehorchen u. Hören eröffnet einen neuen Aspekt: der Sünder ist schwerhörig u. kann daher nicht gehorchen (in Jes. hom. 6, 6 [GCS 33, 277]). Der Ungehorsame steht auf der Seite der Sünder (in Joh. 19, 3 [GCS 10, 300f]); der Unbeschnittene ist der Ungehorsame (in Jesu Nave hom. 6, 1 [GCS 30, 321]). Der G. dagegen führt zum Heil. Seine Forderung, die eigentlich nicht ausgeschlagen werden darf, ist jedoch in den freien Willensentscheid des Menschen gelegt (zur Insistenz auf dem αὐτεξούσιον des Menschen vgl. bes. princ. 3, 1 [GCS 22, 195/244]; weitere Texte bei G. Teichtweier, Die Sündenlehre des Origenes [1958] 77/85; Karpp 186/229). Der G. bleibt daher immer freie Tat des Menschen u. kann insofern auch versagt werden. Wird im freien G. jedoch Gottes Wort u. Wille angenommen, so soll das nicht aus Furcht vor der Strafe oder im Hinblick auf Lohn geschehen (c. Cels. 3, 78; in Jes. hom. 3, 1; princ. 3, 5 [GCS 2, 269; 33, 253; 22, 271/9]). Das treibende Motiv muß die Liebe zu Gott sein (c. Cels. 8, 6. 62 [GCS 3, 225. 277f] u.a.; vgl. Völker, Vollkommenheitsideal 147/9). Damit distanziert sich Origenes mit den kirchlichen Schriftstellern vor ihm von aller nichtchristlichen, idealistischen Ethik. Die Liebe als tragende Kraft des G. ist von Jesus in seinem Erdenleben vorgelebt worden (princ. 3, 5; c. Cels. 1, 68 [GCS 22, 271/9; 2, 121/3]). Auch Abraham ist Vorbild solch echter G.leistung: vor dem Opfer seines liebsten Sohnes Isaak steht Abraham in heftigstem Kampf zwischen amor carnis u. amor Dei. Schließlich folgt Abraham dem Anspruch des amor Dei u. gehorcht Gottes Wort kindlich u. zuversichtlich, getragen vom sicheren Vertrauen auf Gottes richtige Fügung u. Lenkung (in Gen. hom. 8. 9 [GCS 29, 77/92]; in Cant. prooem. [GCS 33, 78, 23/30]). Der so geforderte u. in den erwähnten Bildern veranschaulichte G. gleicht zunächst der G.leistung des stoischen Weisen. Doch näheres Zusehen läßt ihn davon abheben: das Motiv der Liebe, Gott als Zielpunkt allen Gehorchens u. als eigentliche Wirkursache jeden rechten G. (in Jer. hom. 9, 4 [GCS 6, 70]: jede gute Tat wird von Gott im Menschen bewirkt).

b. Spätere Väterzeit. Eine ausführliche Darstellung erübrigt sich. Der G. bleibt die grundsätzliche Haltung des Christen gegenüber den Geboten Gottes. Er bleibt selbstverständliche Haltung innerhalb der kirchlichen Ordnung u. wird auch weiterhin der Staatsgewalt geleistet. Das mit Konstantin d. Gr. anbrechende christl. Staatsregiment erleichtert die loyale, gehorsame Haltung dem Staat gegenüber, die allerdings im Fortgang der spätantiken Geschichte neue Problematik impliziert, da kaiserliche u. kirchliche Dogmatik oftmals divergieren. Die schematisierende Aufteilung, nach der die östliche Kirche treu kaiserlich, die westliche aber unter allen Umständen treu kirchlich u. gegen den Kaiser opponierend ist, ist genauer zu fassen: Treue, Loyalität u. G. dem Kaiser gegenüber findet sich immer dort, wo kaiserliche u. bischöfliche Dogmatik übereinstimmen (K. Aland, Kaiser u. Kirche von Konstantin bis Byzanz: Kirchengeschichtliche Entwürfe [1960] 257/79). Grundsätzlich bleibt der paulinische Gedanke verbindlich, daß jede Gewalt von Gott komme. Ihn führt Augustin fort in der Deutung, daß eine schlechte Staatsgewalt dem Menschen von Gott zur Strafe gegeben sei (civ. D. 19). Besonders beeindruckend erwächst daraus bei Gregor d. Gr. die Lehre vom ‚leidenden G.‘ (E. Caspar, Geschichte des Papsttums 2 [1933] 469). Der gegenüber Theodosius andere Ansatz des Am-

brosius, der den Kaiser unter das Wort der Kirche beugt, findet in der spätantiken Zeit nur langsam weiteren Ausbau. – Ein neues Problem erhebt sich für den G. gegenüber der staatlichen Obrigkeit, sobald gleichzeitig zwei christliche Herrscher mit verschiedenen politischen Zielen auftreten. In diesem Falle ist die Frage der Legitimation des einen Herrschers, der allein sich auf Gottes Schutz berufen kann u. so allein auch G. fordern darf, zu klären. – Die theologische Begründung des G. verläuft bei den Vätern weithin in gleichen Bahnen. Seine Voraussetzung ist die allgemein akzeptierte Überzeugung von der Willensfreiheit. Ihr Ausgangspunkt ist die Lehre vom allmächtigen Willen Gottes. Die antike Heimarmene ist aus dem christl. Weltbild verbannt. Die göttliche Pronoia hat sich in der Überzeugung von Gottes Weltlenkung in Omnipotenz u. Omniszienz verdichtet. Die Lehre vom freien Willen des Menschen wird von den Vätern weiterentwickelt in der zeitbedingten Auseinandersetzung mit der stoischen Schicksalslehre, der gnostischen Prädestination, der Astrologie u. ihrem Determinismus (vgl. E. Amand de Mendieta, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque [Bruges 1945]; U. Riedinger, Die Hl. Schrift im Kampf der griech. Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos [1956]) u. auch mit dem Manichäismus (vgl. Augustinus, De libero arbitrio). Die Freiheit des Menschenwillens gilt den Vätern als biblisches Erbe; nach der philosophischen Terminologie suchen sie. ‚Jedes Geschöpf ist des Guten u. des Bösen fähig; denn es kann keinen Lohn geben, wenn man nicht wählen kann zwischen zwei Wegen' (Iustin. Mart. apol. 2, 7; vgl. 1, 43f). Die irenäische Auskunft über den Menschen ‚liber in arbitrio factus et suae potestatis' (haer. 4, 7; vgl. ebd. 60, 1f; 63, 3; 64, 3 [2, 154. 286/9. 297. 299f Harvey]) gilt auch für die anderen Väter. Tertullian wagt nähere Deutungsversuche. Er verbindet das liberum arbitrium, τὸ αὐτεξούσιον, mit der Seele aufgrund ihres göttlichen Ursprungs, doch auch mit dem Menschen oder der menschlichen Natur als Ebenbild Gottes (bes. an. 21, 6 [CCL 2, 814]). G. u. Ungehorsam gründen nun eindeutig im freien Willen des Menschen. Der G. ist wertvolle u. Gott wohlgefällige Tugend. Die Tat Adams gilt als Ungehorsam, der damit als Sünde ausgegeben ist (Aug. civ. D. 13, 20; 14, 15; corrept. 6, 9 [PL 44, 920f] u. a.). Der G. ergibt sich daraus als Weg ständiger Wiedergutmachung; in Jesu Leben behält er sein bleibendes Vorbild (Ambr. fid. 5, 15, 183 [CSEL 78, 284f]; vgl. E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand [1965] 116/34; Aug. s. 188, 3, 3 [PL 38, 1004] u. a.). In der Nachfolge Jesu behält der G. seine Nähe zum Glauben (Ambr. Abr. 1, 8, 72/6 [CSEL 32, 1, 549/52]; fid. 1, 2, 12 [CSEL 78, 8f]; Aug. in ev. Joh. 53, 10 [CCL 36, 456]). Eigentlich ist solcher G. im Menschen von Jesus selbst gewirkt (Ambr. Isaac 3, 7 [CSEL 32, 1, 646f]). Zu den bekannten biblischen G.vorbildern tritt nach u. nach auch Maria (Ambr. in Luc. 2, 16 [CCL 14, 38]; Aug. pecc. mer. 1, 29,57 [CSEL 60, 1, 57]). Im christlichen Tugendgebäude tritt der G. an die Seite der Demut (Aug. in ev. Joh. 25, 16 [CCL 36, 256f]). Er ist daher besonders wichtig für die Jungfrauen, die zu Stolz neigen könnten (Aug. bon. coniug. 23, 30; 24, 32 [CSEL 41, 225. 228]). Schließlich gehört der G. einfach zum Menschen (Aug. pecc. mer. 2, 11 [CSEL 60, 1, 88f]; conf. 3, 8, 15); er ist Mutter u. Wächterin aller menschlichen Tugenden (Aug. civ. D. 14, 12). Letztlich gründet solche G.forderung in schöpfungstheologischer Einsicht: nur der Mensch, der sich Gott unterwirft, kann seine von Gott ihm zugedachte Herrscherstellung in dieser Welt recht ausüben: haerere superiori, regere inferiorem (Aug. en. in Ps. 145, 5 [CCL 40, 2109, 43]; conf. 7, 7, 11 u. a.).

III. Gehorsam im altkirchlichen Mönchtum. Die Sonderwelt des christl. Mönchtums ist in hervorstechender Weise von G.forderung u. -leistung geprägt. Die Bindung an den Willen Gottes u. die Erfüllung all seiner Gebote ist dem Mönch selbstverständlich: vgl. Athan. v. Anton. 55 (PG 26, 921/5); Apophth. patr.: Agatho 3 (PG 65, 109); Martin. Brac. sent. patr. 110 (51 Barlow); Pachomius in einer koptischen vita: ‚Mon Seigneur, je n'ai [d'autre] désir que ta volonté' (nach L. Th. Lefort, Les vies coptes de s. Pachôme [Louvain 1943] 60, 7/9); Basil. reg. fus. 1 (PG 31, 905/8); Aug. reg. 1 (PL 32, 1377/9); vgl. ep. 211, 5 (CSEL 57, 359f); Ben. reg. prol.: CSEL 75, 1/9: das Mönchsleben ist labor oboedientiae. Der Mönch versteht von Anfang an sein Leben einfach als Nachvollzug der Gebote Gottes. Dazu erbringt die Mönchsethik eine beachtliche Erweiterung der Gebotsskala. Diese Gebote werden teilweise im Rückgriff auf das Evangelium u. die dort ge-

zeichnete Gestalt Jesu gewonnen, teilweise aus Umweltvorstellungen übernommen.

a. Anachoretisches Mönchtum. Die grundlegende Bedeutung des G. ist bereits von der anachoretischen Frühstufe des Mönchtums erkannt (Apophth. patr.: Ruf. 2; Pambo 3; Hyperech. 8; Heracl. [PG 65, 389/92. 369. 432. 185]). Da die Anachoreten allein oder nur in loser Kolonie zusammengefaßt leben, ist zunächst die soziale Rolle des G. zurückgedrängt. Der G. ist der Demut zugeordnet u. ist Träger der mönchischen Selbstverleugnung. Er erhält eindeutig asketischen Stellenwert, womit er sich von der antiken, außerchristl. G.auffassung deutlich absetzt, auch wenn die häufig berichteten, eigenartigen G.-praktiken vordergründig kynischen Schauleistungen gleichen (Apophth. patr.: Sisoes 10; Joh. Colob. 1; Marc. 2 [PG 65, 393/6. 204. 296]; Joh. Cass. inst. 4, 24/9 [CSEL 17, 63/8]; Sulp. Sev. dial. 1, 18f [CSEL 1, 170/2]). Das frühe Mönchtum wollte solches Tun als Weise der Selbstverleugnung in der Nachfolge Jesu verstanden wissen. Der asketische G. dient vorab der abnegatio: ‚Werde einer, der sich selbst wegwirft, u. wirf deinen Willen hinter dich' (Apophth. patr.: Sisoes 43; vgl. ebd.: Zachar. 3 [PG 65, 405. 180]). Der scopus dieser Askese ist der autonomen Selbstvollendung der griech.-röm. Ethik diametral entgegengesetzt. Das frühe Mönchtum versteht ihn als letztmögliche Steigerung der ntl. Demutsforderung. – Die unumgängliche G.leistung konkretisiert sich in der anachoretischen Mönchswelt in der Unterwerfung unter den geistbegabten Abbas. Der pneumatische Abbas ist die Autorität, der sich der Neuling im Mönchsleben unterordnet. In heroischen G.leistungen beweist er seinen Mönchsberuf (vgl. besonders die Überlieferung von Paulus Simplex: Pallad. hist. mon. 31 [92/4 Preuschen] u. hist. Laus. 22 [69/74 Butler]). Der Anachoret ist frei in der Wahl seines Meisters. Er wird aber stets bestrebt sein, unter solcher Autorität als ‚Maß u. Norm' (τύπος: Apophth. patr.: Poimen. 174 [PG 65, 364]) zu stehen u. von ihrem Zuspruch (Apophthegma) zu leben.

b. Koinobitisches Mönchtum. Der G. im koinobitischen Mönchtum ist von anderer Struktur. Zwar bleibt der asketische Charakter des G. erhalten. Er nimmt auch die soziale Dimension wieder auf, denn der Mönch ist ‚ein sanftes u. geselliges Wesen, u. nicht ein ungeselliges noch ein wildes' (Basil. reg. fus. 3, 1 [PG 31, 917 A]; vgl. Epict. diss. 2, 10, 14). Überdies spielt die selbstverständliche antike Überzeugung, daß es grundsätzlich Menschen gibt, die führen u. leiten können, u. andere, die geführt werden müssen (zB. Basil. spir. sanct. 20 [PG 32, 160f]), eine wichtige Rolle, die das Kloster zur ‚G.-schule' macht.

1. Pachomius. Das pachomianische Koinobion ist aus seelsorgerlichen Motiven entstanden: die klösterliche Gemeinschaft will das Heil des einzelnen Mönches sichern. Der G. gehört dabei zu den wichtigsten Fundamenten des gemeinsamen Lebens. Für den Mönch ist alles von der Regel bzw. vom Oberen festgelegt: Gebet (Pachom. praec. 127 [47 Boon]), Arbeit (ebd. 123 [46 B.]), Nahrung (ebd. 73/80 [34/6 B.]) u. Kleidung (ebd. 2. 61 [13. 32 B.]). Die Regel selbst erfährt als Norm hohe Achtung (Theodor. ep.: 106, 10f B.; Orsiesius 21. 28 [122. 129 B.]; vgl. auch den legendären Bericht über den Ursprung der Regel: Pallad. hist. Laus. 32 [87/96 Butler]). In der Sorge um die G.wahrung schuf Pachomius das Institut des Zweiten im Kloster (vgl. die Zusammenfassung im Liber Orsiesii 13/5. 18 [116/8. 120 Boon]). Obere u. Untergebene sind an die Regeln u. Anordnungen Pachoms gebunden (Pachom. praec. et inst. 18 [58/62 B.]); zur Kontrolle der Oberen baut Pachomius die Möglichkeit eines überwachenden ‚Brüderkollegiums' ein (praec. atque iud. 9 [67 B.]). Zu beachten ist die feste Verbindung der Regel mit der Hl. Schrift (vgl. die koptischen Pachomiusviten [Lefort aO. 22. 27. 95]), weshalb auch das pachomianische Klosterleben als Leben nach dem Evangelium verstanden sein will. Die Bindung an das Evangelium macht die eindeutig religiöse Zielsetzung der Gemeinschaft noch einsichtiger u. führt auch den G. über reinen Gesetzes-G. hinaus: die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes (Rom. 13, 10, vgl. Pachom. praec. atque iud. prol.: 63 B.). Die Insistenz auf dem G. u. dessen religiöser Erfüllung verbieten es, Pachoms G.konzeption in militärische Kategorien zu zwängen.

2. Schenute von Atripe. Der jüngere Landsmann Pachoms, Schenute von Atripe (gest. um 451), übernimmt Formen der klösterlichen Organisation, wie sie Pachomius entwickelte, verschärft jedoch die monastische Disziplin. Die G.forderungen sind gehäuft, u. das monastische Leben ist bis ins kleinste reglementiert (Leipoldt 49. 75). Sie überraschen durch

ihre Härte u. Schroffheit; Schenute nennt seine Gesetzesforderungen selbst ‚Feindschaft, Trübsal u. Spott' (ebd. 49). Zum Gehorchen verpflichten die klösterlichen Gesetze, die Anweisungen Schenutes u. die Befehle der Zweitoberen (ebd. 127f). Begründet wird die rigorose G.forderung, die dazu mit drastischen Strafandrohungen sanktioniert ist, häufig mit der ‚Anordnung der Väter' (ebd. 99f u. ö.). Zu verstehen ist sie vom Charakter Schenutes her u. von der Schwierigkeit, eine in die Tausende zählende Mönchsgemeinde zu leiten, die ohne besondere menschliche u. theologische Bildung zusammenleben mußte. Dazu kreist Schenutes eigenes Denken ganz um den G.: das Verhältnis zu Gott ist vorab unter der Idee des G. gesehen, u. Sünde ist einfach mit Ungehorsam identifiziert (ebd. 74. 101).

3. Basilius. Das koinobitische Mönchtum hatte in Basilius von Caesarea einen entscheidenden Förderer, der ihm in der Kirche des Ostens Heimatrecht verlieh. Mit der o. Sp. 410 erwähnten Betonung der sozialen Anlage des Menschen hängt die starke Hervorkehrung gehorsamer Unter- u. Zuordnung in der basilianischen Mönchsgemeinschaft zusammen, die Basilius als Brüdergemeinschaft sieht. Die basilianische G.auffassung zeigt wieder deutlich die beiden Aspekte: asketischen G. als Übung der Selbstverleugnung u. sozialen G. als Garant für das Bestehen der Brüdergemeinschaft, die dem Individuum gegenüber den Primat besitzt (zur innerbasilianischen Entwicklung des G.verständnisses in den Regulae morales, dem kleinen u. großen Asketikon vgl. Gribomont). Die Ausschaltung jeglicher Eigeninitiative ist das ‚Leitmotiv' des asketischen G. bei Basilius (reg. brev. 60. 74. 96. 118/23. 138 [PG 31, 1121/4. 1134. 1149. 1161/5. 1173]). Alles ist seiner Norm unterworfen: Gebet (147. 225 [1180. 1232]), Lesung (96 [1149]), Arbeit (reg. fus. 41 [1021/4]), Nahrung u. Kleidung (reg. brev. 93 [1148]) u. Schlaf (43 [1109]). Selbst eine Mehrleistung an Askese darf nicht dem Eigenwillen entspringen (137. 223 [1173. 1229]). Der G., der den Mönch bis zum Tode bindet, soll geleistet werden im Geiste der Demut u. der Liebe (reg. fus. 28, 2; reg. brev. 166 [989 B/C. 1192]). Solch heroische G.leistung soll ein Weg zur ‚epektasis' sein (Amand de Mendieta, Ascèse 334f). Die Basiliusregeln enthalten keine vollständige klösterliche Gesetzgebung. Sie bestehen aus einer Fülle von Einzelanweisungen. Die eigentliche G.-norm liegt daher unmittelbar beim Oberen der basilianischen Gemeinschaft, dessen Stellung sich mit fortschreitender Entwicklung des basilianischen Regelwerkes verfestigt. Er soll in seinem Befehlen weise *discretio zeigen, die auf individuelle Veranlagungen Rücksicht nimmt (reg. brev. 152. 303 [PG 31, 1181. 1296f]). In seiner Befehlsvollmacht ist er keineswegs frei: er ist an die Hl. Schrift, das Grundgesetz der basilianischen Mönchsgemeinschaft, gebunden, die lediglich ein Leben ‚secundum scripturam' sein will (303 [1297 C/D]). Der Obere ist daher nur Interpret des evangelischen Lebensgesetzes. Das Evangelium zieht seiner Befehlsgewalt auch Grenzen (reg. brev. 47. 114. 119 [1113/6. 1160. 1164 A/B]). Aus der Verankerung des G. im Evangelium ergibt sich der Grund der strengen Forderungen. Es ist das Vorbild des gehorsamen Jesus, der nur den Willen des Vaters kennt (Joh. 6, 38 zitiert in reg. fus. 5, 3; reg. brev. 1. 60. 74. 137. 138 [921 C. 1081 C. 1124 A. 1133 C. 1173 A. B]; Phil. 2, 8 in reg. fus. 28, 2; reg. brev. 116 [989 B. 1161 B]). Das biblische Verständnis der Nachfolge Jesu ist dabei im Sinne des platonischen Spiritualismus verschärft. Die strenge Verpflichtung auf den G. hängt auch mit Basilius' Überzeugung zusammen, daß der Besitz einer Tugend den aller anderen einschließt (reg. fus. 2, 1; reg. brev. 233 [908f. 1237/40]). Dabei ist Basilius wiederum stoischem Erbe verpflichtet. Ein letzter Grund für die starke Betonung des G. bei Basilius dürfte in den kirchlichen Verhältnissen seiner Zeit liegen: die im G. vorbildlich disziplinierte Mönchsgemeinschaft wird den zerstrittenen Christengemeinden als Idealbild vorgestellt.

c. Mönchtum im Westen. 1. Augustinus. Die klösterliche Gemeinschaft des Priesters u. Bischofs Augustin ist wie jede Mönchsgemeinschaft auf den G. verpflichtet. Die Gemeinschaft hat ihrem Oberen zu gehorchen (Aug. reg. I 6 [hrsg. von L. Verheijen, La règle de s. Augustin 1 (Paris 1967) 150]: pater et praepositus; reg. II 7, 1 [435]: praepositus et presbyter). Von ihm u. der Regel wird das klösterliche Leben genau bestimmt; G. soll frei u. freudig geleistet werden, schenkt er doch selbst wahre Freiheit (reg. I 4/6 [150]; II 7 [435f]); das natürliche Kind-Vater-Verhältnis ist sein Leitbild (reg. II 7, 3 [436]), das seinerseits wiederum Abbild des Verhältnisses

Gottes zu den Menschen ist (en. in Ps. 70, 1, 2 [CCL 39, 941/3]). Die knappen Ausführungen der Regeln sind vom weiteren Schrifttum Augustins aus zu ergänzen. Danach ist der G. als Unterwerfung unter Gott u. seine Gebote eine Grundhaltung des Menschen: (oboedientia) mater quodam modo est omnium custosque virtutum (civ. D. 14, 12; vgl. en. in Ps. 71, 6 [CCL 39, 975]). Er wird selbst noch im Jenseits dasein, als süßes u. leichtes Joch (civ. D. 19, 27). Bei der allgemeinen Betonung des G. orientiert sich Augustin vorab an Gen. 3, 1 (en. in Ps. 70, 2, 7 [CCL 39, 966]; Gen. ad litt. 8, 6 [CSEL 28, 1, 239f]; civ. D. 12, 21). Dem klösterlichen G. kommt weitere Motivierung zu vom Gedanken, in einer Gemeinschaft die apostolische Urgemeinde (Act. 4, 32) neu aufleben zu lassen (Aug. reg. 1 [PL 32, 1379]; zur häufigen Zitation von Act. 4, 32. 35 vgl. Verheijen 204f). Nach en. in Ps. 132, 2 (CCL 40, 1927, 4. 6) ist gerade diese Forderung ‚tuba' u. ‚clamor Dei, clamor Spiritus sancti'. Die damit geforderte Einheit macht den G. unentbehrlich. Die erstrebte unitas ist nicht einfaches Fortwirken des Neuplatonismus. Augustin entdeckt die Einheit in der Trinität; von dorther läßt sie sich in Christus auf die Menschen herab (c. Petil. 2, 104, 239 [CSEL 52, 152/5]). So findet Augustin in der anima una der Apostelgeschichte die anima unica Christi (en. in Ps. 103, 1, 4 [CCL 40, 1476, 13f]; ep. 243, 4 [CSEL 57, 571f]). Die Einheit wird durch die Eucharistie gewahrt (s. 272, 1 [PL 38, 1246]). Da sie der menschlichen Unvollkommenheit wegen nicht ganz u. voll gelebt werden kann, wünscht Augustin seine Hörer wenigstens als amatores unitatis (en. in Ps. 4, 10 [CCL 38, 19]). Vom Gedanken der Einheit her ist Augustins monastischer G. also zu verstehen. Er ist damit mehr als äußerlicher Garant für das gleichförmige Funktionieren der Gemeinschaft. Augustin hat den klösterlichen G. somit christologisch begründet u. damit auch die wesenhaft ekklesiologische Dimension der monastischen Gemeinschaft aufgezeigt.

2. *Johannes Cassianus.* Joh. Cass. überlieferte die ägyptische Mönchstradition dem Abendlande u. sicherte ihr hier einen festen Platz. Seine G.lehre entbehrt tieferer Begründung. Die selbstverständliche Notwendigkeit des G. für den Mönch wird jedoch häufig betont. Er ist die bereitwillige Unterwerfung des Eigenwillens unter fremden Befehl u. so ein Zeichen der Stärke, während das Verharren im Eigenwillen Zeichen der Krankheit ist (conl. 16, 24 [CSEL 13, 2, 458f]). Der G. steht auch für Cassian am Anfang aller Tugenden (inst. 4, 30, 1 [CSEL 17, 68]) u. ist die geziemende Äußerungsweise der Demut (4, 39, 2. 41, 3; 5, 10 [75. 77. 88]; häufig erscheinen oboedientia u. humilitas in unmittelbarer Korrelation). Die Anfänger im Mönchsleben müssen den G. erlernen (4, 8. 10. 23 [52f. 53f. 62f]). Auch die Oberen müssen zuvor durch die Schule des G. gegangen sein. Gut gehorchen u. gut befehlen können gelten als besondere Geistesgaben (2, 3. 4 [18/20]). Die Wirrnisse im zeitgenössischen Mönchtum führt Cassian darauf zurück, daß die gegenwärtigen Oberen nicht zu gehorchen gelernt hätten (ebd.; vgl. Apophth. patr.: Moses 9 [PG 65, 285 B]). Der G. wird dem Oberen geleistet (Joh. Cass. inst. 2, 3, 3 [CSEL 17, 19]), der nicht nur die äußere Ordnung überwacht, sondern auch über Gedankenregungen Rechenschaft erhebt (3, 9 [43f]; dem pneumatischen Mönchsvater war die Herzenskenntnis als Gabe zugeschrieben, nun wird aus dem Charisma Institution!). Der Obere steht vor dem Mönch mit göttlicher Vollmacht: velut a domino sibi esse praeceptum (4, 10. 27, 4 [53f. 67]). Vorzügliche Norm für das gesamte Mönchsverhalten ist die Tradition der Väter (1, 2, 4; 2, 1f; 4 [10f. 17f. 49/78]). Cassian denkt vorab an die Väter von Ägypten. Sie haben die Tradition am reinsten bewahrt. Ihre Anfänge gehen in die apostolische Zeit zurück, verdanken sie doch dem Evangelisten Markus ihre ‚Regel' (2, 5, 1 [20]). Das für das südgallische Mönchtum charakteristische Festhalten an der Tradition (vgl. den Gnadenstreit, bes. Vinzenz von Lerin) zeigt sich hier auch in der G.auffassung. Die Befehle werden mit der traditio patrum motiviert u. jede Diskussion ist ausgeschlossen (conl. 18, 3 [CSEL 13, 2, 508]). Über die Erfüllung der Väternorm hinaus will Cassian mit seiner G.forderung schließlich auch die Erniedrigung u. den G. Jesu nachvollzogen sehen (conl. 19, 6/8; 24, 26 [539/43. 704/11]), weshalb der Mönch in seinem G. sich als Nachfolger Jesu wissen darf.

3. *Regula Magistri u. Regula Benedicti.* Die in den vergangenen zwei Jahrzehnten geführte Diskussion um das Verhältnis der sogenannten Regula Magistri zur Regula Benedicti scheint heute an einem weithin allgemeinen Konsens angekommen zu sein, der der Magisterregel die Priorität zuspricht u.

Benedikt von ihr abhängig sein läßt (vgl. A. de Vogüé, La règle du maître = SC 105, 9/13; ders., La règle de s. Benoît = SC 181, 245/314). Die umfangreiche Regula Magistri erweist sich als ein detailliertes Instrument für das klösterliche Leben, das monastische Grundhaltungen umschreibt u. in kasuistischer Weise zahlreiche Einzelanweisungen gibt. Das Koinobion gilt ihr als eigentlicher monastischer Lebensraum; das Eremitorium erscheint ohne besondere Bedeutung (Reg. Mag. 1, 3/5 [SC 105, 328/30]). Die klösterliche Gemeinschaft ist mit Vorliebe als schola (dominici servitii, Christi, domini) bezeichnet (Thema regulae: Reg. Mag. 1, 83 [348]; 87, 9; 90, 12. 29. 46. 55; 92, 26. 29. 63 [SC 106, 356. 380. 384. 386. 388. 414. 420]). Aus solchem Verständnis des Klosters entspringt der edukative Tenor der Regula Magistri u. die Bezeichnung des Abtes als doctor (1, 87f; 7, 6. 68; 12, 6; 57, 16 [SC 105, 348. 382. 396; 106, 34. 270] u. a.). Als Lehrer seiner Mönche ist der Abt auch Hirt seiner Herde (1, 8; 2, 7. 9. 39; 7, 29. 55; 11, 12; 14, 7 [SC 105, 330. 352. 360. 386. 392; 106, 10. 48/50] u.a.), daher: Christi enim agere creditur vices (2, 2; 7, 64; 11, 10; 14, 13; 89, 20; 93, 5 [SC 105, 350. 394; 106, 10. 50. 374. 424]). In der ständig betonten Repräsentanz Christi gründet alle Autorität des Oberen. Von hier leitet er seine umfassende G.forderung ab. Die schola dominici servitii der Regula Magistri hat die Erziehung des homo spiritualis zum Ziel (56, 1. 15; 57, 20. 23; 61, 5. 12 [SC 106, 262. 266. 270. 272. 280] u. a.). Der G. gehört dabei zu den fundamentalen ferramenta spiritalia (ebd. 4 [SC 105, 376]), mit humilitas u. taciturnitas zu den Haupttugenden des Mönches (ebd. 7. 8. 10 [380/406. 418/44]). Gemäß der Tradition verbindet die Regula Magistri den G. eng mit der Demut (7, 1; 10, 52/60 [380. 430/2]; vgl. dazu Joh. Cass. inst. 4, 39f [CSEL 17, 75f]). Der G. wird nach der Regula Magistri unmittelbar dem Oberen u. Zweitoberen geleistet, die in göttlicher Vollmacht befehlen können (11, 11 [SC 106, 10] mit Lc. 10, 16; die Regula Magistri sieht neben dem Abbas zwei praepositi vor für je zehn Mönche, die in Abhängigkeit vom Abt Überwachungs- u. Erzieherfunktion ausüben; vgl. 11, 20f. 35 [12. 14/6]). Der Abbas ist als lebendige Regel durch Wort u. Beispiel G. fordernde Norm (2, 11/5. 23/9 [SC 105, 352/4. 356]); allerdings dies nicht in unumschränkter Freiheit (zB. ebd. 2, 41f [360]: Bindung an das consilium fratrum in der Leitung des Klosters). In der Überwachung der schola dominici servitii, im Unterrichten der ars sancta (zB. 2, 51f [362]; in der Regula Magistri eine beliebte Umschreibung für das Mönchsleben) bleibt er auf die Regel verpflichtet. Darüber hinaus gibt es mündliche monastische Traditionen, die seinen Befehlen Maximen sind (zB. 2, 48; 16, 61 [SC 105, 362; 106, 82]: sententia monasterii, sententia regulae). Über allem steht als verbindliche Norm die Hl. Schrift (wie schon einleitend prol. 2 [SC 105, 288] hervorhebt: me tibi loquentem et per os meum Deum te convenientem cognosce). Die schola des Magisters gründet auf der vertikalen Achse der Bindung des Schülers an den Abt u. die Regel. Diese beiden Größen bestimmen das Leben des Mönches; ihre Relativität freilich bindet den Mönch letztlich ausschließlich an Gott (vgl. die häufige Zitation von Lc. 10, 16). Das G.versprechen bei der Aufnahme gilt deshalb auch nicht dem Abt, sondern Gott: vide, frater, mihi nihil promittis, sed Deo et huic oratorio vel altario sancto (Reg. Mag. 89, 11 [SC 106, 372]; vgl. 87, 2f; 89, 2. 7/11 [356. 372]). Abt u. Regel sind mittelbare G.autoritäten: der Mönch gehorcht ihnen, weil er damit Gottes Willen zu erfüllen glaubt. Ps. 65, 12 wird mehrfach in diesem Sinne gedeutet (zB. Reg. Mag. 7, 63/5; 10, 58; 90, 39/41 [SC 105, 394. 430; 106, 386]). Es ist bezeichnend, daß der Magister das promittere oboedientiam als grundlegende Bedingung des Klostereintritts stellt (Reg. Mag. 87/91 [SC 106, 354/410]). Die unverzügliche, widerspruchslose u. freudige G.leistung (7, 67 [SC 105, 396]) ist conditio sine qua non für das Mönchsleben; auch die Armut steht in überraschender Relation zum G. (87, 17f [SC 106, 358]). Zunächst gilt der G. als edukatives Mittel, als pädagogische Notwendigkeit mit dem Ziel der Selbstverleugnung. Die asketische Seite des G. bleibt somit erhalten. Der Mönch gehorcht dabei dem Oberen, weil er in ihm Christus sieht. Für den Mönch selbst wird der G. zum hervorstechenden Merkmal seiner Christusgefolgschaft. Er folgt dem menschgewordenen Herrn nach, indem er seinem Oberen gehorcht (Reg. Mag. 3, 10; 7, 52; 90, 10. 65 [SC 105, 364. 392; 106, 380. 390]). Das sequi Christum (3, 10 [SC 105, 364]; als Inhalt der ars sancta) vollzieht sich im G. gegen den Oberen. In der täglichen Unterwerfung unter den Oberen wird der G. zum neuen Martyrium, in dem der Mönch bis zum

Tode verharrt (7, 59; 90, 12/59 [SC 105, 394; 106, 380/8]). So gesehen erweist sich der G. als Gut in sich (93, 62 [SC 106, 434]: bonum observantiae). Das bonum liegt in der Christusangleichung. Ist der Mönch im G. Christus gleich geworden, so tritt der Abt an die Stelle des Vatergottes, dem der Mönch nun jenen G. leistet, den Christus dem Vater entgegenbrachte (Reg. Mag. 7, 51; 10, 43 [SC 105, 392. 426/8]). In dieser Sicht übersteigt der G. den Wert eines Mittels. Er trägt nun seinen Wert in sich als Darstellung einer wesentlichen Haltung Christi. Die Regula Benedicti übernahm weite Teile der Regula Magistri, dabei auch deren Grundkonzeption von der Klostergemeinschaft als schola dominici servitii (Ben. reg. prol. 45 [CSEL 75, 8]), vom Abt (Ben. reg. 2 [19/27]) u. auch den aufgezeigten Gehorsamsbegriff. Ben. reg. 5 (35/8: de oboedientia) ist eine verkürzte Wiedergabe von Reg. Mag. 7. Der G. bleibt die grundlegende Tugend des Mönchs u. bewahrt seine Eigenschaft als Christusnachfolge in jener doppelten Weise. Gegenüber der Regula Magistri bringt die Regel Benedikts als neue, G. fordernde Instanz den Prior (Ben. reg. 65 [152/5]), der nur ungern in die klösterliche Organisation eingeführt u. selber zu strengem G. verpflichtet wird (65, 17 [154]). Neben die Oberen als G. fordernde Autoritäten treten in der Regel Benedikts auch die Brüder, die sich gegenseitig G. schulden (71 [161f]). Zur vertikalen Achse der Regula Magistri tritt damit auch die horizontale (vgl. auch Ben. reg. 3, 3; 64, 1 [27. 148]). Schließlich berücksichtigt Ben. reg. 68 (158f) den delikaten Fall des ‚unmöglichen Auftrages', dessen Problemgehalt in der Regula Magistri nur verschiedentlich anklingt (7, 20/30. 39/45 [SC 105, 384/6. 388/90]). Sollte einem Bruder etwas Schweres oder Unmögliches aufgetragen worden sein (es läßt sich an die in sich sinnlosen G.forderungen der ägyptischen Mönche denken, die dem Magister u. Benedikt aus Cassian bekannt waren), so kann er seine persönliche Not mit seinem Oberen besprechen (patienter et opportune suggerat). Verharrt der Obere bei seinem Willen, dann soll der Untergebene den Auftrag ex caritate, confidens de adiutorio Dei erfüllen. – Das G.verständnis der beiden Regeln zeigt sich in seiner ganzen Konsequenz eindeutig als Nachfolge Jesu. Das ntl. Jesusbild, die Worte von der Nachfolge des Herrn, die die lange Mönchstradition bereits asketisch gedeutet dem Magister u. Benedikt überliefert, bilden die Grundlage des monastischen G. Die klösterliche Gemeinschaft hat in beiden Regeln ausschließlich religiöse Zielsetzung u. stimmt darin mit Pachomius, Basilius, Augustinus (u. allen übrigen Mönchsregeln) überein. Auch die G.struktur ist ausschließlich religiös fundiert. Die Regula Magistri u. die Regel Benedikts lassen sich nicht von außerchristlichen Gesellschaftsformen herleiten. Auch der vielbemühte ‚römische Einfluß' (etwa der Abbas als römischer pater familias) kann nicht aufrecht erhalten werden (de Vogüé 124f). Die beiden Regeln lassen aber auch keine Verabsolutierung der klösterlichen Gemeinschaft zu: es geht in beiden nicht um die Gemeinschaft an sich, sondern vorab um die Heiligung der einzelnen Brüder in dieser Gemeinschaft (de Vogüé 287f gegen moderne Fehlinterpretationen).

d. Votum oboedientiae. Im voll entwickelten Koinobitentum verfestigt sich der G. zu einem Gelübde. Das Gelübde erwächst aus dem religiösen Versprechen der atl. u. der übrigen antiken Welt. Die Gelübdeterminologie findet das Mönchtum vorbereitet im patristischen Schrifttum, das seinerseits auf klassische Termini der profanen Rechtssprache zurückgriff. Das Gelübde ist in der griech. monastischen Literatur mit ὁμολογία u. συνθήκη umschrieben, in der lat. mit professio, propositum u. auch pactum (zur Terminologie vgl. Capelle 5/32). Wenngleich der G. von Anfang an konstitutiv zum Mönchsleben gehört, wie aufgezeigt, so entwickelt sich das eigentliche Gelübde des G., in dem das Leben im G. zum Gegenstand eines Gott gemachten Versprechens wird, erst nach u. nach. Der Weg dieser Entwicklung wird deutlich in der ‚Profeßformel' des Novizen bei Schenute von Atripe frg. 6, 3 (CSCO 42 = Script. Copt. 2, 20; Lat. Übersetzung CSCO 96 = Script. Copt. 8, 6f), die auch den G. ausdrücklich erwähnt (zur Diskussion um den Text vgl. Capelle 36/40), u. Ben. reg. 58 (CSEL 75, 133/8), wo im schriftlichen Vertrag des ins Kloster Eintretenden ebenfalls das G.versprechen miterfaßt ist. Capelle 89/94 möchte hier ein tatsächliches votum oboedientiae sehen; B. Steidle, Die Regel St. Benedikts (1952) 187/8 nimmt dagegen noch kein eigentliches Gelübde des G. an. Gefördert wird die Entwicklung zum votum oboedientiae von der fortschreitenden gesetzlichen Ordnung des Mönchtums, die in den altkirchlichen

Konzilien (besonders Chalcedon) u. Provinzialsynoden (besonders jenen der westlichen Kirche) greifbar wird. Der Entwicklungsprozeß kommt erst im Mittelalter zum Abschluß; die klärende Arbeit leisten in dieser Epoche die Kanonisten.

E. Amand de Mendieta, L'ascèse monastique de s. Basile (Maredsous 1949); Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien: RevHistRel 152 (1957) 31/80. – C. Andresen, Logos u. Nomos (1955). – H. Bacht, Antonius u. Pachomius: StudAnselm 38 (1956) 66/107; La loi du ‚retour aux sources': RevMabillon 51 (1961) 6/25. – E. Benz, Marius Victorinus u. die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik (1932). – Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen[4] (1965). – W. Bousset-H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter[4] = HdbNT 21 (1966). – R. Bultmann, Jesus[2] (1965). – H. von Campenhausen, Recht u. G. in der ältesten Kirche: Aus der Frühzeit des Christentums (1963) 1/29. – C. Capelle, Le vœu d'obéissance des origines au XII[e] siècle (Paris 1959). – I. Düring, Aristoteles (1966). – S. Frank, Ἀγγελικὸς βίος (1964); G. u. Freiheit im frühen Mönchtum: RömQS 64 (1969) 234/43; Griech. u. christl. G.: TriererTheolZs 79 (1970) 129/43. – J. Gribomont, Obéissance et évangile selon s. Basile le Grand: Vie spirituelle Suppl. 5 (1952) 192/215. – J. Hempel, Das Ethos des AT[2] (1964). – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – W. Jaeger, Paideia 1[4]. 2[3]. 3[3] (1959). – H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie (1950). – G. Kittel, Art. ἀκούω: ThWb 1, 216/25. – L. Krinetzki, G. im AT: Erbe u. Auftrag 42 (1966) 429/68. – O. Kuss, Der Begriff des G. im NT: ThGl 27 (1935) 695/702. – K. Lammers, Hören, Sehen u. Glauben im NT (1966). – J. Leipoldt, Schenute von Atripe u. die Entstehung des national ägyptischen Christentums = TU 25,1 (1903). – W. Michaelis, Art. ὁράω: ThWb 5, 315/81. – M. Pohlenz, Griech. Freiheit (1954); Der hellen. Mensch (1947); Die Stoa 1[2] (1959). 2[3] (1964). – O. Rousseau, Obéissance et hiérarchie d'après l'ancienne tradition monastique: Vie spirituelle Suppl. 6 (1953) 283/98. – F. Ruppert, Das pachomian. Mönchtum u. die Anfänge klösterlichen G. (1971). – R. Schnackenburg, Die sittl. Botschaft des NT[2] (1962). – K. Schubert, Die Religion des nachbibl. Judentums (1955). – B. Schwank, G. im NT: Erbe u. Auftrag 42 (1966) 469/76. – S. H. Siedl, Qumran (Roma 1963). – M. Verheijen, Saint Augustin: Théologie de la vie monastique (Paris 1961) 201/12. – W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes = Beitr. zur hist. Theol. 7 (1931); Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus = TU 57 (1952). – A. de Vogüé, La communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît (Bruges 1961). – A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus[2] (1968); Der klösterliche G. beim hl. Augustin: Augustinus Magister 2 (Paris 1954) 265/76.

K. S. Frank.

Geier.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. Der G. begegnet bereits in der vor kurzem entdeckten frühgeschichtlichen Kultur im anatolischen Çatal Hüyük (7. Jtsd. vC.), wo er auf den Kultbildern überdimensional dargestellt ist (vgl. Rühlmann 455. 464 mit Abb. a/c u. J. Mellaart, Çatal Hüyük. Stadt aus der Steinzeit [1967] 284. 295 s. v. G.,-heiligtum). Der Vogel steht hier in Verbindung mit einer Göttin, die als Herrin der Fruchtbarkeit u. zugleich des Todes sowie des Krieges verehrt wurde. Vornehmlich sollte der G. wohl den Aspekt des Todes ausdrücken, wenn auch durch den Vergleich mit ägyptischen Vorstellungen die Annahme nicht ausgeschlossen

scheint, daß der G. auch hier Sinnbild der Fruchtbarkeit gewesen ist (vgl. Rühlmann 455 u. u. Sp. 433f).

a. Mesopotamien. In den Kulturen des Zweistromlandes tritt der G. hinter dem Adler an Bedeutung zurück. Er ist hauptsächlich der leichenfressende Vogel, der den Sieg des Königs über seine Feinde vollendet. Deshalb wird er gern auf Darstellungen von Schlachten abgebildet. Sein Erscheinen soll die Tat des siegreichen Königs verherrlichen. Das bekannteste Beispiel ist die Siegesstele des sumerischen Stadtfürsten Eannatum v. Lagasch (um 2450 vC.), die nach dem Relief der gefallenen Gegner, auf die G. herabstürzen, G.stele genannt wird (vgl. G. Contenau, Manuel d'archéologie orientale 1 [Paris 1927] 479/84; M. Falkner, Art. G.stele: ReallexAssyr 3 [1957/71] 194; Rühlmann 456; B. Hrouda, Vorderasien 1 [1971] 123 mit Taf. 47a.b; zu G.darstellungen vgl. E. D. van Buren, The fauna of ancient Mesopotamia as represented in art = AnalOr 18 [1939] 84f). Der Mensch der mesopotamischen Kulturen hat den G. bisweilen auch als eine Verkörperung numinoser Mächte erlebt. So wird im Sumerischen von dem vierten der sieben Dämonen gesagt: ,er ist übermächtig wie ein gewaltiger Gänse-G., der Menschen frißt' (vgl. W. Heimpel, Tierbilder in der sumerischen Literatur = Studia Pohl 2 [Roma 1968] 425). Auf einem Beschwörungsrelief kommt eine menschliche Gestalt mit einem G.kopf vor, also wohl ein dämonisches Wesen (vgl. Dölger, Ichth. 2, 235).

b. Iran. Im alten Iran war es neben anderen Arten der Bestattung üblich, die Toten den G. vorzuwerfen. Diese Weise der Bestattung verwendeten schon die Steppenvölker Zentralasiens (vgl. H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran [1938] 310; G. Widengren, Die Religionen Irans [1965] 35f). Nach der Lehre des Zarathustra durften die Elemente Feuer, Wasser u. Erde nicht verunreinigt werden (Avesta, Vīdēvdāt 6, 44/6). Demnach war es verboten, den Toten zu begraben, zu verbrennen oder ins Wasser zu werfen. Man errichtete deshalb vor der Stadt Leichentürme, auf die man die Toten brachte, um sie dem Wind, der Sonne u. den Raubvögeln (also den G.) zu überlassen (vgl. I. Scheftelowitz, Die altpersische Religion u. das Judentum [1920] 166; E. Lehmann, Die Perser: A. Bertholet-E. Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte 2[4] [1925] 249). Die Magier übernahmen diese Bestattungssitte (vgl. Herodt. 1, 140; Strab. 15, 3, 20 [735]; C. Clemen, Die griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion = RGVV 17, 1 [1920] 117/20. 150; L. Koep-L. Dürr, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 198; Widengren aO. 113. 132f). Sie blieb bei den Anhängern des Zarathustra bis in die Gegenwart lebendig (vgl. J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 1 [Paris 1938] 80; M. Boyce: HdbRelGesch 1 [1972] 363 mit Abb.). Im 6. Jh. nC. beschreibt Agathias hist. 2, 22, 5f (70 Keydell) ausführlich, daß der tote persische Heerführer Mermeroes von seinen Soldaten vor die Stadt gebracht u. den Hunden u. Raubvögeln zum Fraß übergeben wurde. Wen die Raubvögel u. Hunde nicht schnell zerrissen, der galt als Frevler, andernfalls aber als sehr gut u. gottgleich (ebd. 2, 23, 2f [70 K.]; vgl. Clemen aO. 199f).

c. Ägypten. In keiner Kultur des Mittelmeergebietes hat der G. eine so große Bedeutung entfaltet wie in Ägypten. Der Adler hingegen war den alten Ägyptern fast unbekannt; vgl. E. Brunner-Traut, Art. Adler: Lex. Ägyptol. 1 (1972) 64. Wenn auf einem vorgeschichtlichen ägyptischen Relief G. Tote auf dem Schlachtfeld zerfleischen, so steht ein derartiges Bild altbabylonischen u. assyrischen Darstellungen noch sehr nahe (vgl. H. Schäfer, Von ägyptischer Kunst[4] [1963] 16 mit Taf. 3; J. Vandier, Manuel d'archéologie égyptienne 1 [Paris 1952] 584/7).

1. Windbefruchtung des Geierweibchens. Wie griechisch-ägyptische Schriftsteller mitteilen, haben die Ägypter angenommen, es gebe nur weibliche G., die vom Wind befruchtet werden. Über die Art des Windes gingen die Auffassungen auseinander: Chaerem. frg. 14, 2 dubium (entspricht Horapoll. 1, 11; vgl. Schwyzer 92f; Sbordone 26) nennt den Nordwind; Plut. quaest. Rom. 93 (286 C) den Ostwind; Dionys. av. 1, 5 (5 Garzya) den Westwind; Ael. nat. an. 2, 46 den Süd- oder Südostwind; Geopon. 14, 26, 2 den Südwind. Nur von Wind sprechen Porphyr. cult. simul. frg. 10 Bidez, vielleicht aus Chairemon (= frg. 6 dubium [s. Schwyzer 36]), u. Etym. Magn. s. v. οἰωνός (619, 40f Gaisford). Im Altertum glaubte man, daß auch andere Tiere, nicht nur Vögel, vom Wind befruchtet würden (vgl. die Belege bei F. Liebrecht, Auswahl-Ausgabe des Gervasius v. Tilbury, Otia imperialia [1856] 69; W. H. Roscher, Hermes der Windgott [1878] 74_{272}; Hopfner 105_1; D. Kuijper, Varia Dracontiana, Diss. Am-

sterdam [1958] 25; Zirkle 97/104. 111/4). Die Luft bzw. der Wind wurde als Gott Schu verehrt (vgl. Bonnet, RL 685/9).

2. Geier u. Gottheiten. Die kultische Verehrung des G. scheint von Oberägypten ausgegangen zu sein. Hier am Rande der Wüste lebte dieser Raubvogel (gemeint ist der Schmutz-G.; vgl. Fischer 88/103). Sein Wesen hat die Ägypter so beeindruckt, daß sie ihn für einen Träger numinoser Kräfte hielten. Die religiöse Verehrung des nur weiblich gedachten G. fand ihren Ausdruck im Kult zweier G.göttinnen, der Mut u. der Nechbet. Mw.t hieß die Herrin vom heiligen See Ascheru beim oberägyptischen Theben, deren ägyptischen Namen die Griechen mit Mut wiedergegeben haben. Mw.t bedeutete zunächst wohl nur G. Der Anklang an das ägyptisch gleichgeschriebene Wort für Mutter wird erst im Neuen Reich bedeutsam, als Mut zur Urgottheit u. zur Mutter der Sonne erhöht wird (vgl. Bonnet, RL 493). Erscheint Mut in menschlicher Gestalt, so trägt sie die G.haube, d.h. den G.balg, als Kopfbedeckung (vgl. Bonnet, RL 211; Roeder 4, 395 Abb. 44; zu Mut vgl. A. Rusch, Art. Mut: PW 16, 1 [1933] 928/35; H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten² [1956] Reg. s. v. Mut; Bonnet, RL 491/4; Rühlmann 458). Einige Amulette zeigen eine Maske der Mut mit langen dünnen Armen, an denen G.schwingen befestigt sind (vgl. C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor, Mich. 1950] 157. 295 [zu nr. 251; vgl. ebd. zu nr. 252]). Senenmut, Günstling der Königin Hatschepsut, der den Namen der Göttin Mut trägt, hat auf seinen Denkmälern einen fliegenden G. angebracht, dessen Körper aus dem heiligen Auge besteht u. der in den Fängen ein glückbringendes Zeichen hält (vgl. Schäfer aO. 163). In Theben führte der Kult der G.göttin Mut auch dazu, G. zu mumifizieren (vgl. Hopfner 107). – Die andere G.göttin war Nechbet, die Herrin von El Kab (Εἰλειθυίας πόλις), der alten Hauptstadt Oberägyptens (vgl. J. Capart, Quelques observations sur la déesse d'Elkab [Bruxelles 1946]; Bonnet, RL 507f). Diese G.göttin wurde stets als G. dargestellt (vgl. Bonnet, RL 210). Porphyr. cult. simul. frg. 10 Bidez (= Euseb. praep. ev. 3, 12, 3 [GCS 43, 1, 145]) beschreibt das im Tempel von Eileithyiaspolis aufgestellte Kultbild der Göttin. Es war ein fliegender G., der mit Edelsteinen geschmückt war. Bonnet, RL 508 nimmt einen Irrtum des Porphyrios an u. vermutet, daß das Bild einen hockenden G. darstellte, der seine Flügel vor sich ausstreckte. Mit der unterägyptischen Schlangengöttin Uto vereinigte sich Nechbet zum Schutz u. Ruhm des Pharao. Als Zeichen der beiden Göttinnen zieren G. u. Schlange die Doppelkrone des Pharao (vgl. Roeder 4, 373. 382 mit Abb. 41; zu Nechbet vgl. Kees aO. 36f; Bonnet, RL 165f. 507f mit Abb. 126; Rühlmann 457f). Wegen ihrer G.gestalt wurden beide Göttinnen bisweilen miteinander gleichgesetzt (vgl. Bonnet, RL 494. 508). In den Königssprüchen der Pyramiden 1116/9 sagt der Pharao, er komme her ‚von jenen meinen beiden Müttern, jenen G. mit langen Haaren u. strotzenden Brüsten oben auf dem Berge Sehseh, daß sie ihre Brust an meinen Mund geben u. mich niemals entwöhnen' (Kees aO. 37_2). Mit den hier genannten Müttern könnten vielleicht die beiden G.göttinnen Mut u. Nechbet gemeint sein. Nechbet galt zusammen mit Uto auch als Amme des Königs (vgl. H. Kees, Ägypten = HdbAltWiss 3, 1, 3, 1 [1933] 177; Bonnet, RL 507). – Der G. wurde auch später anderen Göttinnen zugewiesen, wohl weil man ihn als das Sinnbild des Weiblich-Mütterlichen betrachtete. Die G.haube tragen Neith, die mit Athena gleichgesetzt wurde (Ael. nat. an. 12, 4 teilt ihr den Bart-G. zu; vgl. Horapoll. 1, 11 [s. Sbordone 30f]), Nephthys, Hathor, Isis u. andere Göttinnen (vgl. Sbordone 32 u. Bonnet, RL 211; zu Isis mit der G.haube vgl. Ael. nat. an. 10, 22; F. W. v. Bissing, Ägyptische Kultbilder der Ptolemaier- u. Römerzeit = AltOr 34, 1/2 [1936] 8f. 12 mit Abb. 9; Ausst.-Kat. Kopt. Kunst. Christentum am Nil, Essen [1963] nr. 24; im POxy 1380, 66 [2. Jh. nC.] heißt Isis γυπόμορφος). Auch die ägyptischen Königinnen u. Prinzessinnen wurden mit der G.haube abgebildet (vgl. Kees, Ägypten aO. 182f. 260). Sie wollten sich damit wohl unter den Schutz der G.göttinnen stellen u. die Kraft des Weiblich-Mütterlichen auf sich sammeln. Zugleich galten sie aber auch selbst als Göttinnen. – Wie Horapoll. 1, 12 (s. Sbordone 34f) mitteilt, haben die Ägypter Ptah u. Neith als doppelgeschlechtige Gottheiten durch die Zeichen Skarabäus für das Männliche u. G. für das Weibliche gekennzeichnet (vgl. Bonnet, RL 515. 616; zum religionsgeschichtlichen Hintergrund einer derartigen Vorstellung vgl. H. Baumann, Das doppelte Geschlecht [1955]). Ein doppelgeschlechtiges Wesen ist auch jener G. mit Schlangen-, Menschen- u. G.gesicht, Phallos, zwei Flügeln u.

Löwenfell, von dem das Totenbuch 164 spricht (übersetzt von G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten[2] [1923] 293). – Der G. bzw. das G.weibchen war auch der Name eines altägyptischen Dekans (vgl. S. Schott, Die altägyptischen Dekane: W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder[2] [1969] 4. 8f. 11).

3. Geier als Schutz- u. Machtzeichen. In besonderer Weise stand der Pharao unter dem Schutz der Mutter- oder G.göttinnen. Dies dürfte der Sinn der Darstellungen sein, auf denen der G., d.h. wohl die G.göttin, ihre Flügel über dem Pharao ausbreitet (vgl. Schäfer 228 mit Abb. 3; Roeder 2 Taf. 17; 4, 121). Da in Ägypten der G. u. nicht der Adler der Macht- u. Schutzvogel des Pharao war, konnte der König auch selbst mit dem G. verglichen werden. So wird vom Pharao gesagt, der gegen seine Feinde kämpft: ‚er war mutig wie ein G. hinter den kleinen Vögeln her' oder er war ‚wie ein G. unter den Vögeln' (zitiert von H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen [1924] 89). Von der Himmelfahrt des Toten, zunächst wohl des toten Pharao, heißt es: der Tote ‚entführt seinen Körper von euch als G.' u. ‚du erhebst dich zum Himmel wie der herrliche G.' (zitiert von Grapow aO. 94). Der göttliche G. schützte schließlich auch den Toten auf seiner Reise ins Jenseits. Das 157. Kapitel des Totenbuchs ist überschrieben: ‚Spruch für einen G. von Gold, der an den Hals des Verklärten gelegt ist' (übersetzt von Roeder, Urkunden aO. 290; vgl. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen [1906 bzw. 1963] 117f u. Roeder 4, 121). Auf den Mumiensärgen ist oft ein G. mit schützend ausgebreiteten Flügeln aufgemalt (vgl. Schäfer aO. 148f; Bonnet, RL 539 zu Nut mit G.flügeln [Abb. 134]; ebd. 662 [Abb. 156/8]). – Ael. nat. an. 10, 22 erwähnt G.flügel auf den ägyptischen Propyläen, hat aber wohl die G.flügel mit der Flügelsonne, dem Wahrzeichen des Behedti, verwechselt (vgl. Hopfner 106 u. zur Flügelsonne Bonnet, RL 88/90. 729).

4. Geier als Hieroglyphe. Über die Bedeutungen, die der Hieroglyphe ‚G.' zukamen, berichtet ausführlich Horapoll. 1, 11 (s. Sbordone 26/33), wohl nach Chairemon. Dabei vermischt er aber ägyptische Vorstellungen über den G. mit griechisch-italischen (vgl. Sbordone 28f). An erster Stelle bedeute die Hieroglyphe Mutter (s. o. Sp. 433), ferner die Göttinnen Hera, d.h. Mut, u. Athene, d.h. Neith. Aber auch das Jahr könne sie bezeichnen (vgl. auch Tzetz. chil. 12, 741) u. die Zeit (Chaerem. frg. 13, 10 Schwyzer). Das ägyptische Jahr hat drei Jahreszeiten mit je 120 Tagen, dem die überschießenden fünf Tage zugelegt werden. Diese fünf Tage stehen vor dem eigentlichen Jahr (vgl. K. Sethe, Die Zeitrechnung der alten Ägypter im Verhältnis zu der der andern Völker: NachrGöttingen 1919, 302/7). Wie Horapoll. 1, 11 (s. Sbordone 26f. 28f) mitteilt, läßt das G.weibchen sich fünf Tage lang vom Wind begatten, ist 120 Tage lang trächtig, zieht in weiteren 120 Tagen seine Jungen groß u. verwendet die restlichen 120 Tage für die eigene Pflege u. die Vorbereitung einer neuen Befruchtung (vgl. Chaerem. frg. 15 dubium = Tzetz. chil. 12, 733/9; Sbordone 29f). Anscheinend glaubte man, daß die G. lebende Junge zur Welt bringen (s. auch u. Sp. 443). Wenn Amm. Marc. 17, 4, 11 überliefert, per vulturem naturae vocabulum pandunt (sc. Aegyptii), quia mares nullos posse inter has alites inveniri, rationes memorant fysicae, so ist unter natura die weibliche Scham zu verstehen (vgl. Horapoll. 1, 11: τὴν φύσιν ἑαυτῆς ἀνοίξασα πρὸς βορέαν ἄνεμον; zutreffend Schwyzer 98, der Chairemon als Vorlage vermutet, u. Sbordone 26; nicht erkannt von Hopfner 107). Die Hieroglyphe sollte auch den Mitleidigen bezeichnen (Horapoll. 1, 11 [s. Sbordone 29f]). Zur Erklärung weist Horapollo auf die einzigartige Mutterliebe des G. hin. Wenn das G.weibchen für ihre Jungen keine Nahrung findet, soll sie ihren Schenkel aufhacken u. ihnen ihr eigenes Blut zu trinken geben. Wahrscheinlich besteht zwischen diesem Glauben u. der Legende vom Pelikan ein Zusammenhang, wobei die Überlieferung über den G. vielleicht sogar älter ist (vgl. H. Gossen, Art. Pelikan: PW Suppl. 8 [1956] 467 f). Der G. wurde so in Ägypten zum Sinnbild der Mütterlichkeit. Horapoll. 1, 11 (s. Sbordone 26) konnte deshalb mit Recht sagen: ‚Wenn die Ägypter den Begriff Mutter schreiben, zeichnen sie einen G.' Schließlich bedeute die G.hieroglyphe auch zwei Drachmen, d.h. zwei Linien, die im Ägyptischen die Einheit bezeichneten. Wie die Mutter das Werden darstelle, so auch die Einheit, das Prinzip der Zahl (Horapoll. 1, 11 [s. Sbordone 33]). – Zum G. in der Fabel vgl. E. Brunner-Traut, Altägyptische Tiergeschichte u. Fabel (1968) 35f. 52.

d. Arabien. Inschriften Südarabiens bezeugen einen Gott namens Nasr. Die Be-

deutung wird zwar meist mit Adler wiedergegeben (vgl. M. Höfner, Die vorislamischen Religionen Arabiens: H. Gese-M. Höfner-K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens u. der Mandäer [1970] 279), dürfte aber richtiger als G. zu erklären sein (vgl. J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums² [1927] 23). Die Araber scheinen zwischen Adler u. G. nicht scharf unterschieden zu haben. So ist auch auf einem Monument nicht deutlich zu sehen, ob ein Adler oder ein G. gemeint war (vgl. Höfner aO. 315). Das griech. Sternbild Lyra oder Schildkröte wurde im Arabischen als Vultur cadens bezeichnet (vgl. W. Gundel, Art. Lyra: PW 13, 2 [1927] 2491. 2494); das Sternbild ‚Adler' hieß dagegen Vultur volans; vgl. M. Höfner-E. Merkel: H. W. Haussig, Wörterbuch der Mythologie 1, 1 (1965) 457 s. v. Nasr.

e. *Antike Naturvölker.* Die bei den Persern gewöhnliche Weise der Bestattung, die Toten den Raubvögeln (den G.) u. wilden Tieren zu überlassen, ist auch für antike Naturvölker verschiedener Herkunft bezeugt. Aristobulos v. Kassandreia: FGrHist 139 F 42 (bei Strab. 15, 1, 62 [714]) nennt die indischen Taxiloi, wobei er ausdrücklich auf die G. hinweist (wegen dieser Bestattungsart darf aber nicht an eine Verwandtschaft dieses indischen Stammes mit iranischen Völkern gedacht werden; gegen F. Jacoby zSt.: FGrHist II BD 519). Ael. nat. an. 10, 22 berichtet von den keltischen Vaccaei, daß sie die an Krankheit Verstorbenen wegen ihres unrühmlichen Todes verbrannten, während sie die im Kampf Gefallenen als Auszeichnung den G. zum Fraß übergaben. Wie Aelian hinzufügt, hielten sie den G. für ein heiliges Lebewesen. Die Bemerkung Aelians wird von Sil. Ital. 3, 340/4 bestätigt, der von den Keltiberern sagt: caelo credunt superisque referri, / impastus carpat si membra iacentia vultur. Die Keltiberer glaubten demnach, daß der G., der plötzlich aus großer Höhe niederfährt, aus der Welt der Götter kommt u. zu ihr den Toten zurückbringt (s. auch u. Sp. 447). Silius Italicus bestätigt seine frühere Angabe in einem Katalog der Bestattungsbräuche verschiedener Völker (13, 471): tellure ... Hibera / exanima obscenus consumit corpora vultur; darauf werden die Hunde der Hyrkanier (Persien) erwähnt (vgl. auch den Ausspruch des Diogenes v. Sinope bei Ioh. Stob. 4, 55, 11 [5, 1119 W.-H.]; dazu K. v. Fritz, Quellenuntersuchungen zu Leben u. Philosophie des Diogenes v. Sinope = Philol Suppl. 18, 2 [1926] 50/2). Wie Strab. 11, 11, 8 (520) mitteilt, ließen die Kaspier die über Siebzigjährigen verhungern, setzten sie in der Wüste aus u. priesen sie glücklich, wenn sie von Vögeln, weniger, wenn sie von wilden Tieren oder Hunden von der Bahre heruntergezogen wurden, hielten sie aber für unglücklich, wenn dies von keinem Tier geschah. In Nachrichten über andere Naturvölker werden die Raubvögel, d. h. die G., nicht immer ausdrücklich erwähnt (vgl. zB. Strab. 11, 11, 3 [517] von den Sogdiern u. Baktriern [vgl. aber Plut. an vitios. 4 (499 D)]; Diod. Sic. 17, 105, 2 von den Oriten).

II. Griechisch-römisch. a. Bezeichnungen. Der G. heißt griechisch gewöhnlich γύψ (zu der Etymologie vgl. Etym. Magn.: 244, 5 Gaisford: παρὰ τὸ γυρεύειν τὰ ὕψη; ferner Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 336 u. P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque 1 [Paris 1968] 244). Sehr selten begegnet das wohl aus Sizilien stammende Wort τόργος (vgl. die von Pfeiffer gesammelten Stellen zu Callim. frg. 647 u. Thompson 284f). Auch οἰωνός bedeutet vielfach den G. (Etym. Magn. s. v.: 619, 39 Gaisford; Schol. Il. 1, 5a [1, 9 Erbse] u. Boraston 239). – Lucian. ver. hist. 1, 11/7 erfand das phantastische Volk der Ἱππόγυποι; das sind Männer, die auf großen G. mit drei Köpfen reiten (s. o. Sp. 434f); vgl. γυπαλέκτωρ (PGM II 18f) u. γυπογίγας (Marin. v. Procl. 15). – Im Lateinischen entspricht voltur (auch volturius: Plautus; volturus: Ennius), später vultur dem griechischen γύψ. Etymologisch gehört voltur nach Walde-Hofmann, Wb.³ 2, 831 zu vello; Ernout-Meillet, Dict. étym.³ 751 verweisen auf Avest. urvatō (Genitiv Singular) ‚von einem Raubvogel', dann auf ϝέλωρ (ϝελώριον), ‚Beute, Raub, Fang'. Die Variation voltur, vultur kann jedoch für die von Heurgon befürwortete Herkunft vom etruskischen Gott Vel (Volturnus) sprechen (vgl. ferner A. Tovar, Sprachen u. Inschriften [Amsterdam 1973]: ‚Winde u. Raubvögel, Aquilo, Circius, Volturnus'). – Plaut. rud. 420/2 bildet einem Wortspiel zuliebe subvolturius neben subaquilus. – Einzelne Dichter haben wohl aus stilistischen oder verstechnischen Erwägungen bisweilen mit ales, avis, volucer oder ähnlichen die Gattung bezeichnenden Wörtern den G. gemeint. Nachzuweisen ist dieser Gebrauch, wenn sie von Tityos (s. u. Sp. 445f), vom Augurium der Gründung Roms (s. u. Sp. 448f),

manchmal auch von Prometheus (s. u. Sp. 440) sprachen (vgl. zB. Ovid. Ib. 182. 194 mit Scholion [19 La Penna]; Tibull. 1, 3, 75f; Mart. lib. spect. 7, 2; Sen. Thy. 9f; Val. Fl. 5, 175f). Bei Quellenscheidung ist dieser Wortgebrauch zu beachten (übersehen von Bömer im Komm. zu Ovid. fast. 4, 814). – Zur Familie der G. gehört zoologisch auch der Bart-G. (Lämmer-G.). Griechisch heißt er αἰγυπιός, lateinisch ossifragus, -a (vgl. Keller, Tierwelt 2, 27/30; Thompson 25f; Pollard 23f; Chantraine aO. 1, 31). Mit φήνη (vgl. Thompson 303 u. Pollard 24f) u. ἅρπη (vgl. Dionys. av. 1, 4 [4f Garzya]) wurde ebenfalls der Bart-G. bezeichnet. Unklar ist die Bedeutung von περκνόπτερος, lat. percnopterus (Aristot. hist. an. 9, 32, 618 b 32; vgl. E. de Saint Denis in seiner Ausgabe von Plin. n. h. 10 [Paris 1961] 109); vgl. ferner νέρτος u. ὑπαίετος (dazu Thompson 205. 294). – Der röm. Auguralvogel sanqualis war nach Plin. n. h. 10, 20 der Bart-G., ossifragus (zu dieser dunklen Angabe vgl. Pollard 27f u. de Saint Denis aO. 112f). Ein anderer Auguralvogel namens immusulus wurde von einigen für das Junge eines G. gehalten (vgl. Plin. n. h. 10, 20; ThesLL 7, 1, 509, 52/70). – Der Klang der G.stimme wurde lateinisch mit pulpare wiedergegeben (Suet. prat. [?]: 251 Reifferscheid; Anth. Lat. 762, 27).

b. Geier, Bartgeier u. Adler. Der Mensch der religiös gebundenen antiken Kultur sah im Adler u. den mit ihm verwandten Vögeln, also im G. u. Bart-G., wegen ihrer Stärke u. ihres hohen, aus unbekannten Fernen kommenden Fluges die Boten der Götter oder sogar Erscheinungen einer Gottheit (s. u. Sp. 444f). Die zoologische Verwandtschaft von Adler, G. u. Bart-G. spiegelt sich aber nicht nur in den religiösen Vorstellungen über die drei Raubvögel wider, sondern verursachte auch Verwechslungen u. Übertragungen von Vorstellungen von einer auf die andere der drei Vogelfamilien. Die antiken Zoologen u. Allegoriker haben in der Regel den G. (den Bart-G.) im Anschluß an den Adler beschrieben (so noch im Mittelalter Johannes v. Salisbury policr. 1, 13 [1, 57 Webb]). Die Verwandtschaft u. die enge Verbindung von Adler u. G. bezeugt bereits der griech. Mythos. Aus unbekannter Quelle berichtet Antonin. Lib. 6 (2. Jh. nC.) von der Verwandlung des Periphas in einen Adler u. seiner Frau in einen Bart-G. (φήνη; vgl. A. B. Cook, Zeus 2, 2 [Cambridge 1925 bzw. New York 1965] 1121f; Ovid. met. 7, 399f verwendet das Appellativum φήνη als Eigennamen). Während im babylonisch-assyrischen Etanamythos der Adler den Ort kennt, wo das ‚Kraut des Gebärens' wächst (vgl. Baumann 320f), sagt der Bart-G. als einziger der Vögel dem Seher Melampus, wie Iphiklos, der Sohn des Phylakos, seine Zeugungskraft zurückerlangen kann (Pherekydes: FGrHist 3 F 33; PsApollod. bibl. 1, 9, 12; dazu s. J. G. Frazer [Hrsg.], Apollodorus 2 [London 1921 bzw. 1963] 350/5; ferner Eustath. comm. ad Od. 11, 292 [1685, 30/42]; Zwicker, Art. Phylakos 1: PW 20, 1 [1941] 988f). Bereits in Texten des Alten Orients können wir nicht immer entscheiden, ob der Adler oder der G. gemeint ist (vgl. W. Heimpel, Tierbilder in der sumerischen Literatur = Studia Pohl 2 [Roma 1968] 426/8). Während Zeus nach der überwiegenden Zahl der Zeugnisse einen Adler als Strafe für Prometheus schickt, sendet er nach Val. Fl. 4, 68/72; 7, 356/60 einen G. (vgl. PsProb. ecl. 6, 42; PsAcro Hor. epod. 17, 67 [1, 467 Keller]; Lucian. dial. deor. 1, 1; Prom. 20). Die Bestrafung des Tityos durch den G. scheint das Vorbild für die Bestrafung des Prometheus durch den Adler oder den G. gewesen zu sein (vgl. L. Radermacher: RhMus 63 [1908] 553; W. Kraus, Art. Prometheus: PW 23, 1 [1957] 699, 14/37). – Mehrfach wird vom Adler berichtet, daß er Schildkröten in die Lüfte trage u. sie dann auf Felsen oder auf harten Gegenständen zertrümmere (vgl. Demokrit.: VS 68 A 68; Phaedr. 2, 6). Am bekanntesten ist die Legende vom Tod des Aischylos. Der Dichter wurde angeblich von einer Schildkröte getötet, die ein Adler auf seinen kahlen Kopf fallen ließ (vgl. A. Dieterich, Art. Aischylos: PW 1, 1 [1893] 1068f; Schmid-Stählin 1, 2, 191f; Gossen-Steier, Art. Schildkröte: PW 2 A, 1 [1921] 429, 33/40). In diesen Fällen wurde der Adler mit dem Bart-G. verwechselt; dieser nährt sich besonders gern von Landschildkröten, die er an Felsen zerschellen läßt (vgl. Fischer 76f). – Wenn griechische Schriftsteller über Ägypten berichten, so sprechen sie manchmal vom Adler statt vom G. So erwähnen Diod. Sic. 1, 87 u. Strab. 17, 1, 40 (812) den Adler des Zeus im ägyptischen Theben, wo aber nur die G. der Mut gemeint sein können (vgl. Hopfner 106 u. o. Sp. 433). – In der Volksmedizin wurden Adler u. G. in ihrer Heilwirkung gleichgesetzt (Cyranid. 3, 3 L. Delatte; vgl. auch Barb 321). Entsprechend meint Artemid. onir. 2, 20, daß im Traum der

Lämmer-G. dasselbe wie der Adler bedeute. Nach dem Vorbild des *Adlersteins (vgl. Baumann 322f) sprach man später auch vom G.stein (s. u. Sp. 458). Auf derartige Legenden von Adler u. G. hat auch der Mythos vom Vogel Phönix eingewirkt (vgl. Hubaux-Leroy 174/7 u. zum arabischen Kulturkreis R. van den Broek, The myth of the Phoenix according to classical and early christian traditions [Leiden 1972] 280f). Selbst in bildlichen Darstellungen früher Zeit kann nicht immer zweifelsfrei festgestellt werden, ob der G. oder der Adler gemeint ist (vgl. K. Schauenburg, Göttergeliebte auf unteritalischen Vasen: AntAbendl 10 [1961] 93; Heurgon 118_4 u. für den Alten Orient Rühlmann 459). – Dichter haben den G. öfter mit anderen Raubvögeln verwechselt, so etwa mit dem Habicht oder Falken (vgl. W. M. Ramsay: ClassJourn 20 [1924/5] 363 u. ebd. 21 [1925/6] 40f zu Od. 22, 302/6 bzw. Il. 7, 59f; ferner Lycophr. 357 mit Schol.). Wenn Eur. Androm. 74f in einer Metapher von zwei tötenden G. spricht, so hat er den G. wohl mit einem anderen Raubvogel verwechselt (vgl. auch Schol. Cic. Bob. Sest. 71 [96 Hildebrandt], wo der G. als rapax animal et cruentissimum gekennzeichnet ist). Gegenüber dem Adler erscheint der G. bisweilen als das geringwertigere Tier. In Griechenland wurde der *Adler u. nicht der G. als ein Geleiter der Seele angesehen. Wenn Lucian. Peregr. 39f erzählt, er habe gesehen, daß ein G. aus dem Scheiterhaufen, auf dem sich Peregrinus Proteus verbrannt hat, geflogen sei u. mit menschlicher Stimme laut gerufen habe: ‚Ich habe die Erde verlassen u. steige zum Olymp', so kann er das nur spöttisch parodierend gemeint haben (vgl. R. Holland, Zur Typik der Himmelfahrt: ArchRelWiss 23 [1925] 206/20, bes. 209/11; Hubaux-Leroy 245/7). In einer anderen Parodie läßt Lukian den Menippos mit Hilfe eines Adler- u. eines G.flügels in den Himmel aufsteigen (Icaromen. 3. 14). Die Bedeutung dieser Flügel ist umstritten (vgl. R. Helm, Lucian u. Menipp [1906 bzw. 1967] 105f; Christ-Stählin 2, 2, 724_4 mit Literatur; Hubaux-Leroy 245/7). Eine weitere Himmelfahrt, auf die Etanas Himmelsreise eingewirkt zu haben scheint, beschreibt Alciphron 3, 23, 4 (87 Schepers): im Traum verwandelt sich der Adler, der Limenteros zum Himmel trägt, in einen stinkenden G.

c. *Entstehung des Geiers.* Die Griechen haben aus ihren Beobachtungen des G. einige zutreffende Erkenntnisse über sein Wesen u. sein Verhalten gewonnen. Jedoch haben die eigene Spekulation u. der später von den Ägyptern übernommene Glaube, es gebe nur weibliche G., die im Peripatos erfolgreich begonnene zoologische Erforschung des G. in der Folgezeit wieder verdunkelt. Die ägyptischen Vorstellungen über den G. wurden den Griechen von ägyptisch-griechischen Schriftstellern wie Manethon, Apion v. Oasis u. Chairemon v. Alexandrien vermittelt (vgl. Schwyzer 89/91. 95/7). So erfuhren die Griechen, daß die Ägypter den G. als heiligen Vogel verehrten (vgl. Chaerem. frg. 2 [s. Schwyzer 29, 6]; Ael. nat. an. 10, 22; Porphyr. abstin. 4, 9 [= Chaerem. frg. 9 dubium (s. Schwyzer 41, 13)]; Horapoll. 1, 11 [s. Sbordone 26/33], der wohl auf Chairemon zurückgeht; vgl. Schwyzer, Reg. s. v. Horapollon). Ferner übernahmen sie den ägyptischen Glauben an die Windbefruchtung der G.-weibchen (s. o. Sp. 432f). – Die wichtigsten naturwissenschaftlichen Bemerkungen bietet Aristot. hist. an. 6, 5, 563a u. 9, 11, 615a (Plin. n. h. 10, 19 geht hierauf zurück; zu den bereits im Altertum unterschiedenen Arten des G. vgl. Keller, Tierwelt 2, 30/2 u. Mensching 716). Aristot. hist. an. 6, 5, 563a beruft sich bereits auf einen älteren Forscher Herodoros (um 400 vC): FGrHist 31 F 22a. Herodoros hatte kein Nest eines G. entdecken können (vgl. PsAristot. mir. auscult. 60, 835a; Ael. nat. an. 2, 46). Daraus schloß er, der Vogel fliege von einer anderen Erde auf die unsere (FGrHist 31 F 22b = Plut. Rom. 9, 7; Plin. n. h. 10, 19 hat diese Annahme verworfen). Aristot. hist. an. 6, 5, 563a bemerkt gegen Herodoros, daß der G. sein Nest auf unzugänglichem Felsen baue u. deswegen nur selten das Nest u. die Jungen gefunden werden könnten. Bereits Aeschyl. suppl. 796 sprach von γυπιὰς πέτρα; Hesych. s. v. Τόργιον nennt einen G.-berg auf Sizilien, u. Dionys. Byz. 84 (28 Güngerich) erwähnt einen felsigen Hügel, der nach älterer Überlieferung wegen der sich dort aufhaltenden G. ‚Gypopolis' heiße. Neben den Horsten in Felsen gibt es auch solche auf Bäumen (Ovid. am. 1, 12, 20; Iuvenal. 14, 77/80; vgl. Fischer 29). Wie Aristoteles mitteilt, besteht das Gelege aus zwei Eiern (hist. an. 6, 5, 563a) bzw. aus einem oder zwei Eiern (ebd. 9, 11, 615a). In der Tat enthält das Gelege der großen G. ein Ei u. das der Bart-G. u. der kleineren Arten zwei Eier (vgl. Fischer 29). Hingegen meinte der Haruspex Kaiser Gal-

bas, Umbricius Melior, der G. lege 13 Eier, uno ex his reliqua ova nidumque lustrare, mox abicere (Plin. n. h. 10, 19). Hier begegnet die Rundzahl Zwölf mit der Überschußzahl (vgl. O. Weinreich, Triskaidekadische Studien = RGVV 16,1 [1916] Reg. s. v. ‚Überschüssige'; ders., Studien zu Martial [1928] 18/20; s. u. Sp. 450). – Die Bemerkung Aelians nat. an. 2, 46, das G.weibchen sei drei Jahre lang trächtig, beruht auf einer alten Textverderbnis oder auf einem Mißverständnis einer ägyptischen Überlieferung (s. o. Sp. 436; zu christlichen Schriftstellern, die diesen Irrtum weitergeben, s. u. Sp. 457). – Im Anschluß an ägyptische Vorstellungen über den G. (s. o. Sp. 436) glaubten einige, die G.weibchen brächten lebendige Junge zur Welt (Ael. nat. an. 2, 46; kritisch Tzetz. chil. 12, 729f).

d. Nahrung. Allgemein galt der G. als ein Vogel, der sich von Aas nährt (Hesych. s. v. γῦπες. ὄρνεα σαρκοφάγα καὶ νεκροφάγα). Plin. n. h. 20, 36 gibt an, daß die G. den Samen des Sesel (sil) fressen, u. Diogenes v. Sinope bei Diog. L. 6, 60 meint in einem Vergleich, die G. u. die Raben lebten von Feigen. Hingegen leugnet Plut. Rom. 9, 6, daß G. Sämereien oder Pflanzen als Nahrung wählten. Wie im Alten Orient sprechen bereits die homerischen Gedichte davon, daß der besiegte Feind eine Speise der G. werde (Il. 4, 237 [dazu Hesych. aO.]; 11, 162; 16, 836; 22, 42f; vgl. auch 1, 4f; 2, 393). Das gleiche Schicksal ereilt den Frevler (Od. 22, 30; nachwirkend bei Catull. 108, 3f u. Ovid. Ib. 167/70; letztere Stelle ist nur auf dem Hintergrund der o. Sp. 431f besprochenen persischen Bestattungsweise voll verständlich). G. kämpfen um ein Aas (PsHesiod. scut. 405/11) u. leben von Aas u. Leichen (zB. Aesop. fab. 198 [2, 20 Hausrath] = Babr. fab. 122, 5; Eur. Troad. 598f; Callim. frg. 647 Pfeiffer; Plut. Rom. 9, 6; vitand. aere al. 8 [831 C]; PsLucian. asin. 23. 25; navig. 1. 26; Ael. nat. an. 2, 46; Artemid. onir. 2, 20; Quint. Smyrn. 3, 353/5; PsPlut. fluv. 5, 2 [= Ktesippos: FGrHist 844 F 1]; Enn. ann. 138f V.; Ovid. trist. 1, 6, 11f; Lucan. 6, 550f; 7, 825/46; Iuvenal. 14, 77/80; Apul. met. 4, 4, 4; 6, 26, 2. 32, 1; 10, 17, 4). Die Freßlust des G. fiel auf (edax vultur: Ovid. am. 2, 6, 33; trist. 1, 6, 11f; vgl. Lucian. Tim. 46; Dionys. av. 1, 5 [5f Garzya]; Roscher 72). Weiter beobachtete man seine Gier beim Fressen (Catull. 108, 4; Sen. Herc. O. 947). Auch sein übler Geruch wird erwähnt (Alciphr. 3, 23, 4 [87 Schepers]; Gratt. cyneg. 79f). Wie man bemerkte, besudelt sich der G. nicht nur beim Fressen mit Resten des Luders, sondern speit, wenn er geängstigt wird, den Inhalt seines Kropfes aus (Plut. vitand. aere al. 8 [831 C]; Keller, G. 933, 12/20).

e. Sinne. Da die G. plötzlich aus großer Höhe auf das Aas herabschießen, glaubte man, daß sie über einen scharfen Geruchssinn verfügten, der sich aber nur auf Verwesendes, nicht auf Reines, Gesundes oder Wohlriechendes beziehe (Plut. capiend. util. 3 [87 C/D]; Dionys. av. 1, 5 [5 G.]; Lucret. 4, 679f; Plin. n. h. 10, 191; Apul. apol. 57). So kam man zu der sonderbaren Meinung, der G. gehe durch den süßen Duft von Parfum (μύρον, unguentum) zugrunde (Theophr. caus. plant. 6, 5, 1; frg. 4, 2, 4 [= odor. 4], wo daran noch gezweifelt wird; Plut. non posse suav. vivi 13 [1096 A]; Dionys. av. 1, 5 [6 G.]; Ael. nat. an. 3, 7; 4, 18; PsAristot. mir. auscult. 147, 845a/b; Geopon. 13, 16, 3; 14, 26, 1; 15, 1, 14; Plin. n. h. 11, 279). Ferner stellte man fest, daß G. oft in großer Anzahl Heerzüge begleiteten. Daraus schloß man, die G. wüßten im voraus, daß bald eine Schlacht stattfinden werde. Nur wenige bemerkten, daß die G. nur den Heeren folgten, weil sie sich von den Resten der geschlachteten oder verendeten Last- u. Reittiere nährten. So hielten die meisten sie für vorauswissende Vögel (Herodoros: FGrHist 31 F 22a = Aristot. hist. an. 6, 5, 563a; Plaut. truc. 337f; Plin. n. h. 10, 19: triduo autem ante advolare eos, ubi cadavera futura sunt; Ael. nat. an. 2, 46; vgl. Sbordone 28f). In diesem Glauben liegt auch ein Motiv für die Bewertung des G. als Auguralvogel (s. u. Sp. 446f). Zoologisch richtig ist, daß die großen hochkreisenden G.arten ein scharfes Auge haben (vgl. Fischer 13f). Ovid. trist. 1, 6, 11f erwähnt ihr ausgezeichnetes Sehvermögen. Krähen sollen noch scharfsichtiger als G. sein (Plaut. most. 833/9; eine sehr gelehrte Deutung dieser Stelle gibt G. D. Kellogg: TransProcAmPhilolAss 41 [1910] XLII/XLV, bes. XLII: ‚The point of the joke is architectural'; vgl. Otto, Sprichw. nr. 436).

f. Geier u. Gottheiten. Wie die Ägypter so erlebten auch die Griechen bisweilen den G. als eine Erscheinungsweise des Numinosen. In Sizilien, wo es einen G.berg gab (Hesych. s. v. Τόργιον; s. o. Sp. 438), soll Zeus der Mutter der Paliken, Thalia, in Gestalt eines G. genaht sein. Diese seltene Überlieferung wird man anzuerkennen haben u. nicht an eine

Verwechslung des G. mit dem Adler, dem Vogel des Zeus, denken dürfen (PsClem. Rom. recogn. 10, 22, 5 [GCS 51, 341]; hom. 5, 13, 5 [GCS 42, 98], wo der überlieferte Text verderbt ist; vgl. K. Ziegler, Art. Palikoi: PW 18, 3 [1949] 118f; zu den Quellen, die Ps-Clemens benutzt haben könnte, vgl. B. Rehm, Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften: ZNW 37 [1938] 128 u. G. Strekker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen = TU 70 [1958] 80/7; vgl. ferner A. B. Cook, Zeus 1 [Cambridge 1914 bzw. New York 1964] 105f mit Abb. 76 u. K. Schauenburg, Göttergeliebte auf unteritalischen Vasen: AntAbendl 10 [1961] 77/101, bes. 93f mit Abb. 27). Der G. wurde ferner mit Athene u. Apollon in Verbindung gebracht. In der Ilias 7, 58/60 wird erzählt, daß Athene u. Apollon, Bart-G. gleichend, auf eine Eiche flogen; in der Odyssee 3, 372 entschwebt Athene als φήνη. Die Frage ist, ob hier an eine Identifikation oder nur an einen Vergleich gedacht ist. Für die zweite Möglichkeit tritt mit guten Gründen F. Dirlmeier ein (Die Vogelgestalt homerischer Götter: SbHeidelberg [1967] 24/6. 30/2). Konon überliefert folgende aitiologische Wundergeschichte von Apollon u. den G. (FGrHist 26 F 1, 35 = Phot. bibl. 186): Ein Hirt, den sein Mithirt heimtückisch bei der Schatzsuche in einer tiefen Felsenschlucht zurückgelassen hatte, rief Apollon um Hilfe an. Der Gott sandte ihm G., die ihn aus der Schlucht herausflogen u. retteten. Seither wurde Apollon als Γυπαιεύς verehrt (vgl. Jessen, Art. Gypaieus: PW 7, 2 [1912] 2092; Gruppe, Myth. 1231). Da der G. als der größte aasfressende Vogel stets auf dem Schlachtfeld anzutreffen war, wurde er auch zum heiligen Tier des Ares (Cornut. nat. deor. 21 [41 Lang]). Damit rückt er zugleich in die Nähe des Todes u. des Totenreiches. Vom Totendämon u. Unterweltsgott Eurynomos, der von den Toten nur die Knochen übrigläßt, glaubte man, daß er im Tartaros auf einem G.balg sitze. So hat ihn jedenfalls Polygnot auf seinem Gemälde der Nekyia dargestellt, wie Paus. 10, 28, 7 bezeugt (vgl. H. Hitzig-H. Blümner im Kommentar 3, 2 [1910] 782f zSt.; O. Kern, Art. Eurynomos: PW 6, 1 [1907] 1340; Dieterich, Nek. 47f; Roscher 47f_{136}. 68). Der G.balg weist wohl auf die ältere Vogelgestalt dieses Totendämons zurück. Dämonisch wirken auch die beiden G., die nach Od. 11, 576/81 den Tityos in der Unterwelt an der Leber, dem Sitz der Begierde, peinigen. Soviel sie fressen, soviel lassen sie nachwachsen (vgl. K. Scherling, Art. Tityos: PW 6 A, 2 [1937] 1593/1609). Die Verse der Odyssee gaben das Vorbild für spätere Dichter, die vielfach das Grausige der Szene pathetisch zu überbieten versuchten (vgl. bes. Verg. Aen. 6, 595/600, der nur einen G. nennt; dazu s. Norden, Komm. 284f; vgl. die Stellensammlung von A. Zingerle: Kleine philologische Abhandlungen 3 [Innsbruck 1882] 61/4. 69/71). Die Dichter wissen davon zu erzählen, daß der Gesang des Orpheus u. die Ankunft der Persephone in der Unterwelt die furchtbare Bestrafung des Tityos durch den G. unterbrochen haben (Orpheus: Hor. c. 3, 11, 21f; Ovid. met. 10, 43; Sen. Herc. O. 1070f; Persephone: Claud. rapt. Pros. 2, 338/42). In Verwünschungen persönlicher Gegner begegnet bisweilen der Hinweis auf die G.bestrafung des Tityos (Ovid. Ib. 182; Claud. in Ruf. 2, 511 [MG AA 10, 53]). Die vom G. an Tityos u. an Prometheus vollzogene Strafe wurde auch allegorisierend u. moralisierend umgedeutet (vgl. Aristox. frg. 46 Wehrli; Nicagorus bei Fulg. myth. 2, 6 [45f Helm]; Plut. an recte dict. 7 [1130D]; Lucret. 3, 984/94; Petron. frg. 25 [214 Bücheler]; Phaedr. app. 7, 13/6; Macrob. somn. 1, 10, 12; Serv. Aen. 6, 596; Anth. Lat. 636, 21f; F. Cumont, Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des enfers: RevPhilol NS 44 [1920] 229/40). Der G. ist ferner der Hekate-Selene heilig u. geradezu eine Erscheinungsform der Göttin. In PGM VII 780 wird der G. als zweite der 28 Gestalten der Göttin genannt (vgl. W. Gundel, Art. Mond: PW 16, 1 [1933] 97, 33/68; H. G. Gundel, Weltbild u. Astrologie in den griech. Zauberpapyri [1968] 29f). – Während die Griechen die ägyptische G.göttin Mut mit Hera gleichsetzten (vgl. A. Rusch, Art. Mut: PW 16, 1 [1933] 929, 20/32), hat Porphyr. cult. simul. frg. 10 Bidez die andere G.göttin Nechbet mit Selene identifiziert. – Roscher 68/78. 82/6 versucht, eine Verwandtschaft u. innere Beziehung zwischen dem G. u. den Harpyien sowie den Sirenen nachzuweisen. Die Hypothese läßt sich in dieser Weise wohl nicht erhärten (vgl. G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur u. Kunst [1902] 36).

g. Geier als Auguralvogel. 1. Griechenland. Der G. u. der Bart-G. haben für die Griechen als Auguralvögel nicht eine gleich große Bedeutung wie für die Römer besessen. Οἰωνός, das auch den G. bezeichnet (s. o. Sp. 438),

bedeutet allgemein den Raubvogel, den die Vogelschauer beobachten, den Weissagevogel (vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 372f). Herodt. 3, 76, 3 erwähnt in seiner Darstellung des Dareios, daß sieben Paare Habichte zwei Paare Lämmer-G. verfolgten u. zausten. Dareios u. seine sechs Gefährten fühlten sich dadurch in ihrem Vorhaben ermutigt. Herodoros glaubte, daß der G. aufgrund einer πομπὴ θεία von einer anderen Erde zu den Menschen komme (FGrHist 31 F 22b = Plut. Rom. 9, 7). Wird der G. aber von den Göttern gesandt, so muß er zum Auguralvogel werden (s. auch o. Sp. 437). Wie Herodoros weiter berichtet, soll sich Herakles jedesmal gefreut haben, wenn ihm beim Beginn einer Unternehmung G. erschienen (FGrHist 31 F 22b; Plut. quaest. Rom. 93 [286 B]). Auch den Bart-G. hielt man für einen Auguralvogel (vgl. Antonin. Lib. 6, 4). – Der G. hat, da er sich von Totem ernährt, im Traum meist eine schlechte Vorbedeutung; besonders gelte dies für Ärzte u. Kranke. Ferner bedeute ein im Traum gesehener G. fluchbeladene, außerhalb der Stadt wohnende Feinde. Erfreulich sei sein Erscheinen im Traum nur den Gerbern, wohl weil sie die G. durch Tierabfälle nähren, u. den Töpfern (Artemid. onir. 2, 20).

2. Etrurien u. Rom. Zu den Vögeln, die in Rom für ein Augurium geeignet waren, gehört neben buteo, sanqualis, immusulus (s. o. Sp. 439) u. Adler der G. (Paul.-Fest.: 214, 17f Lindsay; Serv. auct. Aen. 1, 394). Plutarch behauptete sogar, daß sich die Römer zum Augurium am meisten der G. bedienten (quaest. Rom. 93 [286 A]; Rom. 9, 5). Bereits in der etruskischen Disziplin begegnen G. u. Bart-G. als Auguralvögel (Plin. n. h. 10, 19. 11; vgl. Thulin 106. 108f). Die röm. Vogelschauer werteten den G. je nach seinem Erscheinen bald als Boten des Heils, bald als Verkünder von Unheil. Unrichtig ist die auch in der Forschung öfters geäußerte Behauptung, der G. sei in der Regel als ein Vogel schlechter Vorbedeutung angesehen worden (vgl. Johannes v. Salisbury policr. 1, 13 [1, 57, 22f Webb]: vultures difficultatem portant, duritiam, rapacitatem, sicut habes in origine Urbis condendae [s. u. Sp. 448f u. 462f]; ähnlich Hopf 98f u. Schwarz 29). Die Vogelschauer achteten auf die Zahl der plötzlich auftauchenden G. u. auf den Ort, wo sie sich niederließen. Sahen sie G. an Plätzen, die für diesen Vogel ungewöhnlich waren, wie etwa auf Tempeln, in Heiligtümern oder auf dem Forum, so deuteten sie dies als ein Zeichen des Unheils. Beobachteten die Auguren, daß G. sich entgegen ihrer Wesensart verhielten, also etwa kein Aas fraßen oder sich gegenseitig heftig bekämpften, so werteten sie auch dies als Zeichen drohenden Zorns der Götter. Nur das ungewöhnliche Verhalten der G. wurde also als ein Prodigium aufgefaßt. Folgende Fälle sind bekannt: Im J. 223 vC. wurde ein G. mehrere Tage auf dem Forum Roms gesehen (Dio Cass. 12 bei Zonar. 8, 20, 4 [1, 185 Boissevain]); iJ. 209 flog ein G. in Privernum, während die Leute auf dem Forum waren, in ein Gasthaus u. iJ. 208 flog in Caere ein G. in den Jupitertempel (Liv. 27, 11, 4. 23, 3). Als ein Prodigium des J. 175 vC. wird verzeichnet, daß sich kein G. gezeigt habe, obwohl infolge einer Pest die Leichen von Menschen u. Rindern in Rom herumlagen (Liv. 41, 21, 6f; Obseq. 10). Im J. 95 vC. beobachtete man, daß G., die einen toten Hund zerfleischten, von anderen G. getötet u. gefressen wurden (Obseq. 50). Wie Dio Cass. 47, 2, 3 (2, 211 B.) mitteilt, ließen sich iJ. 43 vC. zahlreiche G. auf dem Tempel des Genius u. der Concordia nieder. Als Vitellius 69 nC. ein Opfer darbrachte u. zu den Soldaten redete, wurde er von G. daran gehindert (Dio Cass. 65, 16, 1 [3, 129 B.]). – G., die Adlerjunge aus seinem Garten vertrieben, sollen Tarquinius Superbus seine Verbannung vorherverkündet haben (Dio Cass. 2 bei Zonar. 7, 11, 9 [1, 30 B.]). – Daß die G. über ein besonderes Vorauswissen verfügten, schien sich auch vor der Schlacht von Philippi bestätigt zu haben. In großer Anzahl sollen sie dem Heer des Brutus u. Cassius gefolgt sein (Plut. Brut. 39; Appian. b. civ. 4, 134; Dio Cass. 47, 40, 8 [2, 240 B.]; Flor. epit. 2, 17, 7; Obseq. 70). – Römische Dichter erwähnen manchmal den G., um eine unheilvolle, schaurige Stimmung zu erwecken, zB. Enn. ann. 138f V.; Sen. Herc. f. 687: hic vultur, illic luctifer bubo gemit; Lucan. 7, 825/46, der eine grausige Szene aasfressender G. vor der Schlacht von Pharsalos beschreibt; Stat. Theb. 3, 508f. – Cicero prägte Sest. 33, 71 die metaphorische Wendung: exierunt (sc. Gabinius et Piso) malis ominibus ... duo vulturii paludati (vgl. Opelt 146). Auch in Beschreibungen der Unterwelt werden G. bisweilen erwähnt. Hier folgten die röm. Dichter ihren griechischen Vorbildern, zB. Sil. Ital. 13, 597f (zu Tityos s. o. Sp. 445f). – Als Zeichen des Heils begegnen G. im Augurium der Grün-

dung Roms: Sechs G. erschienen Remus, der auf dem Aventin ein Vogelzeichen erwartete, wenig später die doppelte Anzahl dem Romulus auf dem Palatin. Die Menge habe darauf beide zu ihrem König ausgerufen, Remus, weil er zuerst die G. gesehen hatte, Romulus, da ihm zwölf G. erschienen waren (Enn. ann. 77/96 V.; zitiert von Cic. div. 1, 107f; s. Pease im Komm. zSt.; vgl. J. Vahlen: SbBerlin [1894] 1143/61; Liv. 1, 6, 4. 7, 1 mit dem Kommentar von R. M. Ogilvie [Oxford 1965] 55; Schol. Cic. Bob. Vatin. 23 [119, 3f Hildebrandt]; vgl. ferner Dion. Hal. ant. 1, 86; Plut. Rom. 9, 4f; quaest. Rom. 93 [286 A]; PsAur. Vict. orig. 23, 2/4 [22 Pichlmayr]; Vir. ill. 1, 4 [25 Pichlm.]; Ovid. fast. 4, 809/18 nennt nur volucres; dazu s. Bömer im Komm. zSt.; Lucan. 7, 437f spricht von vulturis volatus). Wenn Lactantius Placidus Schol. Stat. Theb. 3, 508 bemerkt: vultur qui solet bona omina augurantibus facere, so ist er dazu wohl durch eine falsche Lesart des Statiustextes gekommen; an dieser Stelle erwähnt er auch das Gründungsaugurium Roms. Einige Schriftsteller, wie Ennius, Lucan u. der Autor der Schrift De viris illustribus urbis Romae heben hervor, daß der bzw. die G. auf der linken Seite erschienen seien. Diese Seite verhieß nach der etruskischen Disziplin Glück, da der Augur nach Süden blickte, den segensvollen Osten also zur Linken hatte (vgl. Hunger 11_1. 19). Den Ritus der Stadtgründung haben bereits die Etrusker durch ein Auspicium eingeleitet (zur Gründung Capuas vgl. Serv. Aen. 10, 145; Thulin 110). Die Legende vom G.augurium Roms geht wohl auf etruskische Vorstellungen zurück. Von der Zahl der G. beim Gründungsaugurium haben einige antike Forscher, wie Liv. 1, 8, 2f bemerkt, die Anzahl der zwölf Liktoren abgeleitet; diese Ansicht trifft sicher nicht zu. Livius selbst nimmt etruskischen Einfluß an (vgl. ferner Ael. nat. an. 10, 22 u. Joh. Lyd. magistr. 1, 8). Die Zwölfzahl, die auch in den Nachrichten über Numa erwähnt wird, dürfte ebenfalls nach Etrurien weisen (vgl. auch J. Hubaux, Les grands mythes de Rome [Paris 1945] 1/16: Romulus et l'horoscope de Rome). Das Gründungsaugurium erhielt im 1. Jh. vC. erneute Bedeutung. Varro berichtet im 18. Buch der Antiquitates, daß sein Zeitgenosse, der hervorragende Augur Vettius, gesagt habe, wenn es sich so verhalte, wie die röm. Historiker über das Augurium der 12 G. bei der Gründung Roms durch Romulus mitteilen, so werde Rom, da es 120 Jahre unversehrt überschritten habe, ein Alter von 1200 Jahren erreichen (vgl. Reinach 302f). Vettius war wohl etruskischer Abkunft (vgl. Sidon. Apoll. c. 7, 55; zu den zehn etrusk. Saecula mit je 120 Jahren, die dieser Berechnung zugrundeliegen, vgl. Thulin 66). Die Zahl 120 hat auch für das Leben des G. nach der ägyptischen Überlieferung große Bedeutung, u. die Hieroglyphe ,G.' bezeichnet nicht nur das Jahr, sondern auch die Zeit (s. o. Sp. 436). Vielleicht haben derartige ägyptische Vorstellungen das etruskisch-röm. G.augurium des Romulus u. seine Ausdeutung mitgeprägt. Eine Untersuchung über die Zwölfzahl in den Kulturen des Mittelmeergebietes könnte darüber vielleicht noch näheren Aufschluß bringen (Verg. Aen. 1, 393f erwähnt zwölf Schwäne als glückverheißendes Omen für Aeneas; vgl. E. Wölfflin: ArchLatLex 9 [1896] 527/45; O. Weinreich, Triskaidekadische Studien = RGVV 16, 1 [1916] 121 s. v. Zahl 12; zu den sechs G. des Remus vgl. auch F. Herrmann, Die Sechs als bedeutsame Zahl: Saeculum 14 [1963] 141/69). Ähnlich wie in Ägypten galt der G. auch in Italien als heiliges Tier. Enn. ann. 93f V. pries die corpora sancta der Romulus erscheinenden G., u. Artemid. onir. 1, 8 kennt ein altes νόμιμον, wonach niemand, falls er nicht gottlos werden wollte (ἀσεβεῖν), in Italien einen G. töten durfte; dabei erwähnt er auch den Tierkult der Ägypter. – Als glückverheißendes Zeichen erschienen zwei G. den Heeren des Marius. Die Soldaten fingen sie u. legten ihnen eherne Halsbänder an; dann ließen sie sie wieder frei u. freuten sich, wenn die G. sich wieder zeigten (Plut. Mar. 17, 3 nach Alexander v. Myndos frg. 26 aus περὶ ζῴων, hrsg. v. M. Wellmann: Hermes 26 [1891] 553). Das G.augurium des Romulus soll auch Augustus zuteil geworden sein. Bei seinem ersten Konsulat seien ihm während des Auspiciums zwölf G. erschienen (Suet. Aug. 95; Obseq. 69; Dio Cass. 46, 46, 1/3 [2, 202 B.]; Appian. b. civ. 3, 94; vgl. Bömer im Komm. zu Ovid. fast. 4, 814; A. Alföldi, Der Vater des Vaterlandes im röm. Denken [1971] 36f; Thulin 73_1. 113_1 bezieht auf diese Erscheinung der 12 G. vor Augustus die Weissagung eines etruskischen Sehers bei Appian. b. civ. 4, 4, 15). Octavianus, dem der Beiname Romulus angetragen wurde, wählte den Namen Augustus, wobei er oder seine Umgebung wohl auch an das G.augurium des Romulus dachten, wie Suet.

Aug. 7, 2 zeigt, der folgenden Vers des Enn. ann. 502 V. anführt: augusto augurio postquam inclita condita Roma est.

h. Volksmedizin, Magie u. Jagd. In der magisch geprägten Volksmedizin u. im Volksglauben wurden alle Teile des G. sehr geschätzt. Plinius hebt im 29. u. 30. Buch seiner Naturalis historia den Nutzen einzelner Teile des G. als Mittel gegen verschiedene Krankheiten, als Mittel des Zeugens u. gefahrlosen Gebärens sowie als Apotropaion hervor (vgl. die Stellen bei Cumont 25/32). Placit. med. 23: de vulture (CML 4, 279f) hat Plinius weitgehend ausgeschrieben (vgl. auch Plin. med.: CML 3, 159 s. v. vultur, -inus). Ähnliche Bemerkungen über den medizinischen Nutzen des G. bieten ferner Dioskurides, PsGalen. rem. parabil., Alexander v. Tralles, Q. Serenus, Marcellus Empiricus med. (vgl. die Stellen bei Cumont 25/32). Die von den Genannten erwähnten medizinischen Rezepte gehen wahrscheinlich auf eine in Ägypten (Barb 320 f_{10}) oder in Syrien-Babylonien (Levi della Vida) oder in Arabien (Cumont 20) entstandene Schrift zurück, die noch in jüngeren griechischen u. lateinischen Fassungen vorhanden ist u. als Brief eines Weisen oder Königs von Persien namens Bothros ausgegeben wurde. Joh. Lyd. mens. 4, 104 (143, 14f Wünsch) zitiert daraus einen Abschnitt unter dem Namen des Aretas, des Scheichs der zeltenden Araber, an Kaiser Claudius. Nach anderen Handschriften werden Alexander, König von Rom, u. Teuthris, Fürst der Araber, an Kaiser Tiberius genannt (zu dieser pseudepigraphischen Einkleidung vgl. Barb 320 u. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 [1971] 79/81). Das Schreiben des Bothros hat Cumont 24/33 kritisch herausgegeben, wobei Heim, Incant. 552 (aus Cod. Bonn. 218 [66a] f. 83r; 11. Jh.) übersehen wurde; zu weiteren Handschriften u. Ausgaben s. A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 (Liège-Paris 1927) 599 u. Barb 318/20. Mit diesem Brief hängt auch eng der Abschnitt der Kyraniden 3, 3 über den G. zusammen (Cyranid. 3, 3 L. Delatte). – Da der G. mit der Zaubergöttin Hekate eng verbunden war (s. o. Sp. 446), bedienten sich seiner auch die Zauberer. So will sich einmal ein Zauberer unter anderem in einen G. verwandeln (PGM XIII 275). Um Hekate gegen einen bestimmten Menschen zum Zorn zu reizen, behauptet der Zauberer, jene Person habe neben anderem Frevel gegen Hekate einen G. geschlachtet (PGM IV 2591). Teile des G. wurden auch oft als Zaubermittel verwendet (vgl. PGM IV 2896; A. Delatte aO. Reg. s. v. γύψ). Der Zauberer hat sogar den lebenden G. benutzt, um seinen Gläubigen ein magisches Kunststück vorzugaukeln. Er umwickelte einen G. (oder Habicht) mit Werg, zündete es an u. ließ den Vogel fliegen. Dieser stürzte dann plötzlich ab, wobei die Gläubigen aber einen übernatürlichen Vorgang vermuteten (Hippol. ref. 4, 36 [GCS 26, 62]; vgl. R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier = TU 39, 2 [1913] 69). – Neben den Zauberern hielten auch die Jäger den G. für nützlich. Sie gebrauchten den G.balg, als ,formido': der Glanz des schwarzen G. u. der üble Geruch schreckten das Wild auf (Gratt. cyneg. 75/88; dazu R. Verdière im Kommentar 2 [Wetteren oJ. (um 1964)] 226/33; vgl. Oppian. cyn. 4, 390/2 u. Nemes. cyn. 303/20).

i. Moralisierende Bewertung. Während Boios ornith. 2, die Vorlage für Antonin. Lib. 21, 5, den G. als den Vogel bezeichnet, der Göttern u. Menschen am meisten verhaßt ist, da er nach Fleisch u. Blut von Menschen trachte (er käme damit dem Vampir [Totengeist] gleich; vgl. Roscher, Reg. s. v. Totengeister, Vampyre), soll Herakles den G. das gerechteste aller fleischverzehrenden Wesen genannt haben (vgl. Herodoros bei Plut. quaest. Rom. 93 [286 B/C]). Der G. töte nichts Lebendes, rühre keinen toten Vogel an u. schade dem Menschen nicht, da er keine Früchte oder Pflanzen zerstöre, noch Haustiere schädige. Ovid. met. 7, 399f konnte so von der iustissima Phene sprechen. Bei Plaut. mil. 1044 begegnet der Ausspruch: ,Denn ich glaub', ein G. besitzt mehr Menschlichkeit'. – Die Kyraniden (3, 3 L. Delatte) preisen den G. als volucris utilissima; ähnlich rühmt der Brief des Bothros die virtus des G. für die Menschen (vgl. Cumont 24).

j. Bildersprache, Sprichwörtliches u. Verwandtes. Gorgias prägte die Metapher: ,Die G. sind lebende Gräber' (VS 82 B 5a; vgl. Norden, Kunstpr. 384f; D. A. Russell in seiner Ausgabe des PsLonginus zu subl. 3, 2 [Oxford 1964] 69). Bildlich bedeuten G. bisweilen schlechte Menschen (Diogenian. 2, 26 [Corp. Paroem. Graec. 2, 21]), falsche Freunde (Lucian. Tim. 8), Geldverleiher (Plut. vitand. aere al. 4 [828 F/829 A]), habsüchtige, geldgierige u. räuberische Menschen (Plaut. trin. 101; mil. 1044; Cic. Pis. 16, 38 u. Sest. 33, 71; Apul. met. 10, 33, 1: togati vulturii; Pallad.:

Anth. Pal. 11, 377; vgl. Opelt 91_8. 146; unrichtig ebd. 25. 87_{32} der Hinweis auf Plaut. Poen. 1292f: milvus), besonders Erbschleicher, die auf Aas warten (Plaut. truc. 337f; Catull. 68, 124; Sen. ep. 95, 43; Mart. 6, 62, 4; Diogenian. 2, 88 [Corp. Paroem. Graec. 1, 211]; Apostol. 3, 46 [ebd. 2, 297]; Otto, Sprichw. nr. 1947; Opelt 91_8). Auch Schlemmer werden als G. bezeichnet (Plaut. capt. 844; vgl. F. Marx im Komm. zu Lucil. frg. 46 u. Opelt 146_{42}). Euripides nennt Androm. 74f Menelaos u. Hermione metaphorisch ,zwei tötende G.' (s. o. Sp. 441). Artemid. onir. 4, 56 vergleicht Menschen, die faul u. träge sind, Tote ankleiden oder Leichengerät verkaufen oder das Gerberhandwerk ausüben oder aus der Stadt vertrieben sind, mit G. Um Unglaubliches auszudrücken, sagt Claud. c. 18, 352 (MG AA 10, 87): ,dann wachsen dem G. Hörner', u. Lucian. pisc. 37 prägt die Wendung (oder war sie schon sprichwörtlich?): ,eher dürfte ein G. eine Nachtigall nachahmen'. Sprichwörtlich war die Wendung ,des G. Schatten'; sie bezog sich auf Leute, die infolge von Neid nichts Würdiges vollbrachten (Hesych. s. v. γυπὸς σκιά), oder auf Dinge, die nicht der Rede wert sind (Diogenian. 3, 100; Macar. 3, 10; Apostol. 5, 74 [Corp. Paroem. Graec. 1, 233; 2, 154. 353]; Suda s. v. γυπὸς σκιά [1, 549 Adler]). Vielleicht hat dieses Sprichwort etwas mit Ägypten zu tun. Sprichwörtlich war nämlich auch die Redensart κανθάρου σκιά (vgl. C. S. Köhler, Das Tierleben im Sprichwort der Griechen u. Römer [1881 bzw. 1967] 99; Apostol. 9, 40 [Corp. Paroem. Graec. 2, 471] u. ö.). G. u. Skarabäus waren aber zusammen die Symbole der doppelgeschlechtigen Gottheiten Ptah (Hephaistos) u. Neith (Athena); s. o. Sp. 434. Die äußere Gestalt des G., besonders sein kahler Hals, weckte die Vorstellung an einen Kinäden (Mart. 9, 27, 2; Lucian. merc. cond. 33). – Panyassis stellte das Mahl der Menschen mit Wein u. Freude dem häßlichen Mahl des G. gegenüber (bei Joh. Stob. 3, 18, 21 [3, 519 W.-H.]). – Beim Würfelspiel hieß wahrscheinlich der schlechteste Wurf, nämlich ,Eins', G.wurf (vgl. Plaut. curc. 357; Lamer, Art. Lusoria tabula: PW 13, 2 [1927] 1956, 37/47). – Selten begegnet der G. in der Fabel oder in einer verwandten Erzählform (vgl. Plut. vitand. aere al. 8 [831 C]: Gespräch zweier G.; Phaedr. 1, 27: canis et thesaurus et vulturius). – Einige Physiognomiker haben den Menschen, der einem G. ähnlich sieht, beschrieben, so zB. Polem. physiogn. 2 (Script. Physiogn. 1, 184): vultur pusillanimis robustus parum versutus fugax malignae indolis longaevus. percnopterus debilis tumultus excitans mitis in dolis maestus tristis vilis animi; Kap. 26 wird nasus vulturinus erwähnt; vgl. Aristot. physiogn. 3, 808 b 7 u. Adamant. physiogn. 2: epit. Matrit. 25 (Script. Physiogn. 1, 393).

k. Darstellungen. Von antiken Bildern des G. verdient ein Wandgemälde in Pompeji hervorgehoben zu werden (Keller, Tierwelt 2, 30 Abb. 12). Häufiger wurde der G. in der Kleinkunst dargestellt (vgl. F. Imhoof-Blumer - O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen des Klass. Altertums [1889] Reg. s. v. G.; A. Furtwängler, Die antiken Gemmen [1900] Bd. 1, 4, 30. 5, 34. 63, 22; Bd. 2, 19. 24. 284f; Dölger, Ichth. 5, 157_{17}). Die Bestrafung des Tityos durch den G. begegnet verhältnismäßig selten in der Kunst (vgl. K. Scherling, Art. Tityos: PW 6 A, 2 [1937] 1606/8). In Rom ist die Szene mit der Erscheinung der G. vor Romulus auf einem Relief wohl des 2. Jh. nC. gestaltet worden (Museo delle Terme; vgl. P. Hartwig, Ein röm. Monument der Kaiserzeit mit einer Darstellung des Tempels des Quirinus: RömMitt 19 [1904] 23/37 Taf. 4; S. B. Platner - Th. Ashby, A topographical dictionary of ancient Rome [Oxford 1929 bzw. Rom 1965] 439; nicht berücksichtigt bei Helbig-Speier, Führer 3[4]; vgl. ferner Keller, G. 932, 29/63).

III. Altes Testament u. Judentum. Im hebräischen Text des AT kommen folgende Bezeichnungen für G. vor: næšær (gyps fulvus), ʻozniyyāh (Aegypius monachus), rāḥām (Neophron percnopterus) u. pæræs (Gypaetus barbatus); vgl. Feliks 68/71; I. Aharoni, ʻAr, le gypaëte barbu et ʻAr-Moab: RevBibl 48 (1939) 237/41. Am häufigsten begegnet die Bezeichnung næšær. Die übrigen G.arten werden im Verzeichnis der Vögel aufgezählt, die der Israelit nicht essen darf (Lev. 11, 13. 18; Dtn. 14, 12. 17; vgl. J. Döller, Die Reinheits- u. Speisegesetze des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung = Atl. Abhandlungen 7, 2/3 [1917] 175). Die Septuaginta erwähnt den G. (γύψ) nur Lev. 11, 14; Dtn. 14, 13; Job 5, 7; 15, 23 (vgl. A. A. T. Ehrhardt: HarvTheolRev 46 [1953] 69); 28, 7; 39, 27. An anderen Stellen ist der G. durch den Adler ersetzt worden. A. Rüstow, ʼΕντὸς ὑμῶν ἐστιν. Zur Deutung von Lc. 17, 20f: ZNW 51 (1960) 204_{11}, nennt die eindeutigen Fälle: Prov. 30, 17; Mich. 1, 16; Hab. 1, 8. Die Übersetzer

der LXX wollten mit diesen absichtlich vorgenommenen Änderungen wohl auf die Griechen Rücksicht nehmen, bei denen der Adler eine größere Bedeutung hatte. Die altkirchlichen Kommentare zum AT beachten deshalb den G. nur in der Auslegung von Lev. u. Dtn., also bei der Frage nach den nichteßbaren Tieren, u. in der Erklärung des Buches Job. Der scharfe Blick des G. wird Job 28, 7 u. 39, 29 erwähnt. Hervorgehoben wurde weiter, daß die G. in die höchsten Höhen hinauffliegen (Job 5, 7; Hen. gr. 96, 2 [GCS 5, 128]) u. daß die G. sich bei den Toten einfinden (Job 39, 30). – S. Bochart, Hierozoicon sive . . . de animalibus Sacrae Scripturae 2 (Londini 1663) cap. 27, 4 vermutete, daß die Sage vom mitleidigen G. aus Verwechslung von rāḥām (Schmutz-G.) u. ræḥæm (Mitleid) entstanden sei (zustimmend Keller, G. 934, 56f; vgl. Barb 321_2); zu dem ägyptischen Glauben an den mitleidigen G. s. o. Sp. 436. – PsPhocyl. 185 verurteilt Frauen, die Neugeborene den Hunden u. G. überlassen. – Das Buch Henoch dämonisiert fast den G., indem es sagt, daß die G. neben anderen Tieren den israelfeindlichen Mächten helfen (Hen. gr. 89, 10; 90, 2. 11. 13. 16 [GCS 5, 111. 118f]). – Der aus heidnischen Kreisen stammende Brief des PsBothros ist wahrscheinlich, wie die jüd. Engelnamen zeigen, durch jüdische Hände gegangen (vgl. § 2. 4. 20. 28. 31); Cumont 17. 22f spricht von jüdischen oder christlichen Interpolationen. – Der G. verkündet den Messias: bḤullin 63a (8, 1002f Goldschmidt).

B. Christlich. I. Bezeichnungen u. antike Quellen. Die Kirchenschriftsteller haben keine selbständigen zoologischen oder zoologiegeschichtlichen Studien durchgeführt. Der von den Griechen geschaffene naturwissenschaftliche Überlieferungsstrom wird in christlicher Zeit schmäler. Von den griech. Bezeichnungen für den G. u. seine Arten (s. o. Sp. 438f) begegnet fast ausschließlich das geläufige Wort γύψ, daneben auch οἰωνός. Das von der Suda (1, 549 Adler) mitgeteilte Wort γυπαιετός ist vielleicht korrupt (vgl. ὑπαίετος, ὑψιαίετος). Während der Physiol. red. byz. 7 (187 Sbordone) die Etymologie bietet: γύψ . . . ὅτι ἀπὸ γῆς εἰς ὕψος . . . μεταποιεῖται, leitet Isid. orig. 12, 7, 12 vultur a volatu tardo ab. Die richtige Etymologie von ossifragus (a frangendo ossa) teilt Isid. orig. 12, 7, 59 mit. – Aldhelm. metr. et enigm. 131 (MG AA 15, 180, 16) gibt die Stimme des G. mit pionpare wieder. – Orig. c. Cels. 1, 37 (SC 132, 176) beruft sich bei der von ihm mitgeteilten Nachricht über die Windbefruchtung der G.weibchen auf das, was ‚Schriftsteller, die über die Tiere schreiben, über den G. sagen'. Damit meint er offensichtlich ein Werk wie Aelians De natura animalium 2, 46 (s.o. Sp. 443). Möglicherweise hat Origenes dieses Buch tatsächlich dafür eingesehen. Aelians Angaben über den G. haben bei christlichen Autoren bis in die byzantinische Zeit weitergewirkt, wie noch Manuel Philes (um 1275/1345) in seinen Iamben de animal. propriet. 3 zeigt (hrsg. v. F. S. Lehrs-F. Dübner, Poetae bucolici et didactici [Paris 1851] fasc. 3, 5); vgl. auch das Kapitel über den G. im Physiologus, den A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 (Liège–Paris 1927) 378. 565 herausgegeben hat. Andererseits konnte Origenes auch von Chairemons Hieroglyphica Kenntnis gehabt haben. *Chairemon hatte in seinen Hieroglyphica die ägyptischen Vorstellungen über den G. dargelegt (vgl. Schwyzer 92f u.o. Sp. 435), u. Origenes, der gleichfalls in Alexandrien lebte, hat nachweisbar aus einem Werk des Chairemon zitiert (c. Cels. 1, 59 [SC 132, 236] = Chaerem. frg. 3); zu Basilius u. Chairemon s.u. Sp. 457. Als Vermittler antiken Wissens über den G. ist ferner Porphyrios zu nennen. Aus seiner Schrift De cultu simulacrorum hat Euseb. praep. ev. 3, 12, 3 (GCS 43, 1, 145) ein wichtiges Fragment erhalten (s.o. Sp. 433). Den Brief des PsBothros über den magisch-medizinischen Nutzen des G., der wohl von Juden bearbeitet worden ist (s.o. Sp. 455), zitiert der Laie Joh. Lyd. mens. 4, 104; vielleicht hat ihn auch Hieronymus vor Augen gehabt. Adv. Iovin. 2, 6 (PL 23, 306A) sagt er nämlich: quos (sc. omnes medicorum libros) si legeris, videbis tot curationes esse in vulture, quot membra sunt. Dieser Satz steht in einem größeren Abschnitt, in dem Hieronymus den medizinischen Nutzen aller möglichen Tiere für den Menschen darzulegen versucht. Er verweist dabei auf die Bücher des Aristoteles, Theophrast, Marcellus v. Side, des Christen Flavius oder Fabius (vgl. Hieron. vir. ill. 80), Plinius Secundus u. Dioskurides (adv. Iovin. 2, 6 [PL 23, 306B]). Einige dieser Autoren haben an verschiedenen Stellen ihrer Werke auch auf den Nutzen des G. für die Medizin hingewiesen (s.o. Sp. 451). Der Physiologus hat für sein G.kapitel reichlich antike Quellen verwertet (vgl. Sbordone in seiner Ausgabe [Mailand 1936] 70/3. 184/90). Auf die Benut-

zung anderer antiker Schriftsteller wird noch im folgenden hinzuweisen sein.

II. Naturkundliches. a. Entstehung des Geiers, Geierstein. Während Origenes, Basilius (Ambrosius) u. Georgios Pisides den ägyptischen Glauben an die Windbefruchtung der G.weibchen für einen theologischen Beweisgang benutzen (s. o. Sp. 432f), haben andere Kirchenschriftsteller ihn nur als eine angeblich sichere naturkundliche Erkenntnis weitergegeben. Basil. in hex. hom. 8, 6 (PG 29, 180A) bemerkt, daß zwar viele Vögel ohne Paarung empfangen könnten, daß aber, außer bei den G., die Windeier unfruchtbar seien; nur die G. also würden meist ungepaart gebären. Diese Mitteilung zeigt mit Horapoll. 1, 11 (s. Sbordone 27), der wohl selbst auf Chairemon zurückgeht (s.o. Sp. 435f), größere Übereinstimmung als mit Aristoteles u. Aelian, auf die P. Plass, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, Diss. Marburg (1905) 32f hinweist. Während Physiol. red. byz. 7 (189f Sbordone) von einem männlichen u. einem weiblichen G. spricht, betont PsEustath. Ant. hex.: PG 18, 732C, der andere Angaben über den G. wohl dem Physiologus verdankt, daß die G. sich nicht geschlechtlich mit einem Männchen verbinden, sondern vom Wind befruchtet werden (geschrieben zwischen dem Ende des 4. u. dem Ende des 5. Jh.; vgl. F. Zoepfl, Der Kommentar des PsEustathius zum Hexaëmeron = Atl. Abhandlungen 10, 5 [1927] 37. 52/5). Die Windbefruchtung erwähnt ferner Theophyl. Simoc. quaest. nat. 8 (23f Massa Positano). In diesem Dialog stimmt der Anfang der Rede des Antisthenes wörtlich mit Basil. in hex. hom. 8, 6 (PG 29, 180A/B) überein. Theophylaktos Simokattes dürfte für seine Darlegung über den G. auch Ael. nat. an. 2, 46 verwertet haben. Beide erwähnen drei Jahre der Schwangerschaft des G.weibchens (zu diesem Mißverständnis s.o. Sp. 443), den befruchtenden Süd- oder Südostwind u. die Geburt lebendiger Junger u. nicht von Eiern (Theophyl. Simoc. aO. spricht irrtümlich von Windeiern; s. oben). Zirkle hat weitere Zeugnisse aus dem MA gesammelt. – Die Mitteilung des PsHieronymus ep. 18 (PL 30, 188B; zu diesem Brief vgl. Schanz, Gesch. 4, 1², 491 u. PL Suppl. 2, 270) über die zahlreiche Brut des G., von der aber nur ein Junges am Leben bleibe, kann von Plin. n.h. 10, 19 angeregt sein (s. o. Sp. 442f). – Die Fabel, die der Physiol. 4 (16/8 Sbordone) vom Pelikan erzählt, berichtet Georg. Pisid. hex. 1087/97 (PG 92, 1517f) vom G. Die G. schnitten ihre Schenkel auf u. nährten ihre Jungen mit ‚Milchströmen aus Blut'. Vielleicht besteht zwischen Georgios Pisides u. Horapoll. 1, 11 (s. Sbordone 30) eine Verbindung (vgl. Sbordone 31). Der Physiol. 19 (71 Sbordone) beschreibt ausführlich den legendären G.stein, der das Gebären des G.weibchens, vielleicht aber auch der Frauen, erleichtern sollte (vgl. K. Schneider-E. Stemplinger, Art. Adlerstein: o. Bd. 1, 94). Nachgewirkt hat diese Erzählung bei PsEustath. Ant. hex.: PG 18, 732C, bei PsHieron. ep. 18 (PL 30, 188B) u. bei Michael Glyc. ann. 1 (Corp. Bonn. 82, 6/10).

b. Nahrung. Wie die nichtchristl. Schriftsteller bezeichnen auch die Kirchenschriftsteller den G. als den aasfressenden Vogel. Allerdings haben sie das Wort Jesu in der Fassung von Mt. 24, 28 (= Lc. 17, 37): ‚wo das Aas (Lc. aO. schreibt statt πτῶμα σῶμα), da sammeln sich die Adler', so ausgelegt, als ob Adler aasfressende Vögel wären (vgl. Th. Schneider, Art. Adler: o. Bd. 1, 93). Tatsächlich dürfte hier wie so oft der Adler mit dem G. verwechselt oder eher der G. bewußt durch den Adler ersetzt worden sein (vgl. A. Rüstow, Ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Zur Deutung von Lc. 17, 20f: ZNW 51 [1960] 204f). Das Motiv dieser Änderung sieht A. A. T. Ehrhardt, Greek proverbs in the gospel: HarvTheolRev 46 (1953) 71f in der Rücksicht des Evangelisten auf die griech. Bewertung des G. Wie Antonin. Lib. 21, 5 zeige, sei der G. von den Griechen negativ beurteilt worden (s. aber o. Sp. 452). Wahrscheinlich folgte aber der Evangelist den griech. Übersetzern des AT, die bereits an vielen Stellen den G. durch den Adler ersetzt hatten (s.o. Sp. 454f). Jesus brauchte auch nicht für sein Wort von den G., die das Aas aufsuchen, auf ein griech. Sprichwort zurückzugreifen (gegen Ehrhardt aO. 68/72). Falls der Ausspruch nicht schon im Aramäischen sprichwörtlich war, konnte er ihn leicht aufgrund eigener Beobachtung selbst bilden. – Orig. in Lev. 7, 7 (GCS 29, 392, 16) erklärt die Unreinheit der G., Adler u. verwandter Tiere damit, daß sie sich von Aas nähren. Greg. Naz. c. 29, 241f (PG 37, 902A) warnt die Frauen, die sich allzu sehr parfümieren u. salben, indem er bemerkt: ‚die G. eilen um die Leichen', d.h. wohl: Parfum u. Salben werden nur für die Toten verwendet (vgl. Caillau zSt.). Der Mönchsvater Apollon verfluchte

den Anführer einer bewaffneten Horde in Form einer Voraussage, die sich auch erfüllte, indem er sagte: ‚Nicht die Erde wird dein Grab sein, sondern der Bauch von Tieren u. G.' (Hist. mon. in Aeg. 8, 36f [61 Festugière]). Vielleicht liegt eine Erinnerung an die persische Bestattungssitte vor, wenn G. neben Hunden als leichenfressende Tiere erwähnt werden (Arnob. nat. 2, 41 [114 Marchesi]; Prud. perist. 10, 806/8; s. o. Sp. 431f). Eucheria: Anth. Lat. 390, 27 nennt den G. funereus u. Cassiod. var. 2, 19, 2 (MG AA 12, 57) sagt von ihm: cui vita est cadaver alienum (vgl. Aug. in Job 39 [CSEL 28, 2, 624, 27f]; Fulg. myth. 2, 6 [45 Helm]). Auf den Frevler warten die G., wie Olymp. Job 15, 23 (PG 93, 176f) sagt. – Der Donatist Parmenianus erwähnt die Gefräßigkeit der G. (bei Optat. 2, 18 [CSEL 26, 53]; vgl. Physiol. red. byz. 7 [184 Sbordone]).

c. Sinne. Aus antiken Quellen haben einige Kirchenschriftsteller die Behauptung übernommen, der G. rieche von weitem das Aas u. verfüge über ein besonderes Vorauswissen (s. o. Sp. 444). Mehrfach haben sie diesen Gedanken in einen theologischen Zusammenhang eingebaut, besonders zum Preis des Schöpfers, zB. in der Hexaëmeronliteratur: Drac. laud. dei 1, 721/3 (MG AA 14, 64): Gott fügte es, daß der G. das Aas von weitem riecht. Mit dem Hinweis darauf, daß Adler u. G. Leichen jenseits des Meeres bemerken, versucht Hieron. c. Ioh. 35 (PL 23, 405C), den Bericht von Joh. 20, 19 verständlicher zu machen, daß Jesus seinen Jüngern bei verschlossenen Türen erschienen ist. In seinem Kommentar zu Mt. 24, 28 (PL 26, 186C) knüpft er an den gleichen Gedanken eine Aufforderung an die Christen, zu Jesus zu eilen. – Isid. orig. 12, 7, 12 hingegen teilt die zoologisch richtige Erklärung mit: die G. bemerken das Aas, weil sie es von ihrem hohen Flug (dazu Cyrill. Alex. ador. 14 [PG 68, 929C]) weit über den Bergen erblicken; vgl. auch Olymp. Job 28, 7f (PG 93, 289C/D). Das besondere Vorauswissen der G. zeigt sich nach Basil. in hex. hom. 8, 7 (PG 29, 181C) darin, daß sie den Heeren in großer Zahl folgen u. fast wie Menschen den Ausgang der Schlacht aus der Zurüstung der Waffen erschließen (übersetzt von Ambr. hex. 5, 23, 81 [CSEL 32, 1, 198]; vgl. PsEustath. Ant. hex.: PG 18, 732C). Ael. nat. an. 2, 46 muß nicht die Vorlage für Basilius gebildet haben, wie P. Plass, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, Diss. Marburg (1905) 35 meint. – Die antike Meinung, daß der G. u. der Skarabäus durch Parfum zugrunde gingen, wiederholen Clem. Alex. paed. 2, 8, 66, 1 (GCS 12, 197) in einer Invektive gegen die Duftmittel der Frauen u. PsEustath. Ant. hex.: PG 18, 732C (wegen ῥόδινα μύρα [bei Clemens im Singular] ist vielleicht auf eine gemeinsame Vorlage zu schließen); vgl. auch Michael Glyc. ann. 1 (Corp. Bonn. 82, 10/2; 95, 17f).

d. Lebensdauer. In den erhaltenen nichtchristl. Quellen scheint ein Hinweis auf die Lebensdauer des G. zu fehlen (s. aber o. Sp. 454). Daß der G. bis zu hundert Jahren alt werden kann, berichten Basil. in hex. hom. 8, 6 (PG 29, 180B; übersetzt von Ambr. hex. 5, 20, 64 [CSEL 32, 1, 188]), Isid. orig. 12, 7, 12 u. PsEustath. Ant. hex.: PG 18, 732C. Die Zahl Hundert galt den Christen als Sinnbild der Vollkommenheit; vgl. E. Wölfflin: ArchLatLex 9 (1896) 341f (zum tatsächlichen Alter der G. vgl. Fischer 31).

e. Nichteßbares Geierfleisch. Mit Barn. 10 beginnt für uns die Auseinandersetzung mit dem atl. Speisegesetz (s. o. Sp. 454; vgl. Cypr. Gall. Lev. 31f [CSEL 23, 105]: ne vultur in escis / aut corvus picave fiant). Barn. aO. deutet die Tiere als Typen menschlicher Charaktere, wobei der G. noch nicht eigens erwähnt wird (unzutreffend H. Windisch, Die Apostolischen Väter = HdbNT, Erg.Bd. [1920] 359; vgl. R. A. Kraft: SC 172, 150f). Novat. cib. Iud. 3, 21 (CCL 4, 96) geht in dieser Richtung weiter. Er fragt ironisch: ‚Wer ißt schon einen G.? Moses verflucht mit diesem Verbot jene Menschen, die aus fremdem Tod Beute suchen' (ausgeschrieben von Isid. in Lev. 9,9 [PL 83, 326B]). Orig. princ. 4, 2, 18 (17) (GCS 22, 324f) bezeichnet dieses Verbot des Moses als sinnlos, falls man es nur nach dem Wortsinn auffasse. Selbst bei größtem Hunger werde man keinen G. essen. Er stellt dabei den G. neben den fabulosen Bockhirsch u. den Greif, die alle im AT genannt werden. – Basil. ep. 236, 4 (3, 52f Courtonne) bemerkt gegenüber den Enkratiten, daß auch der Christ nicht alles esse, u. nennt als Beispiel das Fleisch des G. Hieron. adv. Iovin. 2, 6 (PL 23, 305B) fragt im Zusammenhang einer Theodizee: ‚Wer von uns hat je einen G. gegessen? Tiere, wie Löwe, Viper u. G., sind geschaffen worden, um in der Medizin dem Menschen zu dienen' (s. o. Sp. 456). Gegen Iovinianus bemerkt Hieron. ebd. 2, 36 (349A)

satirisch, er solle, da er das Fleisch liebe, zu den Schweinen u. Hunden auch die G., Adler, Habichte u. Eulen hinzunehmen (vgl. I. Opelt, Hieronymus' Streitschriften = Bibl.Klass. Alt. Wiss. NF 2, 44 [1973] 62.173).

III. Auseinandersetzung mit den Heiden. a. Windbefruchtung des Geiers u. Empfängnis Marias. Orig. verwendet c. Cels. 1, 37 (SC 132, 176) den ägyptischen Glauben an die Befruchtung der G.weibchen durch den Wind, um den Heiden die christl. Glaubenslehre klarzumachen, daß ‚der göttliche Lehrer nicht aus der Vermischung von Mann u. Frau hervorgegangen sei'. Für Origenes war diese Glaubensvorstellung eine wissenschaftlich gesicherte Erkenntnis antiker Zoologen. Phänomenologisch besteht zwischen diesem ägyptischen Glauben u. den Verkündigungsworten des Evangelisten von der Empfängnis Marias durch den Hl. Geist eine gewisse Parallele. Die Ägypter verehrten den Wind als eine männliche Gottheit, den Gott Schu; vgl. Hopfner 176_{43} u. Bonnet, RL 685/9. Im Griechischen wird der befruchtende Wind u. der Hl. Geist mit πνεῦμα wiedergegeben; vgl. Lc. 1, 35: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ u. Mt. 1, 18: εὑρέθη (sc. Μαρία) ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου mit Chaerem. frg. 6 dubium (s. Schwyzer 36, 18) = Porphyr. cult. simul. frg. 10 (22* Bidez) = Euseb. praep. ev. 3, 12, 3 (GCS 43, 1, 145): ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος οἴονται συλλαμβάνειν τὴν γῦπα .... Die Möglichkeit, eine schwer faßbare Glaubenslehre durch den Hinweis auf eine angeblich naturwissenschaftliche Erkenntnis zu stützen, war auch anderen Kirchenschriftstellern willkommen. In seinen mit profaner Wissenschaft angefüllten Predigten zum ‚Sechstagewerk' verwendet Basilius dasselbe Argument wie Origenes (in hex. hom. 8, 6 [PG 29, 180 A/B]). Da er einige naturkundliche Angaben über den G. bietet, die bei Origenes aO. nicht zu finden waren, muß er eine andere Quelle verwendet haben, wahrscheinlich einen ägyptisch-griech. Schriftsteller, möglicherweise Chairemon (s.o. Sp. 456). Symeon Metaphr. s. 22, 1 (PG 32, 1368 B) hat diese Stelle des Basilius ausgeschrieben; benutzt wurde sie auch von Theophyl. Simoc. quaest. nat. 8 (23f Massa Positano). Ambr. hex. 5, 20, 64f (CSEL 32, 1, 188f), der im übrigen von Basilius aO. abhängt, hat die Windbefruchtung der G.weibchen nicht erwähnt. Um die Übereinstimmung mit dem christl. Glaubenssatz zu steigern, bemerkt er, daß das G.weibchen sich nicht geschlechtlich verbinde u. ohne männlichen Samen gebäre (epitomiert von Isid. orig. 12, 7, 12). Zur Benutzung des Basilius durch Ambrosius vgl. M. Klein, Meletemata Ambrosiana, Diss. Königsberg (1927) 45/56, bes. 50f. Werner v. St. Blasien hat die Angaben des Ambrosius wörtlich übernommen (deflor. patr. 2, 15 [PL 157, 1148 B/C]). Im 7. Jh. weist Georg. Pisid. hex. v. 1136/53 (PG 92, 1521f) auf das windbefruchtete G.weibchen als eine sichtbare Parallele für die ‚Überschattung' Marias durch den Hl. Geist hin. Die G. seien aber nur ein unvollkommenes Zeichen, denn sie blieben nicht wie Maria nach der Geburt jungfräulich (ebd. 1144; C. Ponce de Leon teilt in seiner Ausgabe des Epiphanius v. Salamis, Physiologus [Romae 1587] 24 sechs Verse mit, die aus unveröffentlichten Iamben des Cyrill. v. Alexandrien περὶ ζώων ἰδιότητος καὶ φύσεως ad Sergium stammen sollen; tatsächlich sind es die Verse 1136/41 des Georgios Pisides; nicht erkannt von J. B. Friedreich, Die Symbolik u. Mythologie der Natur [1859] 548). Noch Arsenios, Erzbischof von Monembasia (gest. 1535), hat in seinem Widmungsbrief an Kaiser Karl V. aus dem J. 1533 (vor den Iamben des Manuel Philes) dieses zoologisch-theologische Argument verwendet (hrsg. von F. S. Lehrs - F. Dübner, Poetae bucolici et didactici [Paris 1851] fasc. 3, 2); für Schriftsteller des MA vgl. Zirkle 109/11. – Ohne die G. ausdrücklich zu erwähnen, stellt Lact. inst. 4, 12, 2 (CSEL 19, 309f) als allgemein bekannt fest, daß gewisse Tiere durch den Wind befruchtet würden. Auch für ihn ist das ein Beweis für die Möglichkeit der Empfängnis Marias durch den Geist Gottes. – Allein steht Tert. adv. Val. 10, 1, der ironisch gegen die Valentinianer, die eine Parthenogenese der Sophia annahmen, bemerkt: ‚Du wunderst dich darüber, daß die Sophia aus sich selbst, ohne Ehe, empfängt u. eine Frau hervorbringt? Doch auch der Henne ist durch das Schicksal bestimmt, aus sich selbst zu gebären (vgl. Zirkle 111f); doch auch die G. sollen nur weiblich sein u. dennoch Mütter ohne das Zutun eines Männchens' (zur Vorstellung der Valentinianer von der Sophia u. ihrer ohne den Gatten hervorgebrachten Frucht vgl. K. Müller, Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis IV: NachrGöttingen [1920] 230f).

b. Geieraugurium Roms. Die Deutung des Gründungsauguriums Roms durch Vettius (s.o. Sp. 448f) beunruhigte die Römer, je näher das Ende der vorhergesagten 1200 Jahre der

Dauer Roms rückte. Im J. 248 begingen die Römer die Tausend-Jahr-Feier Roms (Ausgangspunkt der Berechnung war das Jahr 753: die varronische Ära; andere, wie Fabius Pictor oder Dionysios v. Halikarnassos, rechneten mit dem Gründungsjahr 747; vgl. Reinach 304). Das 12. Jh. der Stadt begann also in der Mitte des 4. Jh. nC. Die Einfälle der Barbaren, besonders zu Anfang des 5. Jh., erschütterten die Römer so sehr, daß sie das Ende Roms nahe glaubten. Sie achteten ängstlich auf Prodigien. In dieser Lage (402) berechneten sie, wie Claud. c. 26, 265f sagt, die Jahre der Stadt: interceptoque volatu vulturis incidunt properatis saecula metis (vgl. H. Schroff, Claudians Gedicht vom Gotenkrieg = Klass.-Philol. Studien 8 [1927] 47f). Auch der überzeugte Heide Rutilius Namatianus dürfte an den Untergang Roms aufgrund des G.auguriums gedacht haben, wenn er tröstend zur alten Roma spricht (1, 134/6): ‚Du allein fürchte dich nicht vor dem Faden des Schicksals, wiewohl du 1169 Jahr alt bist'. Prudentius spielt gleichfalls auf das G.augurium an: Nicht das Christentum ist jung, sondern Rom, wenn man an seine Gründung denkt (omen vulturum); einmal wird die Stadt nicht mehr sein (perist. 10, 611/5. 620; vgl. Prud. c. Symm. 2, 397f). Während des 5. Jh. brandschatzten die Barbaren die Stadt Rom. Sidon. Apoll. c. 7, 55f Loyen sieht iJ. 456 den endgültigen Untergang des Reiches gekommen: quid, rogo, bis seno mihi vulture Tuscus aruspex (d.h. wohl Vettius) / portendit? u. ebd. 357f: iam prope fata tui bis senas vulturis alas / complebant (scis namque tuos, scis, Roma, labores); / Aetium Placidus mactavit semivir amens. Der Tod des Aëtius iJ. 454 bedeutete für Sidonius also das Ende Roms. Tatsächlich haben auch andere, zB. Marcellin. chron. ad ann. 454 (MG AA 11, 86), dieses Ereignis für so einschneidend gehalten (vgl. Reinach 305f). So scheint der Gang der röm. Geschichte eigentümlich die Deutung des G.auguriums zu bestätigen, die der Etrusker Vettius gegeben hatte. – Noch Michael Psellos (1075) erwähnt das G.augurium des Romulus u. stellt es abwertend dem wunderbaren Urteil gegenüber, das die Gottesmutter in einem Rechtsstreit in der Blachernenkirche zu Kpel gegeben hatte (Catalogue des manuscrits alchimiques Grecs 6 [Bruxelles 1928] 202, 23f. 26f).

c. Geier im heidnischen Kult. Christliche Schriftsteller, die den Tierkult der Ägypter bekämpften, haben damit zugleich auch die religiöse Verehrung des G. abgelehnt (vgl. Hopfner 4f). Ausdrücklich erwähnt Aristid. apol. 12, 7 in diesem Zusammenhang den G. neben dem Adler, der aber für die Ägypter keine Bedeutung hatte (J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten [1907] 19; zur syrischen Überlieferung vgl. Dölger, Ichth. 2, 82_2. 145f). – Arnob. nat. 7, 16 fragt die Heiden spöttisch, weshalb sie den G., den Adler u. andere derartige Vögel nicht den Göttern zum Opfer darbrächten, da sie ihnen doch andere Vögel opferten. – Prud. c. Symm. 2, 59f wendet sich gegen die Verehrung der Göttin Victoria, die er wegen ihrer mächtigen Schwingen mit einem G. gleichsetzt: frustra / fertur avis mulier magnusque eadem dea vultur (eine Erinnerung an die ägyptischen G.-göttinnen liegt kaum vor; vgl. F. Arevalo zSt.: PL 60, 186f). – Basil. Seleuc. v. Thecl. 1 (PG 85, 557B) spricht ironisch-sarkastisch von einer Vogelerscheinung der Athene auf den Höhen von Seleukeia, wobei er auf die o. Sp. 445 besprochenen Verse der Ilias 7, 58/60 hinweist (vgl. L. Radermacher, Hippolytos u. Thekla = SbWien 182, 3 [1916] 65f).

d. Geier des Tityos u. Prometheus. Dem tiefen Eindruck, den die Beschreibung der Bestrafung des Tityos in der Unterwelt ausgeübt hat (s.o. Sp. 445f), konnten sich auch einzelne Christen nicht entziehen. PsIust. coh. Graec. 28 (2, 94 Otto) erwähnt Sisyphos u. Tantalos nur beiläufig, während er bei Tityos die entsprechenden Verse der Odyssee (11, 576/8) zitiert. Er benutzt sie, um zu zeigen, daß auch Homer an ein körperliches Weiterleben nach dem Tode geglaubt hat. Lact. inst. 7, 21, 5 (CSEL 19, 651f) erläutert mit dem Hinweis auf den G. des Tityos das Wesen des göttlichen Feuers am jenseitigen Vergeltungsort: das Feuer verbrennt die Verdammten, stellt sie aber zugleich wieder her u. schafft sich so eine ewige Nahrung. Ähnlich deutet Pacian. paraen. 11 (PL 13, 1088D) die ewige Jenseitsstrafe, wobei er freilich das antike Beispiel abwertet: ‚niemand soll an die Leber des Tityos u. den G. der Dichter glauben'. Ambr. bon. mort. 8, 33 (CSEL 32, 1, 732) spielt deutlich auf die berühmte Nachdichtung der Odysseestelle durch Vergil Aen. 6, 595/600 an (vgl. ferner Paul. Nol. c. 31, 479 [CSEL 30, 324]), während Boeth. cons. 3 c. 12, 38f jenen antiken Dichtern folgt, nach denen der Gesang des Orpheus die Strafen der Büßer in der Unterwelt unterbrochen habe

(vgl. P. Courcelle, Les pères de l'église devant les enfers Virgiliens: ArchHistDoctrLittMA 30 [1955] 5/70, bes. 26/31). – Die seltener zu belegende antike Überlieferung, nach der Prometheus von einem G. u. nicht von einem Adler gepeinigt wurde, liest man bei Fulg. myth. 2, 6 (45f Helm). Aus antiken Schriftstellern ist ihm auch die moralisierende Ausdeutung geläufig (s.o. Sp. 446): der G. bedeute die Welt, da auch diese sich in einer gewissen schnellen Bewegung befinde u. sich an ewig entstehenden u. vergehenden Leichen weide. Diese merkwürdige Deutung will er anderen nicht näher bezeichneten Erklärern verdanken.

e. Persische Art der Bestattung. Als einzelne Perser zum Christentum übertraten, mußten sie damit zugleich die von Zarathustra religiös motivierte Form der Bestattung aufgeben (s.o. Sp. 431f). Sie wollten lieber das Martyrium erdulden, als ihre Toten den G. vorwerfen (Theodrt. graec. affect. 9, 33 [SC 57, 346]). Einzelne Passionen aus Persien u. erfundene Märtyrerakten, die wohl von Passionen persischer Märtyrer beeinflußt sind, berichten, daß die Überreste der Märtyrer den G. zum Fraß vorgeworfen wurden. Soldaten des Großkönigs hätten die gemarterten Leiber bewacht, damit sie nicht von den Christen gestohlen würden (vgl. zB. Pass. Ia: PO 2, 4 [1905] 460; zitiert von J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 2 [Paris 1938] 83_2; vgl. ebd. 100; Martyr. Jacobi notarii 14f, übers. von O. Braun: BKV 22 [1915] 176f; Pass. Carpi et soc. 9, hrsg. von H. Delehaye: AnalBoll 58 [1940] 165; Pass. Paphnutii 20, hrsg. von H. Delehaye: AnalBoll 40 [1922] 339; Pass. Georg.: F. Cumont, La plus ancienne légende de s. Georges: RevHistRel 114 [1936] 29f).

IV. Bewertung des Geiers. Der durch den Evangelisten oder die früheste Tradition geänderte Wortlaut des Jesuswortes: ‚Wo ein Aas ist, da sammeln sich die G.' (s.o. Sp. 458) war der Beurteilung des G. bei einigen Christen nicht günstig (vgl. zB. Orig. in Mt. 24, 28 comm. [GCS 41, 197]). Dagegen hat Ps-Eustath. Ant. hex.: PG 18, 732C die antike, wohl auf Herodoros bei Plut. quaest. Rom. 93 (286B/C) zurückreichende positive Beurteilung des G. übernommen: der G. zerstört keine Sämereien, mißhandelt nichts Lebendes u. berührt aus Gründen der Verwandtschaft keinen toten Vogel. Mit der Grausamkeit des Menschen vergleicht Cassiod. var. 2, 19, 2f (MG AA 12, 57) die pietas der G. Weiter sagt er, der G. komme den kleinen Vögeln, die vom Habicht verfolgt werden, zu Hilfe. Der G. töte auch keine Lebewesen, obwohl er sich von ihnen nähren könnte. – Wenn einige Schriftsteller den G. der Taube gegenüberstellen oder diese vor dem G. fliehen lassen, so werden sie wohl mit dem Worte γύψ bzw. vultur keine ganz deutliche Vorstellung verbunden oder ihn mit dem Adler verwechselt haben (zB. Aster. Soph. in Ps. 12 hom. 23, 2 [175 Richard]; Drac. satisf. 77f [MG AA 14, 118]; Parmenianus bei Opt. Milev. 2, 18 [CSEL 26, 53]; zur Feindschaft zwischen Adler u. Taube vgl. Thompson 11).

V. Allegorische Auslegung, Bildersprache. G. kann je nach dem biblischen Text, der ausgelegt wird, verschieden gedeutet werden, ja derselbe biblische Text erlaubt manchmal einander entgegengesetzte Erklärungen. Bei der Erörterung der atl. Speisegesetze deutet Novat. cib. Iud. 3, 21 (CCL 4, 96) den G. als Sinnbild derjenigen, die aus dem Tode anderer Beute machen wollen (entspricht Rab. Maur. univ. 8, 6 [PL 111, 244C]; alleg. in S. Script.: PL 112, 1083D: G. bedeute Räuber). Orig. in Lev. hom. 7, 7 (GCS 29, 392, 20) nennt im gleichen Zusammenhang die Erbschleicher G. u. Adler (vgl. Opelt $91f_8$). Der G. kann aber auch Christus bezeichnen, wie Aug. in Job 5 (CSEL 28, 2, 516) zeigt. Zum Vers ‚Die Jungen des G. fliegen sehr hoch' bemerkt er folgendes: ‚Der G. wird treffend als der Herr aufgefaßt, weil er aus der Höhe der Prophetie unsere Sterblichkeit erblickt hat, an der er sich herabsteigend weidete u. uns in seinen Leib verwandelte' (Rab. Maur. univ. 8, 6 [PL 111, 244B] scheint diese Stelle gekannt zu haben; vgl. auch alleg. in S. Script.: PL 112, 1083D). ‚'Hochfliegend' heißen sie, weil sie im Himmel ihre Heimat haben, so daß sie von der Mühe befreit sind, in der der Mensch geboren wird ...' Die ‚Jungen des G.' könnten aber auch negativ aufgefaßt werden als ‚Mächte der Luft, die sich an den Todesfällen, d.h. den Sünden, weiden' (ähnlich wiederholt Aug. in Job 15 [541, 6f]). Der Gedanke an die Prahlerei der pflichtvergessenen Engel klingt im folgenden an. Nach Cyrill. Alex. ador. 14 (PG 68, 929A. C/D) bedeutet der G., der den hohen Flug liebt u. das Niedere verachtet, den Prahler. Bei Olymp. Job 39, 27/30 (PG 93, 417C) wird der unreine, gefräßige, zur Tugend träge Mensch mit dem G. verglichen. Der Hieronymusschüler Philippus in Job 28 (PL 26, 739A/B) meint, daß der G.

hier das Volk der Heiden versinnbildliche u. die Feinde der Kirche. – Der Physiologus 19 (72f Sbordone) setzt den G.stein mit dem Eckstein, d.h. Christus, gleich. Wie jener G.stein noch einen anderen Stein in sich berge, so trage Jesus, von der Jungfrau geboren, die Göttlichkeit in sich. – G. im Sinne von Teufel begegnet bei Aug. in Job 28 (CSEL 28, 2, 567) u. bei Philipp. in Job 28 (PL 26, 738D). Auch im deutschen Sprichwort wird G. oft euphemistisch für Teufel gebraucht (vgl. K. F. W. Wander, Deutsches Sprichwörter-Lex. 1 [1867] 1443f); zum Adler als Symbol des Teufels vgl. L. Wehrhahn-Stauch, Art. Adler: Lex. christl. Ikon. 1 (1968) 73f. – Vom G. als Grab sprechen Hist. mon. in Aeg. 8, 36f (61 Festugière; s.o. Sp. 458f) u. Cassiod. var. 2, 19, 3 (MG AA 12, 57); dies erinnert an die Metapher des Gorgias (s.o. Sp. 452).

VI. Ausblick. Die Kenntnis, die das MA vom G. gehabt hat, verdankt es weitgehend den Kirchenschriftstellern der ersten sechs Jahrhunderte. Zu erwähnen sind Rabanus Maurus univ. 8, 6 (PL 111, 244A/B), der das Kapitel über den G. bei Isid. orig. 12, 7, 12 wörtlich ausgeschrieben hat. Neben Hildegard v. Bingen phys. 6, 7 (PL 197, 1290/2) u. PsHugo v. St. Victor best. 1, 38: de vulture et eius natura Christo applicata (PL 177, 39f), der aus einer falsch gedeuteten Stelle Isidors orig. 12, 7, 13 entnimmt, daß der G. auch gradipes genannt wurde (vgl. ThesLL 2, 2162, 81f), verdient Albertus Magnus wegen seiner zoologischen Angaben beachtet zu werden (animal., hrsg. von H. Stadler = Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA 15. 16 [1916/20] 1652 Reg. s.v. vultur). – Der G. ist in Handschriften des Physiologus bildlich dargestellt worden (vgl. J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griech. Physiologus, des Kosmas Indikopleustes u. Oktateuch [1899 bzw. 1969] 27). Für die Verkündigung der Jungfrauengeburt im Bild hat Franz von Retz (um 1337/1421) den G. in seine Beispiele für wunderbare Geburten aus der Natur aufgenommen (vgl. J. v. Schlosser: Jb. d. kunsthistor. Sammlungen d. Kaiserhauses 23,5 [1903] 304 nr. 2). – In der Neuzeit haben vor allem Ulisse Aldrovandi, Ornithologiae libri XII = Opera omnia 1 (Bononiae 1599) 235/77 (244/7 kritisch zur Jungfrauengeburt) u. Conrad Gesner (1516/65) die zoologie- u. kulturgeschichtlichen Kenntnisse der früheren Jahrhunderte über den G. gesammelt (Historiae animalium lib. III de avium natura [Frankofurti 1604] 780/93).

A. A. Barb, Birds and medical magic. 1 The eagle-stone. 2 The vulture epistle: JournWarbInst 13 (1950) 316/22. – H. Baumann, Die G.mutter u. Verwandtes: Festschr. P. Schebesta = Studia Inst. Anthr. 18 (Wien 1963) 317/47. – J. M. Boraston, The birds of Homer: Journ. HellStud 31 (1911) 216/50. – F. Cumont, Le sage Bothros ou le phylarque Arétas?: Rev. Philol NS 50 (1926) 13/33. – E. Ebeling, Art. G.: ReallexAssyr 3 (1957/71) 193f. – J. Feliks, The animal world of the bible, transl. by P. Irsai (Tel-Aviv 1962) 68/71. – W. Fischer, Die G. = Neue Brehm-Bücherei 311 (1963). – J. Heurgon, Voltur: RevÉtLat 14 (1936) 109/18. – E. Hoffmann-Krayer, Art. G.: Bächtold-St. 3, 456/63. – L. Hopf, Tierorakel u. Orakeltiere in alter u. neuer Zeit (1888) 98f. – Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter nach den griech.-röm. Berichten u. den wichtigeren Denkmälern = DenkschrWien 57, 2 (1913) 104/7. – J. Hubaux - M. Leroy, Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine = Bibl. Fac. Philos. Lettr. Univ. Liège 82 (Liège–Paris 1939) Reg. s. v. Vautour. – J. Hunger, Babylonische Tieromina nebst griech.-röm. Parallelen = MittVAsGes 14, 3 (1909). – O. Keller, Art. G.: PW 7, 1 (1910) 931/5; Die antike Tierwelt 1/2 (1909/13 bzw. 1963) Reg. s. v. G. – G. Levi Della Vida, L'origine orientale de la lettre sur le vautour: RevPhilol NS 50 (1926) 244/6. – E. Mensching, Art. G.: KlPauly 2 (1967) 716f. – I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachliche Erscheinungen (1965) Reg. s. v. vultur, -ius. – J. R. T. Pollard, The Lammergeyer. Comparative descriptions in Aristotle and Pliny: GreeceRome 16 (1947) 23/8. – S. Reinach, Une prédiction accomplie: RevHistRel (1906) 1/9 = Cultes, mythes et religions 3² (Paris 1913) 302/10. – G. Roeder, Die ägyptische Religion in Texten u. Bildern 1/4 (Zürich 1959/61). – W. H. Roscher, Das von der ‚Kynanthropie' handelnde Fragment des Marcellus v. Side = AbhLeipzig 17 (1897) Reg. s. v. G. – G. Rühlmann, Der G. auf dem Schlachtfeld. Bemerkungen zu einem altorientalischen Machtsymbol: WissZsUnivHalleWittenb 14 (1965) 455/63 Taf. 1/6. – F. Sbordone, Hori Apollinis Hieroglyphica (Napoli 1940). – P. Schwarz, Menschen u. Tiere im Aberglauben der Griechen u. Römer, Progr. Realgymn. Celle (1888) 29. – H.-R. Schwyzer, Chairemon = Klass.-Philol. Studien 4 (1932). – D'A. W. Thompson, A glossary of Greek birds² (London 1936 bzw. Hildesheim 1966). – C. O. Thulin, Die etruskische Disciplin 3: Die Ritualbücher = Göteborgs Högskol. Årsskrift 15 (1909 bzw. Darmstadt 1968). – C. Zirkle, Animals impregnated by the wind: Isis 25 (1936) 95/130, bes. 104/11.

W. Speyer.

Geißelung.

A. Terminologie u. Instrumente. Für den Begriff G. begegnen in den Quellen verschiedene Ausdrücke. Viele dieser Ausdrücke haben eine weitere Bedeutung als G. Daher kann vom verwendeten Ausdruck nicht immer eindeutig auf die Bedeutung im einzelnen geschlossen werden. Am genauesten entspricht das Wort flagellatio (flagello, flagellis caedere) dem Begriff G. Zur Etymologie des Wortes flagellum vgl. Varro rust. 1, 31, 3. Die griech. Entsprechungen sind μαστίγωσις, μαστιγόω oder μαστίζω (μάστιξ vor allem für Geißel, Plural zuweilen die ‚Geißelhiebe', vgl. Schneider 524; zu den μαστιγοφόροι in PTebt 121, 58 u. 179 vgl. Turner 86). Lateinische Lehnwörter sind φραγέλλω oder φραγελλόω (Mt. 27, 26; Mc. 15, 15; vgl. auch φλαγέλλας μαστιγωθῆναι in POxy 2339, 10f; 1. Jh.). Unklarer ist die Bedeutung von verberatio (oder verberare). Das Wort bedeutet allgemein das Schlagen oder Schläge. In diesem Sinne wird es auch für das Schlagen mit Geißeln verwendet. Charisius gibt verbera mit μάστιγες wieder (GrLat 34, 9. 550, 16; vgl. Schol. Ter. Bemb. Ad.: 781 Mountford: mastigia latine verbero). Die Vieldeutigkeit des Wortes wird jedoch durch Synon. Cic. p. 449, 4f Barwick unterstrichen: verbera, poenae, ignes, eculei, fidiculae, tormenta, ungulae, quaestiones. Den verbera werden hier alle Arten von Folterung als Synonyma zur Seite gestellt. Ähnliche Synonyma werden ebd. 434, 19 u. 435, 7 angeführt, wenn auch die Wörter mit der Grundbedeutung ‚schlagen' mehr auf die G. hindeuten; vgl. auch Sen. contr. 10, 5, 6 u. Sen. ad Marc. 20, 3. Die gleichbedeutende Verwendung von flagello verbero = μαστιγῶ findet sich in CorpGlossLat 2, 365. Zahlreiche Nachweise für flagellum = μάστιξ ebd. 6, 454. Ebd. 4, 343 wird flagellat mit verberat virgis wiedergegeben. Die Verbindung virgis verberare oder caedere kommt häufig vor (vgl. Cic. Verr. 5, 142; Liv. 2, 5, 8; 22, 57, 3; 26, 13, 15; 28, 29, 11 u. a.; Suet. Nero 49, 2; Clod. Alb. 11, 7 [Script. hist. Aug. 178 Hohl]; Gell. 10, 3, 11). Wegen der grundsätzlichen Differenzierung zwischen Prügelstrafe u. G. (Macer: Dig. 48, 19, 10 pr.) weist die Gegenüberstellung fuste percussus vel etiam verberatus oder verberatus fustibusve caesus bei Gaius inst. 3, 220. 225 darauf hin, daß verberare hier im Sinne der G. verwendet wird. Eindeutig ist flagellis verberatum etwa bei Lact. inst. 4, 18, 7. Allgemein kann ein Hinweis auf das beim Schlagen verwendete Instrument Aufschluß darüber geben, ob es sich im betreffenden Falle um eine G. oder ein sonstiges Schlagen handelt. Unter G. soll hier nur das Schlagen mit jenen Instrumenten verstanden werden, die, zum Unterschied vom steifen Stock (fustis; vgl. M. Leumann, Zur Bedeutungsgeschichte von fustis: Hermes 55 [1920] 107/11), biegsam sind, also Peitschen, Ketten (von catenis verberatum spricht Suet. Cal. 27, 4), Stricke, Ruten u. ä. Plaut. asin. 573 spricht von den geschmeidigen Ulmenruten. Abbildungen der in Betracht kommenden Instrumente bei Gougaud-Leclercq 1640f; Fougères 1153/5; G. Kittel, Die Religionsgeschichte u. das Urchristentum (1931 bzw. 1959) 35 Abb. 25. Eine genaue Beschreibung der verschiedenen Geißelarten gibt Schneider 524 zu μάστιξ mit Hinweisen auf die Synagogengeißel (‚aus einem Kalbslederriemen, der vierfach geteilt war u. durch den zwei kleinere Riemen zum festeren Halt geflochten waren') samt ihren ägyptischen u. asiatischen Vorbildern u. auf das ‚horribile flagellum' der Römer (Hor. sat. 1, 3, 119; vgl. auch Mart. 2, 17, 2: Cruenta pendent qua flagella tortorum), ‚eine Ledergeißel mit eingeflochtenen Knochen u. Metallstücken'. Marquardt, Privatleben 1, 182_6 bemerkt, daß die Stacheln, mit denen die flagella versehen waren, die bei Plautus most. 56; pseud. 1240; Men. 951 (u. bei anderen) genannten stimuli sind. An stachelbesetzte Geißeln ist auch wohl bei Aristoph. ran. 619 zu denken (dazu Turner 82f mit Lit.). Später werden Bleistücke verwendet. In

diesem Sinne Cod. Theod. 2, 14, 1: adfecti plumbo; 11, 7, 3: plumbatarumque verbera; 12, 1, 80 u.a. Dazu Fuhrmann 1590 mit Literatur. Für flagellum werden auch die Bezeichnungen flagrum (Gell. 10, 3, 17; mehrere Nachweise im CorpGlossLat 6, 455) oder lorum (Gell. 1, 26, 5; dazu Ulp.: Dig. 47, 10, 15, 39: loris rumperit; Cassiod. in Ps. 37, 18: Flagella enim hic non verberationes loreas dicit, sed dolorum asperrimas passiones) verwendet. Gell. 10, 3, 5 erwähnt, daß ein junger Mann als römischer Legat in Asia mit den Hanfschnüren, mit denen seine Sänfte befestigt war, einen Kuhhirten wegen eines vorlauten Witzes zu Tode peitschen ließ (struppis, quibus lectica deligata erat, usque adeo verberari iussit, dum animam efflavit). Joh. 2, 15 berichtet, daß Christus aus Stricken (ἐκ σχοινίων) eine Geißel (φραγέλλιον) herstellte, um die Händler aus dem Tempel zu treiben.

B. Nichtchristlich. Die G. war, soweit die Überlieferung reicht, bei allen Völkern der Antike im Gebrauch. Sie wurde als Mittel der Folterung u. der Züchtigung, als selbständige Strafe, als Begleitstrafe u. noch zu anderen Zwecken, auch zu kultischen, verwendet. Die G. Freier oder Angehöriger höherer Stände wurde verschiedentlich verboten, in Rom durch die leges Valeriae u. Porciae (Cic. Rab. perd. 12; Liv. 10, 9, 4; dazu Kunkel 28_{88}; Val. Max. 4, 1, 1; Ulp.: Dig. 48, 6, 7; Paul. sent. 5, 26, 1; vgl. auch die Interpretation zu Paul. sent. 5, 28, 2 in der Lex Rom. Visig. 438 Hänel; zu den Verhältnissen in Griechenland Turasiewicz 58/69; dazu G. Thür: Iura 17 [1966] 270). Diese Verbote konnten aber nicht verhindern, daß es dennoch zu G. Freier kam. In Act. 16, 22 (dazu W. C. van Unnik: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Erg. Bd. 1 [1964] 366) hatten Paulus u. Silas offenbar gar keine Gelegenheit, sich auf ihr römisches Bürgerrecht zu berufen, um der G. zu entgehen. Erst nachträglich hält Paulus dem Magistrat vor, daß sie öffentlich als Unverurteilte gegeißelt worden waren. In Act. 22, 25 hilft dem Paulus die Frage, ob es erlaubt sei, einen unverurteilten röm. Bürger zu geißeln.

I. Folter. Die Zufügung körperlicher Qualen zur Erreichung bestimmter Zwecke ist eine Erscheinung, die den Weg der Menschheit bis in die Gegenwart begleitet (vgl. Thür). Unter den möglichen Foltermitteln spielt die Geißel eine erhebliche Rolle (s. Vergote, Folterwerkzeuge 124 u.ö.). Die Folter wurde im regulären Strafverfahren zur Erzwingung von Geständnissen, bei den Christenverfolgungen vor allem zur Erzwingung einer Sinnesänderung oder als Mittel der Erpressung außerhalb des Strafverfahrens angewandt.

a. Strafprozeß. Bei der Folterung als Mittel prozessualer Wahrheitsfindung ist die G. nur eine der vielen Folterarten. Sie ist sicher öfter angewandt worden, als sich aus den Berichten entnehmen läßt. Beispielsweise berichtet Liv. 40, 55, 5, daß dem Xychus, der zur Ermordung des Demetrius beigetragen hatte, bei der Untersuchung vor Philipp von Makedonien die G. angedroht wurde. Die Grausamkeit dieser Folterart wird bei Curt. 6, 11, 16 besonders deutlich, wenn er berichtet, daß die Geißelhiebe schließlich die ‚nackten Knochen' erreichten. Weitere Belege Cic. Phil. 11, 5; Val. Max. 3, 3 ext. 5; Sen. contr. 2, 7, 4; 9, 6, 4; Quint. inst. 6, 1, 30 (bezieht sich wohl auf die Folgen der G.); Quint. decl. 338 p. 337f; Tac. ann. 15, 57, 3; Amm. Marc. 29, 1, 23. 40. Aufschlußreich ist auch die Bemerkung bei Sen. Phaedr. 884f: verberum vis extrahat secreta mentis. Arcadius u. Honorius bestimmen iJ. 409 (Cod. Theod. 9, 37, 4 = Cod. Iust. 9, 42, 3, 3), daß die abolitio eines anhängigen Strafverfahrens (Einstellung auf Antrag des Klägers) auch mit Zustimmung beider Parteien nicht mehr zulässig ist, wenn Freie (ingenui) als Zeugen gefoltert u. durch Geißelhiebe verletzt worden sind. Zahlreich sind die Belege für G. von Christen im Zuge der Christenverfolgung. Obwohl diese G. auch in einer Strafuntersuchung vollzogen werden, so dienen sie doch, wie auch die anderen Folterarten, in aller Regel nicht der Wahrheitsfindung, sondern dem Versuch, die angeklagten Christen von ihrem Glauben abzubringen u. zum Götteropfer zu veranlassen. Vgl. J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1172f. So etwa beim Martyrium des hl. Aelianus, des Andochius mit Gefährten sowie des Benignus (AnalBoll 79 [1961] 436/8. 463/6); vgl. weiter auch die Akten Justins u. seiner Gefährten 5, 1. 8 (50. 52 Musurillo), des Maximus 1, 9; 2, 1 (Knopf-Krüger-Ruhb. 61), des Claudius, des Asterius u. Gefährten 2, 5; 3, 2; 4, 3 (hier trat der Tod der Märtyrerin Domnina bei der ersten G. ein); 5, 6 (auch hier führte die zur Abschreckung erst angedrohte, dann durchgeführte G. der Theonilla zu ihrem Tode; alles Knopf etc. 108f). Anders erscheint die Situation in dem von Hieron. ep. 22, 30 geschilderten Traum, in dem die G. offensichtlich zum Zwecke der Wahrheits-

findung angewandt wurde. Der Traum läßt immerhin auf die tatsächlichen Verhältnisse gewisse Rückschlüsse zu. Es ist oft schwer zu unterscheiden, wie weit die G. noch den Zweck hat, den Abfall vom Christentum zu bewirken, oder schon in den Vollzug der Todesstrafe übergeht. – Häufig ist die G. von Sklaven im Zuge des Untersuchungsverfahrens bezeugt. Sie kam einmal bei der Einvernahme von Sklaven als Zeugen unter *Folter vor (so Val. Max. 6, 8, 1: ein Loblied auf einen treuen Sklaven; Ulp.: Dig. 47, 10, 17, 2 u. sicher bei den zahlreichen ebd. 48, 18 [De quaestionibus] behandelten u. vielen anderen Fällen, in denen nur allgemein von Folter die Rede ist; ähnlich war die Lage im attischen Recht, dazu Turasiewicz 19/58), zum anderen bei der Einvernahme beschuldigter Sklaven (POxy 903, 9; Taubenschlag, Züchtigung 739 behandelt die Stelle nur im Zusammenhang mit der Folter allgemein, ohne auf die G. einzugehen).

b. Mittel rechtswidriger Erpressung. In vielfältiger Hinsicht ist die G. für sich allein oder im Zusammenhang mit anderen Folterarten auch außerhalb des rechtmäßigen Strafverfahrens rechtswidrig dazu benützt worden, erwünschte Mitteilungen oder Handlungen zu erpressen. So versuchten die Soldaten bei der Plünderung Cremonas die Eigentümer durch G. u. Folter zur Preisgabe vergrabener Wertgegenstände zu zwingen (Tac. ann. 3, 33, 2). Der Tyrann Hieronymus ließ Theodotus auch geißeln, um ihn zur Bekanntgabe der Mitwisser der Verschwörung zu bewegen (Val. Max. 3, 3 ext. 5; vgl. dazu auch Quint. decl. 272 p. 114/6). In PAmh 77, 24 (2. Jh.) beklagt sich ein gewisser Pabous darüber, daß man ihn durch G. zur Herausgabe einer für einen Zollbeamten belastenden Liste veranlassen wollte. Ulp.: Dig. 29, 2, 6, 7 erwähnt die Meinung des Celsus, daß der aus Furcht vor G. erfolgte Antritt einer Erbschaft unwirksam sei.

II. Strafe. Als Strafmittel kommt die G. in vielfältiger Anwendung vor. Hier ist zu unterscheiden, ob es sich um coercitive Maßnahmen, um eine selbständige rechtliche Strafform, um private Züchtigungen (Privatstrafe) oder schließlich um eine Nebenstrafe in Form der Verschärfung einer Hauptstrafe handelt. Von den Formen der G., die sich im Rahmen der rechtlichen Ordnung abspielen, sind die Willkürakte von Tyrannen zu unterscheiden.

a. Coercitio. Vgl. dazu H. Last, Art. Coercitio: o. Bd. 3, 235/43. Zu seinen Ausführungen ist hinzuzufügen, daß die G. sicher eines der wichtigsten Mittel der coercitio war. Turner 86 nimmt für die Deutung des PCairZen 2 nr. 59202 (254 vC.) einen der coercitio entsprechenden Vorgang an. Das kommt auch bei Cic. leg. 3, 6 zum Ausdruck: magistratus nec oboedientem et noxium civem multa vinculis verberibusve coherceto, ni par maiorve potestas populusve prohibessit, ad quos provocatio esto. Zur Bedeutung dieser Stelle u. zur Funktion der provocatio im Zusammenhang mit der coercitio vgl. Kunkel 32f. Zu der bei Last aO. angegebenen Literatur jetzt auch M. de Dominicis: Noviss. Dig. Ital. 3 (Torino 1959) 417/26. Über die G. sagt er so gut wie nichts. Er erwähnt nur aO. 424 die ‚mezzi di coercizione corporale' u. führt unter diesen die verberatio (wohl G.) an erster Stelle an. Zu bemerken ist auch noch, daß H. Last die Maßnahmen bei der *Christenverfolgung (o. Bd. 2, 1221/5) sicher sehr richtig mit der coercitio in Zusammenhang bringt. Es bleibt jedoch zu fragen, wie weit die Freiheiten des Verfahrens nicht damit zu erklären sind, daß es sich um eine cognitio extra ordinem handelt. Die Maßnahmen, die zunächst ergriffen wurden, um die Christen zum Gehorsam gegenüber dem Staat zu bewegen, haben vorwiegend coercitiven Charakter. Die sententia, die in zahlreichen Fällen überliefert ist, kann jedoch nur als Urteil in einem Strafverfahren aufgefaßt werden. So beim Martyrium des hl. Aelianus 6, 5: Tum ... iudex ... decrevit in eum edictum hoc et dixit: ‚Aelianum audacem qui confirmatus est in consilio suo malo et didicit contemnere deos immortales et iusso regum non oboedivit et dupliciter excitavit furorem nostrum propter hoc, iubeo eum igni tradi' (AnalBoll 79 [1961] 441). Ganz ähnlich ist das Urteil in den Acta martyrum Scillitanorum (88 Musurillo; vgl. auch Vergote, Modes 161f). Diese Urteile finden in der Freiheit der magistratischen cognitio einerseits u. in der seit dem Reskript Traians an Plinius herrschenden Rechtslage (Plin. ep. 10, 97, 1) andererseits ihre volle Deckung. Vgl. dazu Ulp.: Dig. 48, 19, 13: Hodie licet ei, qui extra ordinem de crimine cognoscit, quam vult sententiam ferre, vel graviorem vel leviorem, ita tamen ut in utroque modo rationem non excedat. Zum Verhältnis der coercitio zur cognitio extra ordinem jetzt eingehend R. Freudenberger, Das Verhalten der röm. Behörden gegen Christen im 2. Jh. (1967), vor allem 12/4 mit weiterer

Literatur u. Index s.v. coercitio, cognitio. Teilweise überholt sind die Ausführungen von H. Babel, Der Briefwechsel zwischen Plinius u. Trajan über die Christen in strafrechtl. Sicht, Diss. Erlangen (1962) 51/7. – Im übrigen ist aus den Berichten der Quellen oft schwer zu erkennen, ob es sich im konkreten Fall um coercitive oder um strafgerichtliche Maßnahmen handelt. Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang POxy 2339, 10f (1. Jh.): ‚er befahl, ihn mit der Peitsche zu geißeln', oder PFlor 61, 59f (1. Jh.): ‚Du hättest es verdient, gegeißelt zu werden, weil du eigenmächtig einen ehrenhaften Mann u. die Frauen in Haft genommen hast'. – Wohl als coercitive Maßnahme ist es zu verstehen, wenn Titus dem Denunziantenunwesen dadurch zu begegnen versuchte, daß er falsche Ankläger auf dem Forum geißeln u. sie dann durch die Arena führen ließ. Der anschließende Verkauf oder die Verbannung deuten jedoch schon mehr auf die Verfügungen im Bereiche der kaiserlichen cognitio hin (Suet. Tit. 8, 5). Ulp.: Dig. 1, 15, 5 zitiert ein Reskript der Kaiser Septimius Severus u. Caracalla, mit welchem dem praefectus vigilum das Recht eingeräumt wird, Bewohner von Mietshäusern u. solche, die nachlässig Feuer unterhalten, fustibus vel flagellis caedi iubere. Saturn.: Dig. 48, 19, 16, 2 erwähnt, daß Geißelhiebe, die von einem Magistrat oder vom Vater verabreicht werden, straflos sind, weil sie zum Zwecke der Besserung u. nicht als iniuria zugefügt werden. Die Parallelisierung von Magistrat u. Vater unterstreicht besonders den erzieherischen Zweck der coercitio.

b. Geißelung als selbständige Strafe. Die Frage, wie weit die G. im Rahmen der ordentlichen Strafverfolgung als selbständige Strafe angewandt wurde, ist sehr umstritten. Die Entwicklung ist in den einzelnen Rechtskreisen unterschiedlich verlaufen. Doch lassen die Quellen erkennen, daß sie zu verschiedenen Zeiten wohl in allen Rechtskreisen der Antike auch für Freie zur Anwendung kam. Verbreiteter ist die Anwendung bei Sklaven.

1. Anwendungsbereich der Geißelung bei Freien. Schon in Hammurabis Gesetz wird im § 202 die G. als Strafe für den Fall angedroht, daß jemand ‚einen Höhergestellten auf die Backe schlägt' (dazu C. Stooss, Das babylon. Strafrecht Hammurabis [Bern 1903] 5f. 8. 21). Für das jüd. Recht ist Dtn. 25, 2f zur Grundlage geworden, wo die G. (LXX gibt den Vorgang mit μαστιγώσουσιν wieder, die Vulg. mit verberari) u. die Zahl der Schläge ‚nach dem Maß (der) Missetat' geregelt ist (vgl. auch Dtn. 22, 18; 1 Reg. 12, 11. 14; allgemein dazu Kohler-Wenger 81; Juster 161f mit weiteren Belegen). Nach dieser Ordnung ist auch der Apostel Paulus nach seinem eigenen Zeugnis fünfmal von den Juden bestraft worden (2 Cor. 11, 24). Ähnliches gilt für das ägyptische u. für das griech. Recht (indirekten Aufschluß geben Ex. 5, 14. 16; vgl. weiter Kohler-Wenger 69. 280; für das griech. Recht noch Busolt 282_4. 555_1). Zeugnis von der weiteren Entwicklung geben die Papyri. Als Strafe für Freie ist die G. in den Papyri jedoch nur selten belegt. Taubenschlag, Law 555_1, stellt POxy 2339, 10 in diesen Zusammenhang; ders., Strafrecht 107 auch PFlor 61, 59. Er weist aber darauf hin, daß in anderen Quellen die Möglichkeit der Bestrafung Freier mit G. bezeugt ist. Vgl. auch ders., Züchtigung 739/41. – Im römischen Recht ist die G. seit den Zwölftafeln bezeugt. Für nächtlichen Erntediebstahl werden Unmündige nach der Entscheidung des Prätors gegeißelt oder zum Ersatz des doppelten Schadenswertes verurteilt. Mommsen, StrR 984 sieht den Grund für die Anwendung der G. darin, daß Kinder nicht strafmündig sind u. daher nur der magistratischen coercitio unterliegen. Gegen diese Deutung erheben sich jedoch Bedenken (vgl. M. Kaser, Das röm. Privatrecht 1² [1971] 276; verstärkte Bedenken seit Kunkel 130/41). Daher darf angenommen werden, daß die bezeugte G. der Unmündigen nicht ohne weiteres als bloß coercitive Maßnahme, sondern auch als Strafe gedeutet werden kann. In den Zwölftafeln 8, 14 wird die G. für den auf handhafter Tat ertappten Dieb allgemein vorgesehen, u. zwar ausdrücklich auch für den Freien. Die G. ist hier allerdings mit der addictio (Übergabe in die rechtliche Gewalt) an den Geschädigten verbunden (vgl. dazu auch Gaius inst. 3, 189). Cic. rep. 3, 34 zählt unter den Strafen auch die G. auf (vgl. auch Aug. civ. D. 21, 11 zu den octo genera poenarum, die er bei Cicero findet u. unter denen auch die G. erscheint). Fest. 266 Lindsay erwähnt, daß es viele Gesetze gegeben hat, in denen die poena verberum (Geißelstrafe) gegen Bürger vorgesehen war. Der ältere Cato hat sich, wie aus seiner Rede ‚für den Rücken' (pro scapulis) hervorgeht, dagegen gewandt u. einen Volksbeschluß zum Schutz gegen die G. bewirkt (dazu Mommsen

StrR 47). In Dig. 48, 19, 6, 2 u. ebd. 8 pr. ist aus Ulpians Werk De officio proconsulis eine Aufzählung der Strafarten überliefert. Ulpian erwähnt hier auch die körperliche Züchtigung, die durch ein von den Kompilatoren eingeschobenes Fragment aus Callistratus (48, 19, 7) dahingehend erläutert wird, daß sie auch in der G. bestehen kann. Diese Stelle enthält keine Einschränkungen der G. auf die Sklaven; Macer: Dig. 48, 19, 10 pr. sagt jedoch, daß in den Fällen, in denen ein Freier mit dem Stock geschlagen wird (fustibus caeditur), der Sklave gegeißelt wird (servus flagellis caedi ... iubetur). Daraus wird allgemein abgeleitet, daß für Freie nur die Prügelstrafe mit dem Stock in Frage kommt, während die G. für Sklaven vorbehalten sei. Diese Konsequenz ergibt sich aus der Stelle jedoch keineswegs zwingend. Obwohl auch andere Stellen (Paul.: Dig. 47, 9, 4, 1; Ulp.: Dig. 48, 2, 6; Herm.: Dig. 47, 10, 45) die Gegenüberstellung von fustibus caedere für Freie u. flagellis caedere für Sklaven enthalten, sprechen andere Texte dafür, daß die G. dennoch auch bei Freien zulässig war u. auch vorkam. Bei Ulp.: Dig. 48, 19, 8, 3 wird darauf hingewiesen, daß eine Verurteilung zur Tötung durch G. nicht zulässig sei. Das schließt aber die Verurteilung zur bloßen G. nicht aus. Von den einzelnen Beispielen einer Anwendung der G. ist besonders die G. der Vestalin zu erwähnen, die das Feuer im Tempel der Vesta ausgehen ließ (Liv. 28, 11, 6; Dion. Hal. ant. 2, 67, 3; Plut. Num. 10, 4; Fest. 94 L.: Ignis Vestae si quando interstinctus esset, virgines verberibus afficiebantur a pontifice; Obseq. 8). Ob das Vorgehen der pontifices hier als ‚eine reine Ungehorsamsstrafe' im Sinne der coercitio gedeutet werden kann (so Kunkel 23, insofern Mommsen folgend), ist im Hinblick auf Dion. Hal. ant. 2, 67, 3 u. Plut. Num. 10, 4 wenigstens fraglich. Jedenfalls kommt in diesen beiden Quellen die Auffassung zum Ausdruck, daß zur Untersuchung u. Bestrafung solcher Vergehen die pontifices gesetzmäßig berufen waren. Liv. 22, 57, 3 berichtet, daß L. Cantilius, der mit der vestalischen Jungfrau Floronia Unzucht begangen hatte, auf dem comitium mit Ruten zu Tode gegeißelt wurde. Diese Art der Bestrafung ist noch für die Kaiserzeit bezeugt (Suet. Dom. 8, 4). Fest. 277 L. führt diese Strafe auf ein Gesetz zurück, das im Atrium Libertatis angeschlagen war u. mit vielen anderen bei einem Brande verloren ging. Von zweifelhafter Zuverlässigkeit ist der Bericht, den Gell. 17, 21, 24 aus Cornelius Nepos überliefert, wonach M. Manlius, weil er die Königsmacht angestrebt hätte, ebenfalls zu Tode gegeißelt worden sei. Bemerkenswert ist die Nachricht bei Gell. 10, 15, 10, wonach jemand, der auf dem Wege zur G. den flamen Dialis trifft u. sich ihm hilfeflehend zu Füßen wirft, an jenem Tage nicht gegeißelt werden darf. Suet. Aug. 45, 3 berichtet, daß Augustus den Magistraten das Recht entzog, gegen Schauspieler jederzeit mit der coercitio vorzugehen (dazu Mommsen, StrR 47_5). Die von Augustus selbst auf Antrag eines Prätors veranlaßte G. des Pantomimen Hylas (Suet. Aug. 45, 4) muß aber nicht als coercitio verstanden werden. Sie kann Ausdruck der kaiserlichen cognitio sein. Call.: Dig. 47, 21, 2 zitiert ein Reskript Hadrians, der verfügt, daß es für diejenigen, die irrtümlich Grenzsteine gestohlen haben, als Strafe genügen soll, sie schlagen zu lassen. Es läßt sich aus dem Ausdruck sufficiet eos verberibus decidere nicht eindeutig entnehmen, ob es sich um G. oder Prügelstrafe handelt. Das Reskript ist bei Ulp. coll. Mos. 13, 3, 2 mit geringen Abweichungen parallel überliefert, doch ist auch dort nur von verbera die Rede. Daß aber auch Freie gegeißelt werden konnten, geht aus Dig. 50, 2, 12 hervor, wo Callistratus die Frage erörtert, ob Personen, die der G. unterzogen wurden, in einen Munizipalsenat aufgenommen werden dürfen. Er betrachtet es als unehrenhaft, besonders dann, wenn es in der betreffenden Stadt hinreichend ehrenhafte Männer gibt, jedoch als möglich, wenn es an solchen fehlt. Unter den Strafen, die für Soldaten in Betracht kommen, führt Mod.: Dig. 49, 16, 3, 1 an erster Stelle die castigatio, also die körperliche Züchtigung an. Aus Mod.: Dig. 49, 16, 3, 1 geht hervor, daß diese castigatio mit dem Kommandostab des centurio (vitis) durchgeführt wurde, also der Prügelstrafe mit dem Stock nähersteht als der G. Es finden sich aber auch Belege für das Schlagen mit Ruten (Clod. Alb. 11, 6 [Script. hist. Aug. 178 Hohl]). Im übrigen geht aus der Überlieferung nicht deutlich hervor, in welcher Form die castigatio durchgeführt wurde.

2. Sklaven. Eindeutiger als bei den Freien ist die Anwendung der G. als Strafe für Sklaven in allen Rechtskreisen der Antike bezeugt. Sie kann geradezu als typische Sklavenstrafe angesprochen werden. Call.: Dig. 49, 14, 12 spricht von verbera servilia u. meint damit

offensichtlich die G. Von den überaus zahlreichen Belegen verdienen besonders hervorgehoben zu werden PHal 1 u. PLille 29, beide aus dem 3. Jh. vC. PHal 1 enthält Bestimmungen aus einem alexandrinischen Strafgesetzbuch, PLille Regelungen ‚aus einer städtischen Gerichtsordnung (Naukratis oder Ptolemais ?), Sklavenrecht, besonders Sklavendelikte betreffend' (P. Meyer, Jurist. Papyri [1920] 234). In beiden Urkunden (PHal 1, 189 u. PLille 29 II 34f) finden sich Bestimmungen, daß der Sklave für bestimmte Delikte mit nicht weniger als hundert Schlägen zu geißeln ist. PHal enthält darüberhinaus weiter differenzierende Bestimmungen (vgl. zu allem Meyer aO. 239. 245; Taubenschlag, Strafrecht 74. 78). Für das röm. Recht gibt Plaut. Amph. 155/9 sicher eine zutreffende Schilderung des Schicksals eines Sklaven, der unter verdächtigen Umständen aufgegriffen, in Haft genommen u. dann gegeißelt wird. Als Strafe für Diebstahl ist die G. in asin. 559 bezeugt; vgl. auch ebd. 562f. Von den Germanen hebt Tac. Germ. 25, 1 rühmend hervor, daß bei ihnen Sklaven nur selten gegeißelt werden. Auch wenn Tacitus hier die Rechtslage der Unfreien nicht zutreffend vom Gesichtspunkt des röm. Sklavenrechts aus betrachtet, erlaubt diese Bemerkung doch Rückschlüsse auf die röm. Verhältnisse. In den Juristenschriften aus klassischer Zeit (auf die Interpolationsprobleme braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden) ist die G. als Strafe für Sklaven mehrfach belegt (vgl. zu den o. Sp. 477 angeführten Belegen Ulp.: Dig. 2, 9, 5; 47, 10, 9, 3; ebd. 17, 4/6; Paul.: Dig. 4, 4, 24, 3; weiter Opil. Macr. 13, 3; Pert. 10, 2 [Script. hist. Aug. 1, 212. 123 Hohl]; auch Lex Visig. 7, 2, 2 [MG Leg. 1, 1, 289f]).

3. Zahl der Geißelhiebe. Seit dem Codex Hammurabi finden sich bereits Bestimmungen über die Zahl der Geißelhiebe (§ 202: 60 Hiebe). Für das ägyptische Recht sind 100 Hiebe bezeugt (Kohler-Wenger 69). Darauf dürften auch die Bestimmungen in PHal 1, 189 u. PLille 29 II 34f zurückgehen. Die Zahl 100 tritt aber auch im griechischen Recht in Erscheinung, in Kombination mit 50 Schlägen (Busolt 282_4; Taubenschlag, Strafrecht 78). Busolt gibt sonst als Richtschnur einen ‚Umrechnungskurs' an: eine Drachme beim Freien = ein Geißelhieb beim Sklaven. Im israelischen Recht ist, ausgehend von Dtn. 25, 3, zunächst die Zahl 40, später 39 (40 weniger 1; vgl. 2 Cor. 11, 24) herrschend. Es ist bemerkenswert, daß sich im römischen Recht keine Angaben über die Zahl der Geißelhiebe finden. Erst in der nachklassischen Zeit werden in kirchlichen u. germanischen Rechtsvorschriften solche Angaben gemacht, so etwa auf der 16. Synode v. Toledo (693), Kap. 2f (1, 368f Bruns) 100 Hiebe, ebenso Lex Visig. 9, 1, 2 (MG Leg. 1, 1, 352f), während die Lex Sal. 13, 1 (MG Leg. 1, 4, 2, 50/3) 120 Hiebe vorsieht. Von 300 Hieben für einen Sklaven spricht Amm. Marc. 28, 4, 16.

c. *Privatstrafe.* Neben der staatlich kontrollierten Strafe (mag sie auch durch Private vollstreckt worden sein) tritt die G. auch als Strafmittel im Bereich der Hauszucht vielfältig auf.

1. Hauszucht gegenüber Freien. Spuren der Überlieferung über die Anwendung der G. in der Hauszucht reichen weit zurück. Freilich sind die Anspielungen bei Plaut. Amph. 1030; cist. 246 u. Poen. 146 sehr ungenau, doch lassen sie immerhin erkennen, daß Züchtigungen durch G. bekannt waren. In Cas. 1003 räumt der Mann seiner Frau ein, daß sie ihn, sollte er sich nochmals vergehen, mit Ruten geißeln darf. Cic. Tusc. 3, 64 spricht davon, daß Mütter u. Lehrer die Knaben nicht nur mit Worten, sondern auch verberibus zu züchtigen pflegen. Auch wenn hier die Frage offen bleibt, womit das verberare erfolgt, so geht doch aus Quint. inst. 6, 3, 25 u. Suet. Otho 2, 1 hervor, daß es auch mit der Peitsche erfolgen u. daher der G. entsprechen konnte (vgl. auch Marquardt, Privatleben 113_7). Bei Val. Max. 6, 1, 13 wird die G. eines ertappten Ehebrechers durch den Ehemann als Ausübung eines Rechtes bezeichnet.

2. Sklaven. Die Züchtigung der Sklaven mit der Geißel ist weit verbreitet. In den Komödien des Plautus u. bei Terenz spielt sie eine erhebliche Rolle (vgl. Plaut. aul. 347; Cas. 123; Men. 974; mil. 342; most. 1167. 1174; Persa 269. 362f; Stich. 442/4; Ter. Andr. 199; haut. 356). Varro rust. 1, 17, 5 wendet sich gegen das Geißeln der Sklaven durch die Vorarbeiter (?) u. empfiehlt die Zurechtweisung durch Worte. Ausführlich wird eine Züchtigungsszene bei Gell. 1, 26, 5/9 geschildert, der berichtet, wie Plutarch einen Sklaven geißeln ließ. Das Züchtigungsrecht stand jedoch nur dem Eigentümer zu. Dem fructuarius (usufructuarius) wird ein mäßiges Züchtigungsrecht (modicam . . . castigationem . . . competere) eingeräumt, doch unter ausdrückli-

chem Ausschluß der G. (Ulp.: Dig. 7, 1, 23, 1 = Frg. Vat. 72, 1; Paul. sent. 3, 6, 23). Ulp.: Dig. 21, 1, 17, 4 bemerkt, daß ein Sklave, der sieht, daß sein Eigentümer im Begriff ist, ihn zu geißeln u. sich deswegen zu einem Freunde flüchtet, um diesen um Fürsprache zu bitten, nicht ein fugitivus sei.

3. Strafbarkeit eigenmächtiger Geißelung. Die eigenmächtige u. unberechtigte G. ist schon früh u. in verschiedener Weise bestraft worden (vgl. etwa Val. Max. 6, 1, 9). Im klassischen römischen Recht konnte sie je nach Sachlage vor allem auf dreierlei Weise verfolgt werden. Einmal aufgrund der lex Iulia de vi publica (Ulp. [Reskript Antoninus Pius]: Dig. 48, 6, 6; ebd. 10, 1). In diesen Fällen ist schwere Strafe wie zB. Verbannung auf eine Insel vorgesehen. Nach Paul. sent. 5, 26, 1 droht einem Amtsträger niederen Standes, wenn er einen röm. Bürger, der an den Kaiser appelliert hat, geißeln läßt, die Todesstrafe, der höhergestellte wird auf eine Insel deportiert. Zum anderen kam eine Verfolgung aufgrund der lex Iulia de vi privata in Betracht (Scaev.: Dig. 48, 7, 2: Hac lege tenetur, qui convocatis hominibus vim fecerit, quo quis verberetur ...). Die Strafe ist Konfiskation eines Drittels des Vermögens verbunden mit Infamie (Marc.: Dig. 48, 7, 1 pr.). Schließlich kann eine ungesetzliche G. in allen nicht besonders qualifizierten Fällen mit der privaten Injurienklage verfolgt werden. Außer den zahlreichen Beispielen im Digestentitel De iniuriis ... (47, 10) vgl. Gaius inst. 3, 220. 222. 225 (hier wird die G. zu den Fällen der iniuria atrox gezählt); Iul.: Dig. 46, 8, 22, 9; Paul.: Dig. 44, 7, 34 pr.; Ulp.: Dig. 47, 1, 2, 4. 8, 4, 13f; Paul. sent. 5, 4, 1; Ulp. coll. Mos. 2, 2, 1. Die G. eines Freigelassenen durch den Patron gibt dem Freigelassenen das Recht, den Patron vor Gericht zu laden (Ulp.: Dig. 2, 4, 10, 12). Die Androhung der G. gehört zu den Erpressungstatbeständen (Ulp. [Pompon.]: Dig. 4, 2, 3, 1).

d. Geißelung als Nebenstrafe. Als Neben- oder Begleitstrafe ist die G. seit alters bei der Todesstrafe üblich. Sall. Catil. 51, 39 führt den Brauch, den Verurteilten vor Vollstrekkung der Todesstrafe zu geißeln, auf griechisches Vorbild zurück. Nach Gaius: Dig. 47, 9, 9 haben schon die Zwölftafeln diese Vollstrekkungsart gekannt. Sie ist im Zusammenhang mit einfacher Hinrichtung vor allem bei Livius sehr häufig bezeugt. Angesichts der großen Zahl der Belege bleibt die Frage unerheblich, wie weit die einzelnen Berichte als historisch gesichert angesehen werden können (vgl. Liv. 2, 41, 10; 8, 20, 7. 33, 19. 37, 11; 24, 30, 6. 45, 2: 29, 18, 14; Cic. Deiot. 33; Sall. Iug. 69, 4; Val. Max. 5, 8, 2; 9, 10, 1; Tac. hist. 3, 77, 3). Mod.: Dig. 48, 9, 9 pr. sagt, für das parricidium sei more maiorum die Strafe eingeführt worden, daß der Täter virgis sanguineis gegeißelt u. anschließend gesäckt wurde. Allgemein behandelt die Hinrichtung more maiorum Oldfather. Er bringt zahlreiche weitere Quellenbelege bei. Seine Ergebnisse sind vor allem durch Kunkels Untersuchungen teilweise überholt, weil die Ausgangsbasis, die lex horrendi carminis, bei Liv. 1, 26, 6 ‚auch als Specimen des Perduellionsverfahrens u. der Provocation' unhistorisch sein dürfte (Kunkel 22_{50} mit Literatur). Auch die Hinrichtung der christl. Märtyrer war häufig mit der G. verbunden. Der Vollstrekkung der Todestrafe durch Kreuzigung ging wohl immer die G. voraus (vgl. Liv. 33, 36, 3; Curt. 7, 11, 28; Iust. 21, 4, 7; Oros. hist. 4, 6, 20; Jos. b. Iud. 2, 306. 308; 5, 449). So wurde denn auch Christus gegeißelt (zu den Evangelienberichten vgl. Tert. pat. 3 [CSEL 47, 4, 18]; Lact. inst. 4, 18, 7; Hieron. ep. 21, 2, 5 u. a.). Diese Form wurde vor allem auch bei Sklaven angewandt (vgl. Plaut. most. 55/7; dazu den Kommentar von A. Lorenz, Ausgew. Komödien des M. Plautus 2 [1883] 52f). Die G. kommt aber auch neben anderen Strafen vor. Bei Amm. Marc. 15, 3, 2 ist sie neben der Verbannung bezeugt, für den Sklaven bei Paul. sent. 5, 4, 22 neben zeitlicher Freiheitsstrafe (vgl. auch Cod. Iust. 1, 5, 5, 1).

e. Willkürakte von Tyrannen. Trotz des weiten Rahmens der rechtmäßigen Anwendbarkeit der G., oder vielleicht gerade deswegen, ist ihre unrechtmäßige Anwendung als besonderes Kennzeichen tyrannischer Willkür verpönt. So prangert Sen. ira 2, 5, 2 die Willkür der Tyrannen Apollodorus oder Phalaris an, ad Marc. 17, 5 die des Dionysius (vgl. auch ira 3, 18, 3, wo Seneca Beispiele tyrannischer Willkür aus der eigenen Zeit anführt; dazu Suet. Tib. 53, 2; 60; Cal. 26, 3; 27, 4; 55, 1; Claud. 38, 2; Vit. 10, 2). Eine wichtige Rolle spielt die unberechtigte G. in Ciceros Anklage gegen Verres (vgl. etwa nur Verr. 5, 142; dazu Quint. inst. 11, 1, 40). Weitere Beispiele für Willkürakte römischer Amtsträger berichtet Gell. 10, 3, 5. 17.

III. Kultisch. Es ist nicht ganz leicht, die G., die für sehr verschiedene Kulte bezeugt

sind, nach ihrem Sinn zu ordnen, zumal man immer wieder mit religiösen oder rationalistischen Umdeutungen praktizierter Kultsitten rechnen muß. Am Lupercalienfest wurden die Frauen von den durch die Straßen laufenden luperci, Angehörigen einer Priesterschaft, mit Lederriemen geschlagen, was nach dem Volksglauben historischer Zeit Fruchtbarkeit bringen sollte (Fest. 202 L. u. ö.), während Varro die Zeremonie, die zu seiner Zeit längst nur noch eine Volksbelustigung darstellte, als Reinigungsbrauch interpretierte (Stellen bei Latte, Röm. Rel.² 85 u. ö.). Den Pharmakos, der am Thargelienfest in den ionischen Städten als Träger aller Miasmen des Gemeinwesens mit ritualisierter Gewalttätigkeit aus dem Wohnbezirk getrieben wurde, geißelte man mit Feigenruten. Angesichts des eindeutigen Symbolwertes dieser Pflanze (V. Reichmann, Art. Feige: o. Bd. 7, 650f) kann das nur ein in diesem Kult schwer erklärbarer, weil offenbar ganz früh umgedeuteter Fruchtbarkeitszauber sein (Deubner, Feste 181f. 195f). Die G. der Frauen an den Skiereia im arkadischen Alea war fraglos ein Fruchtbarkeitsritus, den das Orakel von Delphi möglicherweise an Stelle weit gröberer Begehungen zur Domestizierung des Dionysos-Kultes angeordnet hatte (Nilsson, Feste 299f). Daß im Kult Schlagen, Geißeln u. dgl. zu Sexualfunktionen in Beziehung gesetzt wurde, ist schon oft untersucht worden (G. C. Picard: MélArch 58 [1941/6] 78f; W. Burkert, Homo necans [1972] 71 mit weiterer Literatur). – Besonders berühmt waren die G.riten im Kult der spartanischen Artemis Orthia, die immer wieder in der antiken Literatur erwähnt werden (Friedlaender, Sittengesch. 3, 190f). Man deutete sie u.a. als skythischen Ritus (Philostr. v. Apoll. 6, 20) oder als Mittel der Ertüchtigung spartanischer Epheben, ein Zweck, der erst ganz spät (zuerst Cic. Tusc. 2, 34) bezeugt ist. Bis heute ist eine überzeugende Deutung der G. im Kult der Orthia nicht gelungen (Nilsson, Rel. 1², 487f). Nicht ausgeschlossen ist der Ersatz früherer Menschenopfer durch eine harmlosere Form des Blutvergießens, wie das auch in anderen Kulten bezeugt ist. – Die Selbst-G. der Attis-Priester (Apul. met. 8, 27f u. ö.) mag als Ersatzhandlung für die Selbstkastration aufgefaßt werden, die man ja nur einmal vollziehen kann u. die darum bei der nächsten Ausübung des Kultes einen Ersatz finden mußte. Darüberhinaus diente die G. jedoch zweifellos im Attis-Kult wie auch sonst als Mittel zur Erzeugung kollektiver Bewußtseinsveränderung (Ekstase, Massenhysterie). – Gut bezeugt, auch in der bildlichen Überlieferung (zB. die Fresken der Villa dei misteri in Pompeji), sind G. für etliche Mysterienkulte (Stellen bei R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962] Reg. s. v. Geißelung), u. zwar vorzugsweise als Bestandteil der Initiation. Die Initiation des Mysten macht das Ende seines bisherigen Lebens u. den Beginn seines neuen anschaulich. Schläge, Einschließung in einen dunklen Raum oder Verhüllung, Fesselung u. dgl. deuten auf das schmerzvolle Sterben hin, das der Initiand vor dem Eintritt in die Gemeinde der Erlösten u. Lebenden durchmacht. Von einer voluntaria mors spricht Apuleius (met. 11, 21) bei der Beschreibung der Initiation in die Isis-Mysterien (Nilsson, Rel. 2², 636f). – Damit stellen sich diese Riten der Mysterien in eine Reihe mit den bei vielen Völkern der Welt nachweisbaren rites de passage. Auch der sozial bedeutsame Übergang des einzelnen in die nächste Altersgruppe kann rituell als Tod u. Neugeburt dargestellt werden. Dementsprechend gibt es in den einschlägigen Gebräuchen allenthalben Haarschur, Fesselung, Einsperrung oder zeitweiligen Ausschluß aus der Wohngemeinde, Persönlichkeitsentzug durch Maskentragen u. andere vergleichbare Handlungen, darunter auch die G. (Material bei G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes [1964] 29/39; Burkert aO. 209f). In den Mysterienreligionen der späteren Antike wird dieser Komplex auf Kultgemeinden übertragen, in denen der einzelne sein individuelles Heil, nicht das Gemeinwesen seinen Fortbestand zu sichern sucht. Daß G. in beiden Zusammenhängen jeweils mit gutem Recht immer auch asketisch, d.h. als Erwerb oder Erprobung individueller Eignung für das neue Leben bzw. sozialer Eignung für die neue Funktion im Gemeinwesen, interpretiert u. ausgeführt werden kann, liegt auf der Hand. – Zu erwähnen ist schließlich noch die G. von Götterbildern. Dabei geht es weniger um G. oder andere spontane Gewalttätigkeit gegenüber den Bildern solcher Götter, von denen man sich getäuscht oder im Stich gelassen sieht (Nonn. Dion. 48, 690; Suet. Cal. 5 u.a.). Gelegentlich gibt es diese G. als wiederkehrendes oder für bestimmte Fälle vorgesehenes Ritual (A. S. F. Gow, Komm. zu Theocr. 7, 108). Zur Überlieferung von einer sich selbst geißelnden He-

kate s. Dölger 26. – Die häufigen Darstellungen gefesselter u. gegeißelter oder sonstwie gepeinigter Eroten u. Psychen beziehen sich gleichfalls auf Mysterienkulte (vgl. etwa die Bilder bei Merkelbach aO. Taf. I/III). Freilich waren für die Ausgestaltung in der Kleinkunst zweifellos Eindrücke aus der Kinder- u. Schulstube bestimmend, wo auch in der Antike gern u. oft gegeißelt u. geprügelt wurde (zB. Herond. mim. 3, 58/97 oder das verschollene Wandbild aus Pompeji bei H.-I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klass. Altertum [1957] Abb. 27).

IV. Metaphorisch. In sehr vielfältiger Weise wird die G. metaphorisch gebraucht. Vor allem dient sie als Ausdruck der Gewissensqualen (Lucr. 3, 1018f; Sen. ep. 97, 15; Suet. Nero 34, 4). Auch die Zunge wird als Geißel aufgefaßt (Hor. c. 3, 12, 2; Publil. I 54). Tac. ann. 6, 6, 2 zitiert die Meinung eines Weisen, wonach die Seelen der Tyrannen von Grausamkeit, Wollust (Begierlichkeit) u. bösen Gedanken ebenso zerfleischt seien, wie es die Leiber der Gegeißelten sind. Schließlich bildet die G. auch einen Bestandteil der Qualen der Unterwelt (Verg. Aen. 6, 557f. 570f).

C. Christlich. Bei dem allmählichen Übergang der heidn.-antiken Staatsordnung in die Hände christlicher Herrscher werden vor allem die römisch-rechtlichen Einrichtungen großenteils in ungebrochener Tradition, wenn auch mit Modifikationen, übernommen. So werden auch die Mittel der Strafverfolgung, unter ihnen die G., ohne grundlegende Veränderung weiterentwickelt. Mit der institutionellen Festigung der Kirche werden auch viele dieser Einrichtungen in das kirchliche Recht rezipiert, so auch die G. Allerdings kommen im eigentlich kirchlichen Bereich, was Motivation u. Sinn der G. betrifft, noch alle jene Faktoren hinzu, die schon im AT klar erkennbar sind.

I. Konstitutionen der christl. Kaiser. Die bereits in vorchristlicher Zeit entwickelten Differenzierungen hinsichtlich der G. sind auch in den Konstitutionen der christl. Kaiser im wesentlichen erhalten geblieben. Es tritt jedoch stärker eine Tendenz hervor, Differenzierungen zu fixieren, die durch den Stand der betroffenen Person oder durch den Anlaß bedingt sind. Das Hervortreten dieser Tendenz ist jedoch nicht auf christlichen Einfluß zurückzuführen, sondern auf den Zug der allgemeinen Entwicklung, die gerade in dieser Hinsicht dem christl. Geiste zuwiderläuft (vgl. Bened. reg. 2, 20 u. a.). Valentinian II, Valens u. Gratian erklären noch iJ. 376 im Cod. Theod. 9, 35, 2, 1, daß sie die G. Freigeborener mit der plumbata (Geißel mit Bleikugeln) zwar nicht billigen, diese Art der G. aber nicht schlechthin von allen Kurialen fernhalten wollen, sondern nur von den decemprimi, den zehn obersten Mitgliedern eines Stadtsenates (oder den Obersten der kaiserlichen Haustruppen). Vier Jahre später wird jedoch von Gratian, Valentinian u. Theodosius der gesamte ordo curialis von der Anwendung dieser Form der G. ausgenommen u. der zuwiderhandelnde Richter mit schwersten Strafen bedroht (Cod. Theod. 12, 1, 80; vgl. ebd. 12, 1, 128 [= Cod. Iust. 10, 32, 42] vJ. 392; Cod. Theod. 12, 1, 153 vJ. 397; Novell. Theod. 21 pr. [= Cod. Iust. 1, 31, 3; 12, 29, 1] vJ. 441). Schon Konstantin hatte 320 generell die Anwendung der plumbatarum verbera bei Steuerschuldnern untersagt (Cod. Theod. 11, 7, 3 [= Cod. Iust. 10, 19, 2]). Constantius u. Constans haben dies iJ. 359 eingeschärft (Cod. Theod. 11, 7, 7 [der entsprechende Teil fehlt im Cod. Iust.]). Andererseits wird den Statthaltern von Honorius u. Theodosius II iJ. 412 ausdrücklich das Recht eingeräumt, die statthalterlichen Unterbeamten nach Maßgabe ihrer Verfehlungen entblößen u. geißeln zu lassen (Cod. Iust. 1, 40, 12). Eine sehr bemerkenswerte Bestimmung haben Valentinian I, Valens u. Gratian iJ. 370 erlassen, die das Leben der Studenten in Rom betrifft; dem Stadtpräfekten wird das Recht eingeräumt, Studenten, die einen unwürdigen Lebenswandel führen, öffentlich geißeln u. sofort in ihre Heimat zurückschicken zu lassen (Cod. Theod. 14, 9, 1). Auch sonst kommt die G. als Strafe häufig vor. Bemerkenswert ist eine Bestimmung in Novell. Iust. 134, 7. Sie droht Gläubigern, die freie Personen wegen einer Forderung zurückzuhalten wagen, unter anderem körperliche Strafe an. Es ist hier zwar nicht ausdrücklich gesagt, was mit der körperlichen Strafe gemeint ist, doch besteht eine auffallende Parallele zu PFlor 61 (s. o. Sp. 475), wo ausdrücklich von G. die Rede ist. Daher darf wohl auch hier die körperliche Strafe als G. verstanden werden.

II. Kirchenstrafe. Als Kirchenstrafe ist die G. zwar nicht häufig belegt, doch ist zu berücksichtigen, daß der weltliche Arm der christl. Kaiser eine unmittelbar kirchliche Bestrafung entbehrlich machte. Wo sie angewandt wurde, konnte man sich vielleicht auch

darauf berufen, daß Christus selbst die Schänder des Tempels (die Händler u. Wechsler) mit einer Geißel vertrieben hat (Joh. 2, 15). Priscill. tract. 2, 49 (CSEL 18, 40) beklagt sich über eine wohl vom Presbyterium Hemeretensium civitatis veranlaßte G., die ihm wahrscheinlich wegen seiner häretischen Abweichungen zuteil wurde. Die 16. Synode v. Toledo (693) hat in Kap. 2 wegen Götzenkult u. sacrilegium für Personen niederen Standes die G. mit hundert Hieben angeordnet, ebenso in Kap. 3 für Unzucht u. Sodomie. Kap. 8 enthält ein Verbot der G. wie jeder anderen Strafe, wenn die Schuld nicht eindeutig feststeht (1, 368f. 373 Bruns). – Eine merkwürdige Einrichtung beschreibt Pallad. hist. Laus. 7 (2, 25, 14 Butler; vgl. PL 74, 257 D/258 A). In der größten Kirche auf dem nitrischen Berge (Ägypten) standen drei Palmbäume, an denen die verschiedenen Züchtigungsgeräte hingen, deren eines für die G. der straffälligen Mönche bestimmt war, das andere zum Schlagen von Räubern, das dritte schließlich für die Ahndung der Delikte all jener, die, wo immer einer Straftat überführt, Prügel verdienten. Überhaupt spielt die G. vor allem in den verschiedenen Mönchsregeln eine erhebliche Rolle. Die häufig vorkommende Züchtigung besteht sicher oft in der G. (vgl. etwa Bened. reg. 2, 28, unter Berufung auf Prov. 29, 19: der Uneinsichtige [LXX: οἰκέτης σκληρός; Bened.: stultus; Vulg.: servus] kann durch Worte nicht gebessert werden [dazu Prov. 26, 3: Flagellum equo, et camus asino, et virga in dorso imprudentium]; Bened. reg. 28, 1 bei denen, die sich trotz wiederholter Zurechtweisung nicht bessern wollen [derselbe Gedanke in Cod. Theod. 16, 5, 54, 7: Honor. et Theod. II vJ. 414]). Die für uns heute so schwer verständliche Züchtigung der Knaben (Bened. reg. 30, 3) entspricht einem alten Gedanken, der in Sir. 30, 1 klassisch ausgedrückt ist: Qui diligit filium suum, assiduat illi flagella, ut laetetur in novissimo suo (vgl. auch Prov. 13, 24 u.a.; zu alledem ausführlich Gougaud 175/80 mit zahlreichen weiteren Belegen u. Literatur).

III. Asketische Selbst-Geißelung. Es ist nicht eindeutig, was Paulus 1 Cor. 9, 27 meint, wenn er schreibt: ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα (Vulg.: castigo corpus meum). Es handelt sich jedenfalls um asketische Übungen zu dem Zweck, den Leib dienstbar zu machen. Obwohl eine heidn. asketische Tradition mit einer Art Selbst-G. von Lucian. Peregr. 17 (2. Jh.) bezeugt wird (vgl. auch Apul. met. 8, 28; dazu H. Emonds, Art. Buße: o. Bd. 2, 804), finden sich eindeutige Zeugnisse für etwas ähnliches in der christl. Asketik, soweit ich sehe, erst im Mittelalter. Die Bemerkung des Nilus von Ancyra (gest. um 430; vgl. Altaner-Stuiber, Patrol.[7] 300), daß durch die Annahme des Fastens im Gehorsam die Dämonen gegeißelt werden (Nil. ep. 1, 307 [PG 79, 193 C]), betrifft nur die Wirkung der seit jeher üblichen Fastenübungen. Auch zeigt die Auseinandersetzung über die Frage der Selbst-G. bei Petrus Damianus (1006 [?]/72; vgl. W. M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts 2[2] [Wien 1962] 35), der sich um die Klosterreform u. um das Kirchenrecht sehr verdient gemacht hatte, daß sie als etwas Neues angesehen wurde. Die Gegner bringen vor, es handle sich um eine neue, durch so viele Jahrhunderte noch unbekannte Bußform (ecce nova poenitentia, et transactis tot saeculis hactenus inaudita: Petr. Damian. ep. 5, 8 [PL 144, 350 B]). Bei der Verteidigung dieser Bußform beruft sich Petrus Damianus auf die Tatsache, daß Christus, die Apostel u. die Märtyrer die G. erlitten haben u. Moses die Straffälligen zu geißeln befahl, u. er fragt, ob Gott das, was er von vielen gegen ihren Willen gefordert hat, nicht anzunehmen bereit sei, wenn es freiwillig erbracht wird. Er erwägt den möglichen Einwand, daß die Heiligen sich nicht selbst gegeißelt haben, sondern von anderen gegeißelt wurden, u. es daher nicht statthaft sei, sich extra eorum normam mit eigenen Händen zu züchtigen. Diesem Einwand begegnet er damit, daß eine solche Bußform in der Nachfolge Christi ihre Rechtfertigung findet. Auch beruft er sich auf 1 Cor. 11, 31: Quod si nosmetipsos diiudicaremus, non utique iudicaremur. Jedenfalls zeigt diese Auseinandersetzung, daß bis dahin die asketische Selbst-G. keinen geläufigen Bestandteil der christl. Askese bildete (zu alldem ausführlich u. mit vielen Belegen Gougaud 180/99).

IV. Übertragen. a. Allgemein. In verschiedener Hinsicht wird die G. auch in der christl. Literatur im übertragenen Sinn gebraucht. So wird das Bild der G. für Gewissensbisse gebraucht (Zach. Hieros. ep.: PG 86, 2, 3233 B). Die Geißel der Zunge kommt schon im AT vor (vgl. Job 5, 21; Sir. 26, 9; 28, 21). Vom Geißeln mit Worten spricht Lact. inst. 2, 15, 3. Ign. Trall. 4 sagt, die ihn loben, geißelten ihn. Ambr. c. Aux. 19 nennt Christi laudes verbera perfidorum. Aber auch das

Schweigen kann unter Umständen als G. aufgefaßt werden (Nonn. in Joh. 11, 20 par. [PG 43, 841 C]). Wer sich den Zerstreuungen des Lebens hingibt, dessen Herz wird durch Habgier (Begierlichkeit) gegeißelt (Dion. Alex. frg. Eccl. 2, 22 [PG 10, 1585 C]). Bei Cassiod. in Ps. 37, 18 werden die flagella allgemein als schwere Leiden gedeutet (vgl. auch Ps. 34, 15; 72, 14; 90, 10). Aug. s. 17, 2 (PL 39, 1175) erwähnt, daß der Teufel böse Menschen als Geißel benützt.

b. Züchtigung oder Strafe Gottes. Wie es Ausdruck der Liebe des Vaters ist, wenn er den Sohn züchtigt (Sir. 30, 1), so züchtigt auch Gott die mit der Geißel, die er zu Söhnen angenommen hat (Cassiod. in Ps. 102, 13; vgl. auch Hebr. 12, 6; Apc. 3, 19; Nil. ep. 1, 37 [PG 79, 100 C]). Die G. hat in erster Linie den Sinn, die Menschen zum Erbarmen u. zur Gnade Gottes zurückzuführen (Ps. 31, 10; 88, 33; Hieron. ep. 21, 34; Sacr. Leon. nr. 509 Mohlberg), zu heilen (Tob. 13, 2), zu belehren u. zu bessern (Gen. 12, 17; Iudt. 7, 20; 8, 27; Prov. 19, 25; Aug. civ. D. 1, 8; Cassiod. in Ps. 102, 11). Schließlich ist die G. auch bildlicher Ausdruck für die mannigfachen Strafen Gottes, die über seine Verächter u. Feinde verhängt werden (vor allem Sap. 16, 16; auch 12, 22; Lact. inst. 7, 14, 5; Isid. Pel. ep. 1, 39 [PG 78, 208 A]).

U. Brasiello, La repressione penale in diritto romano (Napoli 1937) 391/400. – G. Busolt, Griech. Staatskunde³ (1920 bzw. 1963). – F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze (1918 bzw. 1971) 25/7. – G. Fougères, Art. Flagellum: DarS 2, 2, 1152/6. – M. Fuhrmann, Art. Verbera: PW Suppl. 9 (1962) 1589/97. – L. Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Age (Paris 1925) 175/99. – L. Gougaud - H. Leclercq, Art. Flagellation: DACL 5, 1635/43. – J. Juster, Les juifs dans l'empire romain 2 (Paris 1914) 161f. – J. Kohler - L. Wenger, Allgemeine Rechtsgeschichte 1 (1914). – W. Kunkel, Untersuchungen zur Entwicklung des röm. Kriminalverfahrens in vorsullan. Zeit = AbhMünchen 56 (1962). – Ch. Lécrivain, Art. Verber, verbera: DarS 5, 736f. – W. Oldfather, Livy 1, 26 and the Supplicium de more maiorum: TransProcAmPhilolAss 39 (1908) 49/72. – C. Schneider, Art. μαστιγόω, μαστίζω, μάστιξ: ThWb 4, 521/5. – R. Taubenschlag, Das Strafrecht im Recht der Papyri (1916); The law of Greco-Roman Egypt in the light of the papyri (332 B. C. – 640 A. D.)² (Warszawa 1955); Körperliche Züchtigung im Rechte der Papyri: Opera minora 2 (Warszawa 1959) 737/41. – G. Thür, Art. Folter (juristisch): o. Bd. 8, 101/12. – R. Turasiewicz, De servis testibus in Atheniensium iudiciis saec. V. et IV. a. Chr. n. per tormenta cruciatis (Wroclaw 1963) 19/78. – E. Turner, The ‚hanging' of a brewer: AmStudPapyr 1 (1966) 79/86. – J. Vergote, Les principaux modes de supplice chez les anciens et dans les textes chrétiens: BullInstHistBelge 20 (1939) 141/63; Art. Folterwerkzeuge: o. Bd. 8, 112/4. – G. Wagner - J. Jacquemet, Art. Flagellants, flagellation: Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie 4 (Paris 1956) 1325/8.

W. Waldstein.

Geist (Heiliger Geist).

Mit dem deutschen Wort G. werden zwei nach Ursprung, Geschichte u. Bedeutung sehr verschiedene griechische Begriffe wiedergegeben, nämlich νοῦς u. πνεῦμα, denen im Lateinischen mens (oder animus) u. spiritus entsprechen. Sie haben u.a. eine anthropologische u. eine theologische Bedeutung.

A. Nichtchristlich. Wir können uns hier damit begnügen, die Artikel zu diesen Wörtern aus dem ThWb unter Hinzufügung einzelner Ergänzungen zusammenzufassen: Behm 950/8; Kleinknecht u.a. 330/450.

I. Nus. a. Griechen. 1. Umgangssprachlich. In der Umgangssprache umfaßt das Wort νοῦς den gesamten intellektuellen Wirkungsbereich des Menschen: die Wahrnehmung eines Objektes (das Vermögen u. den Akt selbst); die Tätigkeit des Denkens, des wahrnehmenden u. diskursiven, das Prinzip der Sprache; Gesinnung u. Haltung der Seele; Einsicht u. Erfindungsgabe; Denkvermögen u. Erkenntnisfähigkeit; Urteil, Entschluß, Absicht; Sinn u. Bedeutung eines Wortes oder Satzes. Das Erkennen verbindet sich hier mit dem Wollen; nur das Irrationale ist nicht einbegriffen. – Bei Homer wird der Nus in der Brust lokalisiert u. mit dem Herzen identifiziert (Il. 3, 60/4; 9, 554); das Wort bezeichnet den Bewußtseinsakt. Diese intellektuelle Wortbedeutung schließt eine dynamische u. emotionale Komponente nicht aus.

2. Philosophisch. Anaxagoras erhebt das Wort in die Sphäre des Göttlichen; bei ihm bezeichnet es die Weltvernunft, jenes das All in einem Akt schöpferischen Gestaltens ordnende Prinzip, dessen Werkzeug wiederum das Erkennen ist; er unterscheidet den Nus von den körperlichen Wesenheiten, die dieser beherrscht; allerdings kann man nicht behaupten, daß er ihn als absolut unkörperlich bestimmt habe. – Platon unterscheidet in der menschlichen Seele den Nus, das vornehmste Vermögen, durch das die Ideen angeschaut werden, vom θυμός u. der ἐπιθυμία (dem affektvollen Willen u. dem leidenschaftlichen Begehren), den edelsten u. den niedrigsten Strebungen. Die Ideen gehören zur Sphäre des Göttlichen; um sie wahrzunehmen, muß der menschliche Nus, scharf unterschieden von der Sinnlichkeit, ihnen verwandt sein, denn nur Ähnliches kann Ähnliches erkennen; dies ist der Grund seiner Unsterblichkeit u. seines göttlichen Charakters. Ebenso wie der menschliche Nus den Mikrokosmos ‚Mensch' beherrscht, so herrscht in der Welt der göttliche Nus, dem der menschliche verwandt ist, die Weltvernunft. Diese Begriffe haben später einen bedeutenden Einfluß auf die patristische Mystik u. die diese begründende Lehre vom Bilde Gottes. Platon selbst benutzt den Bildbegriff zwar nur für eine sinnliche Realität, die einer intelligiblen Realität korrespondiert, aber die Verhältnisse zwischen menschlicher u. göttlicher Intelligenz bestimmt er doch in äquivalenten Begriffen als ‚Ähnlichkeit' oder ‚Verwandtschaft'; die Dynamik des menschlichen Nus treibt dessen Subjekt, sein Urbild in der ‚Ähnlichkeit mit Gott' zu erreichen. So gewinnt Platon einen rein spirituellen Begriff, aber er gelangt nicht, ebensowenig wie der Spätplatonismus, zu dem christl. Begriff von der Gnade als einem freien Geschenk Gottes an den Menschen; es fehlte die Vorstellung eines persönlichen Gottes. – Seine terminologische Fixierung erhält das Wort νοῦς bei Aristoteles. Der Nus des Aristoteles ist das für den Menschen charakteristische Vermögen, das von der den Körper belebenden Seele u. dem Körper selbst unterschieden ist. Der νοῦς ist nicht wie die Seele (ψυχή) mit dem Körper vermengt, er ist von außen (θύραθεν) in den Leib gekommen u. bleibt unsterblich. Aristoteles unterscheidet bisweilen die theoretische Vernunft von der praktischen, die dem Willen Ziele setzt; bisweilen trennt er zwischen der leidenden Vernunft, die Formen empfängt, u. der tätigen Vernunft, die Formen gibt u. der allein die Unsterblichkeit vorbehalten ist. Der menschliche νοῦς ist dem göttlichen verwandt; er ist das Göttliche in uns. Gott selbst wird bezeichnet als der νοῦς oder als ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ (etwas jenseits des G.); er wird charakteri-

siert als ‚das Denken des Denkens' (νόησις νοήσεως), d.h. daß er zugleich das Subjekt u. das Objekt seines eigenen Denkens ist. Auch der aristotelische νοῦς-Begriff ist rein spirituell, aber er ist mehr spekulativ als mystisch. – In den verschiedenen Entwicklungsstufen der Stoa erscheint der Nus als die herrschende Kraft (τὸ ἡγεμονικόν) im Menschen; auch das Universum hat seinen Nus, dem der menschliche verwandt ist. – In der mittleren Stoa, in den platonisierenden Lehren des Panaitios u. des Poseidonios, stellt der νοῦς oder λόγος die vernünftige Kraft des πνεῦμα dar, das darüber hinaus eine irrationale Komponente hat, die sich auch bei Tieren findet, den θυμός u. die ἐπιθυμία; derselbe Dualismus beherrscht auch den Aufbau der Welt. – In den Lehren der Mittelplatoniker Albinos u. Numenios gewinnt jene platonische Dreiheit Gestalt, die Plotin später systematisiert. Die zweite göttliche Hypostase, bei Plotin νοῦς genannt, ist gleichzeitig die erkennende Vernunft u. die intelligible Welt, die erkannt wird, d.h. die Ideen. Die erste göttliche Hypostase, das plotinische ἕν, ist Erbin der platonischen Idee des Guten; in ihrem Licht schaut man das Reich des Intelligiblen. Eine Emanation aus dem ἕν, gleichsam ein Bild des Einen, ist der νοῦς; dieser wendet sich dem Einen zu u. dieses betrachtend, erzeugt er die dritte Hypostase, die Weltseele, in der die Einzelseelen, zugleich von einander verschieden u. nicht unterschieden, enthalten sind. In einer jeden Einzelseele können drei Stufen oder Haltungen unterschieden werden, je nach dem, ob sie sich auf die Dreiheit richtet, aus der sie stammt, oder auf den Körper. Die erste Stufe ist die Schau der Ideen durch die gereinigte, auf den Nus u. darüber hinaus auf das Eine gerichtete Seele: dies ist der menschliche Nus. Die mittlere Stufe ist die der begrifflichen u. diskursiven Vernunft; die unterste ist die Beseelung des Körpers. – In den hermetischen Schriften (vgl. Festugière, Révélation 3) wird der höchste Gott bisweilen νοῦς genannt, bisweilen als Ursache des νοῦς, wie bei den Neuplatonikern, ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ. Der zweite, von diesem erzeugte Gott ist der δημιουργὸς νοῦς oder der λόγος, der die Welt gestaltet. Von den irdischen Lebewesen hat nur der Mensch einen Nus, ein Abbild des himmlischen, der es ihm ermöglicht, Gott zu erfassen, das Gute für die Seele wirkt u. ihr Erkenntnis vermittelt. – Wird der Nus nun allen Menschen zuteil oder nur denen, die fromm sind? Im letzteren Fall wird die in den von Gott geschenkten Nus getaufte Seele aus ihm wiedergeboren u. gelangt zur Vollkommenheit; sie wird vollkommener Nus, da sie der Erkenntnis u. des göttlichen Elementes teilhaftig ist. Aber der Nus kann auch der δαίμων sein, der die Seele für ihre Fehler bestraft. Um diese überraschenden Übereinstimmungen mit der christl. Mystik des ersten Jh. richtig einschätzen zu können, darf man nicht vergessen, daß die endgültige Redaktion der hermetischen Texte in die Anfangszeit des Christentums fiel; dasselbe gilt für den Mittleren Platonismus u. den Neuplatonismus, denn wahrscheinlich gab es dort Einfluß nicht nur in einer Richtung.

b. Hellenistisches Judentum. In der Septuaginta kommt das Wort νοῦς selten vor u. hat keine eindeutige Entsprechung im Hebräischen: sechsmal steht es für lēb oder lēbāb (Herz), einmal für ruaḥ; mehrfach gibt es kein bestimmtes hebräisches Wort wieder. In den deuterokanonischen Schriften wie auch in dem in griechischer Sprache abgefaßten jüd. Schrifttum wird das Wort νοῦς in seinen umgangssprachlichen Bedeutungen gebraucht. Im Gegensatz zu dem Begriff πνεῦμα, in dem griechisches Gedankengut mit jüdischem verschmolz, da mit ihm das jüd. Wort ruaḥ wiedergegeben wurde, ist νοῦς ein rein griechischer Begriff. Interessant, u. zwar in vielfacher Hinsicht, ist für uns hier nur die Lehre Philos: die griech. Philosophie, insbesondere stoische u. platonische Lehren, begegnet bei ihm jüdischem Gedankengut; die theologische Anthropologie Philos gewann einen großen Einfluß auf die frühen Kirchenväter. Jedoch läßt sich die Lehre des Mystikers Philo wegen seines wenig einheitlichen Wort- u. Begriffsgebrauchs nicht leicht darstellen. Der Nus ist der vornehmste Teil der Seele, ihr ἡγεμονικόν, das Prinzip der Personalität; er ist unterschieden von dem Irrationalen, das Mensch u. Tier gemeinsam ist. Aber seine Kraft kommt nur aus dem Pneuma, das ihm nach Gen. 2, 7 von Gott eingehaucht worden ist. Die Unterscheidung von Pneuma u. Nus ist, wenngleich nicht immer konsequent durchgehalten, oft deutlich genug: das Pneuma ist das göttliche Gnadengeschenk; der Nus ist das höhere Vermögen der Seele, die diese Gnade empfängt u. durch sie an der Unvergänglichkeit teil hat. Daher vermag der Nus sich zur Erkenntnis des Göttlichen u. zur Tugend zu erheben. Durch ihn ist das Himm-

lische in uns gegenwärtig, er ist das Bild des Göttlichen. Er schaut die intelligible Welt, wenn er vom Licht Gottes erleuchtet wird; dieses ist für ihn ebenso notwendig wie das Sonnenlicht für die Wahrnehmung der sinnlichen Objekte. Bisweilen sagt Philo allerdings auch, in der prophetischen Ekstase vertreibe das göttliche Pneuma den menschlichen Nus, wobei die Ekstase offensichtlich als Bewußtlosigkeit gedacht wird; andere Ausdrücke zeigen dagegen, wie der Nus selbst von Gott zur Erkenntnis Gottes erhoben wird. Das Wort νοῦς bezeichnet auch die Vernunft, die das All lenkt, sowie die himmlischen Dinge u. Gott selbst. Konzipiert wurde der νοῦς-Begriff in einer immateriell intendierten Weise, die auf der Linie des Platonismus steht, wenngleich einige Reminiszenzen an das materielle Pneuma der Stoiker u. an den Äther, das fünfte aristotelische Element, eingeflossen sind.

II. Pneuma. a. Griechen. 1. Umgangssprachlich. Abgeleitet von πνέω (πνέϝω), ‚blasen', ‚hauchen', bezeichnet πνεῦμα ursprünglich das Blasen, Wehen des Windes, jene Kraft von sehr feiner Stofflichkeit, die im Makrokosmos als Sturm, Brise oder Dunst waltet, sowie das Einziehen u. Aushauchen des Atems, der diesem im Mikrokosmos des Lebewesens, Mensch oder Tier, entspricht. Weiterhin bezeichnet es dann auch den Ton, den der Mensch hervorbringt, wenn er in ein Musikinstrument bläst. Da der Atem als Quelle des Lebens angesehen wird, gewinnt πνεῦμα die Bedeutung ‚Leben', ja sogar ‚lebendes Wesen' u. schließlich ‚Seele', wobei es in einem vornehmlich biologischen Sinne zum Äquivalent von ψυχή wird. Als ‚Luft' gehört Pneuma mit Erde, Wasser u. Feuer zu den vier Elementen, die den menschlichen Körper u. die Welt aufbauen; insofern es aber Äquivalent der Seele ist, ist es vom Körper unterschieden. Daher trennt es sich vom Körper mit dem letzten Atemzug, um sich in der Luft oder dem Äther, dem fünften Element, zu verlieren. In der Bildersprache wird πνεῦμα in einem gewissen Ausmaß spiritualisiert, um die psychologische oder geistige Atmosphäre eines menschlichen Milieus oder den unsichtbaren Einfluß der Götter auf die Sterblichen zu bezeichnen. So kommt man zur Bedeutung von ‚G.', ein Wort, das ebenso wie das griech. πνεῦμα u. das lat. spiritus ursprünglich Wind- u. Atemhauch bedeutet. Aber in der Profangräzität bleibt in dem Wort πνεῦμα die stoffliche Grundvorstellung immer mehr oder weniger erhalten, u. darin liegt die Unterschiedenheit von νοῦς u. πνεῦμα. Diese definiert Kleinknecht (335f): ‚Sie unterscheiden sich wie das unbewegte, ruhig-klare Medium des Lichts, das für das reine u. distanzierte Schauen des Auges die Dinge in ihrem Stillstehen ganz das sein läßt, was sie in Wahrheit sind, sich von der so viel stofflicheren Kraft des Luftzuges unterscheidet, der seiner Natur nach sei es den Betrachter, sei es den Gegenstand mit elementarer Macht erfüllt, durchdringt, ergreift, umfängt, in eine Spannung oder Bewegung mit hineinreißt'. Nus u. Pneuma stehen sich ungefähr so gegenüber, wie das Apollinische u. das Dionysische bei Nietzsche, wie das Kontemplative u. das Aktive, das Statische u. das Dynamische. In der Sprache der Orakel u. der Poesie bezeichnet πνεῦμα dann, wie der sinnverwandte Begriff ἐπίπνοια, den mantischen Hauch, der inspiriert u. mit ‚Enthusiasmus', göttlicher Begeisterung, erfüllt; später benutzen Rhetoren u. Literarästheten dieses Wort, um den Schwung oder Atem, der eine rhetorische oder poetische Passage belebt, zu bezeichnen. Da der Mensch die Inspiration u. das auf ihn einwirkende göttliche Handeln nicht steuern kann, wird ihm das Pneuma zu etwas Göttlichem: ein göttliches Pneuma, Pneuma eines Gottes oder von Göttern, das auf die verschiedensten Weisen wirkt. Die Vorstellung eines Heiligen G. aber, der übersinnlich, überweltlich u. mehr oder weniger personal gedacht wird, ist den Griechen fremd geblieben. Bezeichnet das Wort πνεῦμα in der Stoa zwar schon die Kraft, die das Weltall belebt, so findet sich seine Hypostasierung doch erst in Schriften, die nicht ausschließlich griechischen Ursprungs sind, wie das Corpus Hermeticum u. die griech. Zauberpapyri, wo πνεῦμα zB. für Dämonen u. Zwischenwesen steht.

2. Mythologie u. Religion. In frühen Mythen wird der Wind bisweilen als eine lebenspendende u. befruchtende Kraft dargestellt; diese Vorstellung eignet auch der ionischen Kosmologie u. geht auf orphisches Gedankengut zurück. In der Dichtung u. den Naturwissenschaften findet sie sich wieder. In Wiederaufnahme eines ägyptischen Mythos heißt es in den ‚Schutzflehenden' des Aischylos, daß Anhauch u. Berührung des Zeus den Epaphos in Io erzeugen, wie es sonst heißt, daß der Hauch des Amun-Re den Apisstier in Isis erzeuge. – Bei Platon findet sich eine Inspira-

tionstheorie, die den in der Ekstase vom göttlichen Hauch Besessenen als jemanden betrachtet, der gewissermaßen seinen eigenen Verstand (νοῦς) verloren hat u. in der Bewußtlosigkeit weissagt; der Inspirierte ist ein untätiges Werkzeug, das durch den Gott in Bewegung gesetzt wird wie die Pythia auf ihrem Dreifuß. Aber neben dem Weissagenden bedarf es noch anderer, die, wie die delphischen Priester, die inspirierten Laute in eine verständliche Sprache übersetzen. So verlangt auch Paulus, daß ein Ausleger mit seinem Nus die Sprüche der Glossolalen erläutert (s. u. Sp. 504). Dieser Ausleger ist für Platon wie für Paulus (der damit der Tradition des AT folgt) der Prophet; aber für Paulus handelt auch dieser unter dem Einfluß des G., u. die Fähigkeit der ‚Unterscheidung der Geister' ist eine Gnadengabe (vgl. 1 Cor. 12, 4/11). Die sich daraus ergebende Problematik wird zwar seit den Anfängen des Christentums gesehen, in scharfer Form aber konfrontierten erst die Montanisten die frühe Kirche damit. – Die platonische Inspirationslehre wird von Plutarch im Zusammenhang mit dem Orakel von Delphi wieder aufgenommen (Belege bei Kleinknecht 347/9), aber dieser faßt das mantische Pneuma stofflicher, weil es aus der Erde aufsteigt; angeregt durch die Medizin gibt Plutarch dafür physikalische Erklärungen. Die Seele der Pythia ist ein Musikinstrument, das vom Pneuma zum Erklingen gebracht wird wie die Lyra vom Plektrum (def. orac. 50 [437D]; orac. Pyth. 21 [404B]). Dieses Bild wird später von den Christen wieder aufgenommen. – Jamblich stellt sich das Pneuma des delphischen Orakels wieder immaterieller vor u. vergleicht es mit dem Feuer oder dem Licht; der seherische Hauch trifft auf das ätherische Pneuma, das der Seele als Fahrzeug (ὄχημα) dient, u. bewirkt dabei ihre Vorbereitung u. Reinigung (Kleinknecht 349f).

3. *Naturwissenschaften u. Philosophie.* Die Vorsokratiker benutzen in ihren physikalischen Theorien vorzugsweise die Begriffe ἀήρ u. ψυχή statt πνεῦμα, das jedoch in einem Fragment des Anaximenes (VS 95 B 2) auch bezeugt ist. – Xenophanes (VS 113 A 1) bezeichnet die Seele als πνεῦμα, um so auf ihre Vergänglichkeit hinzuweisen. – In der Medizin kommt dem Pneuma seit Hippokrates große Bedeutung zu: es ist das notwendigste u. entscheidendste Element im Menschen (Anon. Lond. 6, 13/21; 7, 15f [Suppl. Aristot. 3, 1, 9]; vgl. Hippocr. nat. hom. 9). Die meteorologischen Pneumata beeinflussen Körperanlage u. Charakter des Menschen. Die kalte Luft, die durch die Atmung u. durch Speisen u. Getränke, in denen sie enthalten ist, in den Menschen eindringt, wandelt sich, erwärmt durch Blut u. Herz, im Körper in psychisches Pneuma; erst durch dieses erhält er nicht nur Leben u. Bewegung, sondern auch das Bewußtsein. In der gesamten organischen u. anorganischen Natur ist das Pneuma die große wirkende Kraft. – Aristoteles schließt sich dieser Auffassung an, wenn er im Pneuma den Lebenshauch sieht, der alle Lebewesen beseelt. Das Pneuma sichert die Entwicklung des Embryos, reguliert jedes Organ, gibt den Tieren die Vorstellungskraft u. den Menschen das Denkvermögen; es ist im Körper der Beweger u. das Bewegte, der Träger der Lebenswärme; es ist das Instrument der Seele für die Lenkung des Körpers u. nach der Seele das wichtigste Element im Menschen. – Was bei Aristoteles ein Stück der Naturwissenschaften war, wird in der Stoa zu einer universalen Theorie, die die Physik, die Anthropologie u. die Psychologie, die Kosmologie, die Metaphysik u. die Theologie umspannt. Das Pneuma ist nicht mehr eines der Elemente, sondern wird, Luft u. Feuer in sich vereinigend, zur Quelle u. zum Prinzip aller vier Elemente. Zwar immer noch materiell verstanden, aber von einer sehr feinen Stofflichkeit, unsichtbar u. das Prinzip seiner Bewegung in sich selbst tragend, durchdringt es das Universum in allen seinen Teilen, sichert seinen Zusammenhalt, bewegt, belebt u. beseelt es u. gestaltet es zu einem sympathetischen Organismus. In ihm sind auch die spezifischen Eigenschaften eines jeden Einzelseienden begründet. In verschiedenen Graden der Reinheit, Stärke u. Spannung findet es sich in den leblosen Dingen als ἑκτικὸν πνεῦμα, in den Pflanzen als φυσικὸν πνεῦμα u. in den Tieren u. Menschen als ψυχικὸν πνεῦμα; es bildet also die Seelen der Tiere u., in seiner feinsten Form, die der Menschen. Im Herzen residierend u. durch alle Glieder zirkulierend, ermöglicht es ebensowohl die physiologischen wie die seelischen u. geistigen Funktionen des Menschen; auf ihm beruht die Tätigkeit der fünf Sinne, die Zeugungskraft, das Denken u. das Sprechen. Das Pneuma ist Basis u. Substrat des ἡγεμονικόν, identisch mit Verstand u. Nus. Dieses menschliche Pneuma aber ist ein Teil des kosmischen Pneuma, das seinen Sitz in der Ätherregion

hat u. das ἡγεμονικόν der Welt ist; dieses ist im Menschen als eine Verkörperung des Göttlichen. Von dieser Pneuma-Lehre weicht Mark Aurel ab, wenn er das Pneuma auf die niederen psychischen Funktionen beschränkt, auf das Vorstellungsvermögen u. die Instinkte; er stellt es einerseits dem Körper gegenüber, andererseits dem Nus, der vernunftbegabten Seele. Für die früheren Stoiker dagegen ist das Pneuma die vernünftige Seele, u. zwar sowohl im Menschen wie in der Welt; als Weltseele wird das Pneuma mit dem Schicksal, der göttlichen Vernunft u. schließlich Gott selbst gleichgesetzt, wobei es aber auch weiterhin materiell gefaßt wird. Kleanthes scheint der erste gewesen zu sein, der die Gottheit als Pneuma bestimmt hat (SVF 1, 121 nr. 533), u. laut Poseidonios ist Gott seinem Wesen nach ‚ein geistig wahrnehmbares u. feuerähnliches (νοερὸν καὶ πυρῶδες) πνεῦμα, das zwar keine Form hat, sich aber verwandeln kann, in was es will, u. sich allem angleicht' (SVF 2, 299 nr. 1009). – Weiterwirkungen der stoischen Pneumatologie finden sich in den ersten zwei Jh. nC. in der sog. pneumatischen Ärzteschule. Diese lehrt, daß der menschliche Körper zusammengesetzt sei aus fester u. flüssiger Materie u. Pneumata; das Pneuma habe seinen Sitz im Herzen u. bewirke die Körperwärme. – Plotin hat den stoischen πνεῦμα-Begriff kritisiert u. erkennt die Identifikation von Pneuma u. Seele nicht an (enn. 4, 7, 4, 7f). Nur an einer Stelle (enn. 2, 2, 2) sieht er im πνεῦμα das, was die Seele umgibt. Diese letztere Vorstellung ist von Porphyrios u. im Corpus Hermeticum systematisch ausgearbeitet worden: ein ätherisches u. leuchtendes Pneuma umgibt die Seele u. dient ihr als Mittler zum Körper. So stellen sich PsPlutarch (vit. poes. Hom. 122 [1157 C]) u. Jamblich (myst. 3, 11; 4, 13) das Gefährt (ὄχημα) der Seele vor. Ebenso umgeben Pneumata die Seelen der Heroen u. der Geister. Ein dieser Theorie vom Gefährt der Seele verwandtes Lehrstück findet sich in den Ausführungen des Origenes über den ätherischen u. lichtvollen Körper, mit dem die präexistenten Vernunftwesen, die Engel u. die auferstandenen Menschen bekleidet seien (s. u. Sp. 520). – Mit dem Wort πνεῦμα werden bei Plutarch ebenso die vermittelnden Geister (Dämonen) bezeichnet wie später bei den Christen die Engel u. die Dämonen.

b. Judentum. 1. Altes Testament. Das hebräische Wort, das in der Septuaginta am häufigsten mit dem Wort πνεῦμα wiedergegeben wird, ist ‚ruaḥ'. Seine Grundbedeutungen sind: ‚Hauch', ‚Atem' (daher auch das heftige Atmen des Menschen im Zorn) oder ‚Wind'. ‚Ruaḥ' bezeichnet dann den Lebensodem, der Mensch u. Tier belebt, den Sitz der Empfindungen, der Leidenschaften, der Vernunft u. der Einsicht, ferner die Gesinnung, den Willen u. den Charakter ebenso wie die Sehnsucht nach Gott. Dies alles wird von Gott verliehen. Die ruaḥ Gottes wirkt im Universum als schöpferische Macht; sie bewirkt die Ekstase, verleiht das prophetische Charisma u. das des Führers der Völker, die sittlichen Kräfte u. die Erlösung. Derselbe Ausdruck bezeichnet auch die verschiedenen göttlichen Eigenschaften. Mit der ruaḥ Jahwes wird seine Macht u. seine Unvergänglichkeit, die im Gegensatz zur Hinfälligkeit des Menschen steht, bezeichnet. Sie wirkt im ethischen Bereich, wenn sie in dem Volk die Bereitschaft, Volk Gottes zu werden, weckt, sie bleibt gegenwärtig in seiner Geschichte durch das Gericht u. die Verheißungen. Es handelt sich nicht um eine Gottesmacht, die die Welt im polytheistischen oder im pantheistischen Sinne erfüllt oder die einzelne Menschen wie den König in Ägypten oder Babylonien vergottet. Der Mensch ist dieser Macht unterworfen, aber sie bleibt ihm unverständlich; sie ist frei u. gibt keine Rechenschaft. Jahwes ruaḥ ist eine schöpferische Kraft, das Prinzip allen Seins u. jeden Lebens; sie ist identisch mit dem Wort Gottes. Sie erhält alles, was sie geschaffen hat, u. ohne sie würde alles ins Nichts zurückgleiten. Die ruaḥ ist also nicht eine der Natur immanente göttliche Kraft; Gottes Macht handelt in der Natur frei als Macht, die erfahren, aber nicht durchschaut werden kann. Die ruaḥ Jahwes erweckt charismatische Führer zur Leitung des Volkes, aber, u. dies gilt auch für die Propheten, es ist nicht vorauszusehen, wen sie erwählen wird; als ekstatischer Zustand kommt sie plötzlich auf einzelne herab, denen keine Möglichkeit bleibt, ihr Widerstand entgegenzusetzen, u. ebenso zieht sie sich wieder zurück. Im Bild des Windes kommt ihr Geheimnis zum Ausdruck. – Vergleicht man die hebräische ruaḥ mit dem griech. Pneuma, so ist ihre spezifische Eigentümlichkeit darin zu sehen, daß sie von einem persönlichen u. freien Gott ausgeht, Schöpfung u. Geschichte durchwaltend u. gestaltend im Rahmen eines religiös-sittlichen Heilsplans. Dem überlege-

nen Plan Gottes entsprechend kann sie auch zur Wirkung kommen als G. der Lüge u. der Zwietracht; letzterer ist 1 Reg. 22, 19 u. im ‚Satan' des Buches Job sogar hypostasiert.

2. Hellenistisches Judentum. Zwar stellt auch das Buch der Weisheit das Pneuma gelegentlich als Lebensodem, als Prinzip des Lebens dar, aber im Rahmen eines Glaubens an die persönliche Unsterblichkeit ist der Sinn dieses Lebensprinzips hier ein ganz anderer als in der Stoa. Zahlreicher sind die Stellen, an denen Pneuma die Weisheit bezeichnet, die von Gott ausgeht u. alles Seiende durchdringt; sie ist die schöpferische Kraft des Universums, das Prinzip des Erkennens u. eines sittlich reinen Lebens, ein Geschenk, das Gott denen, die darum beten, gewährt u. den Gottlosen verweigert. Dieses Pneuma ist eine symbolische Repräsentation der Aktivität Gottes in der Welt, ein Aspekt des göttlichen Seins. Gelegentlich mag das vom Autor verwendete stoische Vokabular den Eindruck entstehen lassen, das Pneuma sei materiell verstanden, aber dies wird durch seine Lehre von der Transzendenz Gottes richtiggestellt. – Philos Lehre vom Pneuma, die sowohl hebräischem wie griechischem Gedankengut verpflichtet ist, läßt sich nicht leichter einheitlich darstellen als seine Lehre vom Nus, u. einer Reihe von Forschern ist sie inkohärent erschienen. Das Pneuma entwickelt seine Aktivität auf verschiedenen Stufen. Es vermischt sich nicht mit der Luft, gibt aber der Luft ihre belebende Kraft; denn es setzt sie in Bewegung, sowohl im Kosmos wie auch in der Atmung u. den physiologischen Funktionen des Menschen. Außerdem sichert es den Zusammenhalt der Elemente. Es wirkt schließlich auf allen Ebenen menschlichen Lebens: im Körper, dessen Leben es erhält, in der Empfindung, dem Verstand u. dem Nus. Entgegen einigen Autoren wie Verbeke (249) ist festzuhalten, daß das Pneuma nicht mit dem νοῦς verschwimmt, sondern diesem seine Unvergänglichkeit u. Dynamik gibt. Speziell wirkt das Pneuma in der prophetischen Inspiration, wie schon oben (Sp. 494f) im Zusammenhang mit der Nus-Lehre dargestellt worden ist. Im spirituellen Leben tritt das Pneuma den Strebungen entgegen, die den Menschen zur Sinnlichkeit hintreiben; bleiben aber kann es nur in derjenigen Seele, die von diesen Strebungen befreit ist. – Es gibt also in der philonischen Lehre vom Pneuma eine echte Einheit: auf welcher Stufe auch immer das Pneuma wirkt, es ist immer Ausdruck der Tätigkeit Gottes in der Welt; damit nähert dieser Pneuma-Begriff sich der biblischen Vorstellung. Deswegen wird es als göttliches Pneuma bezeichnet, selbst wenn es die materiellen Elemente belebt. Es ist Ausdruck der Gegenwart Gottes im Seienden, es schafft die Verbindung zwischen dem transzendenten Gott u. seiner Schöpfung. Wenn Gott wesensmäßig außerhalb der Welt existiert, handelt er durch sein Pneuma innerhalb der Welt.

3. Palästinensisches Judentum. Ruaḥ bezeichnet den Wind (u. folglich auch die Weltengegenden u. die Richtung), die Engel u. Dämonen, die Geister der Verstorbenen u. schließlich die menschliche Seele (u. ist damit Äquivalent für nefeš); sie steht auch für ‚Lebenskraft' u. ‚Sitz der psychischen Funktionen'. Mit seiner Lehre von der Präexistenz u. der Unsterblichkeit kommt das rabbinische Judentum zu einem gewissen Dualismus von G. (oder Seele) u. Körper. Der G., der vornehmste Teil des Menschen, kommt nach Gen. 2, 7 von Gott; aber dieser G. ist ein Geschöpf u. nicht, wie im Hellenismus, ein Teil Gottes. Auch wird die Vereinigung der Seele mit dem Körper nicht als die Folge eines Sündenfalls aufgefaßt; der Körper ist nicht das Prinzip der Sünde. Auch wenn der G. mit dem Leib vereinigt ist, kann er noch selbständig handeln, zB. im Traum. Nach dem Tode des Menschen lebt der G. weiter u. erwartet an einem besonderen Ort seine Wiedervereinigung mit dem Körper am Tage des Gerichtes u. der Auferstehung, an jenem Tage, da das Los der Gerechten sich von dem der Sünder unterscheiden wird. Die Vorstellung vom Weiterleben nach dem Tode erscheint im hellenistischen Judentum früher als im palästinensischen. Zur Zeit Christi wird sie, ebenso wie die Vorstellung von der Auferstehung, von den Pharisäern gelehrt, von den Sadduzäern aber bekämpft. Schwieriger ist es, den Ursprung einer Lehre von der Präexistenz in Palästina zeitlich zu fixieren. Vermutlich hat diese Lehre im 1. oder 2. Jh. unserer Zeitrechnung hier Fuß gefaßt, u. der Hellenismus dürfte dabei entscheidenden Einfluß gehabt haben. – Der ‚G. Gottes' oder der ‚Hl. G.' ist eine vom G. des Menschen ganz unterschiedene Größe, wenngleich auch letzterer, der ja ebenfalls von Gott kommt, gelegentlich als G. Gottes oder Hl. G. bezeichnet werden mag. Der G. Gottes ist Ausdruck für die verschiedenen Wirkungen Gottes im Menschen, wo er

auftritt zB. als G. der Weisheit, aber auch als G. der Torheit usw. Er verleiht die Tugenden. Auch durch äußere Erscheinungen, wie die Stimme oder das Licht, kann dieser G. sich bemerkbar machen. – Der Hl. G. ist in erster Linie G. der Prophetie, G. der Kraft, G. der Gerechtigkeit. Der erste hat die Schrift inspiriert. Der letzte ist Ursprung eines Gott gehorsamen Lebens; er verläßt den Gerechten, wenn dieser sündigt, denn er kann nicht mit Unreinem in Berührung kommen. Er ist über die großen Persönlichkeiten in der Geschichte Israels gekommen u. wird am Ende der Zeiten über den Messias kommen; aber der Messias ist nicht mit dem G. identisch. Auch die erlösten Gerechten werden ihn empfangen u. durch ihn werden sie geheiligt; nach den deuterokanonischen Schriften ist er sogar schon im Diesseits in ihnen gegenwärtig. Die rabbinischen Schriften sagen bisweilen, daß der G. seit dem Ende der prophetischen Zeit nicht mehr verliehen worden ist, bisweilen aber auch, daß er noch bei den Gerechten wohne. Relativ wenig wird von der schöpferischen Tätigkeit des G. gesprochen. Dieser G. wird häufig personifiziert; trotzdem darf man in ihm nicht ein himmlisches oder engelhaftes Wesen sehen. Es handelt sich nämlich nicht um eine tatsächliche Persönlichkeit, sondern um eine literarische Personifikation der Wirkung Gottes, ein typisches Stilmittel der rabbinischen Literatur. So sind auch die wenigen Stellen zu verstehen, wo der G. als Fürsprecher auftritt. – In den Qumranschriften findet sich die aus Persien stammende Vorstellung von den zwei G., die das Gute u. das Böse verkörpern. Beide stammen von Gott her, u. es ist die göttliche Kraft, die die Entscheidung für den einen oder den anderen bestimmt; hier liegt eine Prädestinationslehre sehr nahe. In den Qumranschriften gibt es auch einen G. des Menschen, der von Gott beseelt ist; darunter kann die Personalität (das ,Ich') verstanden werden sowie der Verstand u. die Sittlichkeit.

B. Neues Testament. I. Nus. Abgesehen von Lc. 24, 45; Apc. 13, 18 u. 17, 9 findet sich das Wort νοῦς nur in den Paulus-Briefen (21mal). Dabei handelt es sich zweimal (Rom. 11, 34; 1 Cor. 2, 16) um ein Zitat aus Jes. 40, 13 (LXX), dem einzigen Text, wo ruaḥ durch νοῦς wiedergegeben wird. Das Wort wird überall ebenso wie im populären griechischen Sprachgebrauch verwendet, wobei sich keine präzise philosophische Bedeutung feststellen läßt. Einmal steht es für Gesinnung: die Gesinnung, die sich Gott widersetzt (Rom. 1, 28; Eph. 4, 17; Col. 2, 18; 1 Tim. 6, 5; vgl. 2 Tim. 3, 8), die Gesinnung, die sich erneuern muß (Rom. 12, 2; Eph. 4, 23), die Gesinnung, an der alle Christen als solche teilhaben (1 Cor. 1, 10); dann steht es für den Willen, der sich nach Gottes Gesetz ausrichtet u. im Gegensatz zum Fleisch steht (Rom. 7, 23/5); an anderen Stellen bezeichnet es das geistige Erkenntnisvermögen (Lc. 24, 45; Apc. 13, 18; 17, 9; Phil. 4, 7; 1 Cor. 14, 14f) oder das Urteilsvermögen (2 Thess. 2, 2) oder sogar das Urteil selbst (Rom. 14, 5), den Beschluß (Rom. 11, 34; 1 Cor. 2, 16). – Das Verhältnis von Nus u. Pneuma ist nicht immer eindeutig. Eph. 4, 23 werden die Christen ermahnt, sich zu erneuern ,im G. (πνεῦμα) eures Verstandes (νοῦς)': die beiden Begriffe scheinen nur Fülle des Ausdrucks zu sein. Antithetisch verwendet werden sie dagegen 1 Cor. 14, 15: ,Ich will beten im G. (πνεύματι) u. will auch im Verstande (νοΐ) beten; ich will Psalmen singen im G. u. will Psalmen singen im Verstande'. Es handelt sich dabei um Glossolalien, die interpretiert werden müssen, damit der Nus nicht unfruchtbar bleibt. Pneuma ist hier auf den ekstatischen Zustand bezogen, in dem sich die Inspirierten befinden, Nus auf die Übersetzung ihrer Aussprüche in eine verständliche Sprache.

II. Pneuma. a. Matthäus u. Markus. Hier bezeichnet πνεῦμα zunächst die Dämonen, dann den G. des Menschen als Sitz der Wahrnehmungen u. Empfindungen u. die Lebenskraft; dieser G. steht im Gegensatz zum vergänglichen Fleisch. Im Zusammenhang mit der ,Lästerung gegen den Hl. G.' erscheint der G. bei Markus (3, 28/30) als eine göttliche Kraft, die der der Dämonen entgegengesetzt wird. Auf Jesus ruht der G., die göttliche Kraft, die die Dämonen vertreibt u. das Kommen des Reiches Gottes anzeigt. Dieser G. inspiriert die Schrift, aber auch die Gemeinde ist von ihm erfüllt: er ist über sie ausgegossen u. spricht aus ihr, denn Jesus tauft im Namen des Hl. G. Bei seiner Taufe durch Johannes ist der G. auf Jesus herabgekommen; dieses Ereignis bedeutet mehr als die Berufung eines Propheten, es markiert den Beginn der messianischen Zeiten. Die göttliche Kraft, der G., waltete auch bei der Erzeugung Jesu. Vom Hl. G. ist in einem trinitarischen Zusammenhang auch am Ende des Matthäus-Evangeliums (28, 19) die Rede: die Taufe wird im

Namen des Vaters, des Sohnes u. des Hl. G. gespendet. – Insgesamt bleiben Matthäus u. Markus hinsichtlich ihrer Auffassung des Gottes-G. weitgehend im Rahmen der atl. Tradition. Neu ist nur die Auffassung vom Hl. G. als dem Zeichen, mit dem Jesus die messianischen Zeiten beginnt.

b. Lukanische Schriften. Bei Lukas ist Jesus der Herr des Pneuma, der Besitzer der G.-kraft. Bei seiner Erzeugung war der G. die schöpferische Kraft Gottes, die ihm das Leben gab. Daher hat Jesus den G. von Anfang an, u. die Wirkung des G. wird in verschiedenen Augenblicken seiner Geschichte erwähnt. Nach seiner Auferstehung gießt er ihn über die Gemeinde aus. Jesus ist nicht nur ein Pneumatiker, den der G. belebt, sondern Besitzer des G., den er offenbart u. kommen läßt. Der G. bleibt in der Gemeinde durch die ständige Wirkung Gottes. – Auch äußerlich manifestiert sich der G.; da, wo Markus u. Matthäus davon sprechen, daß er ‚wie eine Taube‘ auf Jesus herniedergekommen sei, womit nur ein Vergleich ausgedrückt sein kann, sagt Lukas präzis: ‚in leiblicher Gestalt‘ (Lc. 3, 22); in diesen Zusammenhang gehört auch das Erdbeben u. die sichtbaren Erscheinungen zu Pfingsten (Act. 4, 31). – Es handelt sich bei dem Pneuma Jesu um den G. der Prophetie, aber in dieser seiner Wirkung weist Lukas ihn nicht ausdrücklich in den Wundern Jesu auf. Der G. ermöglicht es, in die geheimen Gedanken des Menschen einzudringen, vor allem aber verleiht er Einsicht in den Willen Gottes. Er inspiriert die Voraussagen der Apostel; über die Gemeinde ausgegossen macht er alle zu Propheten, er inspiriert deren Entscheidungen. Der G. ist wesensmäßig das Geschenk, das Gott seiner Kirche macht, das Geschenk, das das AT dem Volk für das Ende der Zeiten versprach; daher besitzen ihn alle Getauften. Er bereitet die Kirche wie den einzelnen Getauften auf ihre apostolische Mission vor. Weniger Bote einer schon Ereignis gewordenen Eschatologie ist der G. vielmehr Bote des kommenden Reiches, einer Eschatologie, die auf dem Wege zu ihrer Erfüllung ist. In der Regel verleiht die Taufe den hl. G.; aber der G. kann auch vor der Taufe kommen. Den von Philippus getauften Samaritern verleihen die Apostel durch Handauflegung, einen Ritus, der auch in anderem Zusammenhang begegnet, den hl. G. (Act. 8, 14/7); wie es zu diesem Ritus bei der G.verleihung kam, läßt sich nicht eindeutig feststellen. – Mehrmals bezeichnet πνεῦμα bei Lukas auch den Menschen-G., u. gelegentlich steht es im Sinne von Gespenst.

c. Paulus. Im Zusammenhang mit seiner Eschatologie wird πνεῦμα von Paulus bisweilen dem Fleisch entgegengesetzt u. bezeichnet dann eine göttliche Existenzweise; darin sehen manche Interpreten einen Einfluß des Hellenismus, wo man das Pneuma mehr in Existenzkategorien faßt, während das AT eine dynamischere Auffassung hat. Die Interpretation der Gleichsetzung von ‚Herr‘ u. πνεῦμα in 2 Cor. 3, 17 ist schwierig u. umstritten; soll damit gesagt sein, daß der auferstandene Christus in seiner Existenzweise zur Sphäre des Pneuma gehört, daß er die Gemeinde dorthin mit hineinnimmt, weil er durch seine Auferstehung lebenspendender G. geworden ist u. die Körper derer, die er in sein Auferstehen miteinbezieht, in pneumatische Körper verwandelt, angetan mit Herrlichkeit, Unvergänglichkeit u. Macht? Das soll nicht besagen, daß das Pneuma ihre Substanz sei, sondern daß sie durch den G. verwandelt sind, womit die schöpferische Tat Gottes zum Ausdruck kommt. Das göttliche Pneuma wirkt schon jetzt in der christl. Gemeinde, die an der Auferstehung Christi teilhat, u. wird die Auferstehung am Ende der Zeiten verwirklichen. Der in der Gemeinde schon gegenwärtige G. ist das sichere Unterpfand der kommenden Auferstehung; in Wunderzeichen u. in der Prophetie offenbart er sich; er bewirkt den Glauben an die Herrlichkeit Jesu u. die Ausübung der Gnadengaben, auch derjenigen, die auf Verwaltung u. Dienst in der Gemeinde gerichtet sind. Wenn mit Pneuma eine neue Existenzweise bezeichnet wird, so handelt es sich dabei um ein Geschenk Gottes u. nicht um die Wirklichkeit, die in der Verfügung des Menschen steht; soweit diese Theorie Hellenismus enthält, ist dieser mehr im Ausdruck als im Gedankengang selbst zu sehen. Die christl. Verheißung ist durch den G. beschlossen, der lehrt, daß das Heilshandeln Gottes durch das Kreuz Christi abgeschlossen ist, jenes entscheidende Moment, das die neue Schöpfung von der alten trennt. So kann denn von einem ‚G. des Glaubens‘ gesprochen werden (2 Cor. 4, 13): der Glaube ist das Zeichen, das man als Unterpfand des G. empfangen hat; aber der G. wirkt nicht nur im Anfangsereignis des Glaubens, sondern bleibt im fortdauernden Glauben ständig gegenwärtig. Durch das

Heilsereignis des Kreuzes u. der Auferstehung sind alle Glaubenden in einem G. zu einem Leib geworden. So sind auch die Ausdrücke εἶναι ἐν πνεύματι u. εἶναι ἐν Χριστῷ synonym; beide bezeichnen die Existenz des Glaubenden, der aus seinem Glauben alle Gaben Gottes empfängt. Das Pneuma wird also einerseits dargestellt als eine Kraft, ein Geschenk Gottes, andererseits als eine Norm für das Leben. Mit dem Gegensatz von G. u. Fleisch ist der Gegensatz zwischen der von Gott gegebenen Kraft u. der menschlichen Schwäche gemeint; diesem entspricht der Gegensatz vom ‚Anhören der Glaubensbotschaft' u. den ‚Gesetzeswerken' (Gal. 3, 2. 5). Nicht in sich selbst soll der Mensch Prinzip u. Richtschnur seines Lebens suchen, sondern in der Kraft Gottes; der gleiche Kontrast wird noch auf verschiedenste Weisen ausgedrückt. Bei Paulus hat die Gegenüberstellung von G. u. Fleisch nicht den kosmologischen Sinn, der ihr bei den Gnostikern eigen war. Der G. Gottes betet im Menschen u. verleiht ihm die Gotteskindschaft; seine Forderungen an den Menschen stehen im Gegensatz zu denen des Fleisches; er fordert vor allem auf zur Nächstenliebe, zur Agape, die handelnder Glaube ist, u. zur Freiheit vom Gesetz. Der G. äußert sich in seinen Früchten, nämlich in der Nächstenliebe u. im Glauben. Die Gabe des G. zerstört also nicht die Individualität des Pneumatikers; sie öffnet den Menschen für die anderen, statt ihn für sie zu verschließen, denn sie trägt bei zum Aufbau der Gemeinde. Der Ausdruck ‚leben im G.' scheint gleichbedeutend zu sein mit dem Ausdruck ‚leben in Christus (dem Auferstandenen)'. Von daher stellt sich die Frage, ob der G. für Paulus eine vom Vater u. Sohn unterschiedene Person ist, wie die christl. Trinitätstheologie annimmt. Gewiß wird der G. als lehrend, denkend usw. dargestellt. Aber könnte es sich dabei nicht, wie im AT, um das literarische Stilmittel der Personifizierung handeln? Diese Frage ist viel diskutiert worden. Zugunsten der Auffassung von der tatsächlichen Personalität des G. sind die zahlreichen Stellen angeführt worden, wo zugleich von ihm sowie dem Vater u. dem Sohn die Rede ist. Aber die Mehrzahl dieser Stellen ist keineswegs überzeugend; man kann sich eigentlich nur auf diejenigen berufen, wo die drei Begriffe parallel stehen, also vor allem 1 Cor. 12, 4/6, vielleicht auch 2 Cor. 13, 13 u. Eph. 4, 4/6. – Paulus benutzt das Wort πνεῦμα auch, allerdings wenig einheitlich, im anthropologischen Sinne. Häufig steht das Wort dabei als Synonym für ψυχή; es bezeichnet das Gesamt der psychischen Funktionen des Menschen im Gegensatz oder parallel zum Fleisch oder Körper. Paulus verfällt also auch in den gängigen jüd. Sprachgebrauch. Dagegen steht in 1 Thess. 5, 23 die Dreiteilung G., Seele, Körper. Bisweilen erscheint dieses Pneuma als G. Gottes, insofern es dem Menschen gegeben ist. 1 Cor. 5, 3/5 scheint mit πνεῦμα das persönliche Ich bezeichnet zu werden, zweimal das Ich des Paulus, einmal das des Blutschänders, u. zwar im Hinblick auf das Geschenk Gottes, da dieses es ja ist, das zum Heil berufen ist. Hier handelt es sich also nicht um die Seele, insofern sie durch den G. Gottes vollendet werden soll, sondern um das übernatürliche Ich, das dem Menschen von Gott gegeben worden ist. – An einigen wenigen Stellen verwendet Paulus das Wort πνεῦμα auch im pejorativen Sinne, wenn er den G. der Welt dem G. Gottes gegenüberstellt (1 Cor. 2, 12), wenn er von dem G. spricht, ‚der noch jetzt in den Kindern des Ungehorsams wirksam ist' (Eph. 2, 2), wenn er die ‚Irrgeister' neben den ‚Lehren der Dämonen' anführt (1 Tim. 4, 1) u. schließlich wenn vom ‚G. der Knechtschaft, der in die Furcht führt' (Rom. 8, 15) oder dem ‚G. der Zaghaftigkeit' (2 Tim. 1, 7) die Rede ist. Aber im Unterschied zum AT wurden diese verschiedenen G. hier nicht als von Gott ihren Ursprung nehmend dargestellt. – Das Adjektiv ‚pneumatisch' steht bei Paulus im Gegensatz zu ‚psychisch'; es bezeichnet den Menschen, der kraft des G. das Heilshandeln Gottes erkennt, im Gegensatz zu dem, der dafür blind bleibt. Die geistigen Dinge, im Gegensatz zu den leiblichen, irdischen, sind diejenigen, deren Erkenntnis durch den G. Gottes gegeben wird. Auch das Gesetz wird als geistig bezeichnet, weil es das Gesetz Gottes ist.

d. Johannes. Johannes schreibt dem G. keine ekstatischen Phänomene zu u. zeigt auch nicht sein Wirken in den Wundertaten u. Reden Jesu. Der Vater selbst begegnet im Leben Christi, nicht der G., ein Geschenk des Vaters. – Als Gegensatz zu σάρξ bezeichnet πνεῦμα die Sphäre Gottes im Unterschied zu der Sphäre der Welt. Gott anzubeten im G. u. in der Wahrheit, das bedeutet, aus dieser Welt hier unten in die Sphäre Gottes einzutreten, denn Gott selbst ist Pneuma; der Ausdruck ‚Wahrheit' mag zwar an die hellenistisch-

substantielle Begrifflichkeit erinnern, er steht hier aber ausschließlich für die Erkenntnis, die Christus bringt, die Erkenntnis des wahren Gottes in Jesus. Im Gegensatz zum Fleisch ist Pneuma auch eine lebenspendende Macht. In dem Gespräch mit Nikodemus steht das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung für den Wind, aber damit soll gleichnishaft das Geheimnis des G., der sich jedem Zugriff des Menschen entzieht, bezeichnet werden. Den lebenspendenden G. versinnbildlichen die ‚Ströme lebendigen Wassers' (Joh. 7, 38f), die von der Person Jesu ihren Ausgang nehmen. Er wird von Christus nach seiner Auferstehung verliehen; dies entspricht dem Bericht der Apostelgeschichte über die G.verleihung am Pfingsttag. – ‚G. der Wahrheit' ist schließlich auch die Bezeichnung für den versprochenen Fürsprecher, den Beistand, der die Gotteswelt repräsentiert, wie sie in Jesus da war; wenn dieser auch wie Jesus vom Vater gesandt ist, um zu lehren, Zeugnis abzulegen usw., so stellt er doch einen ‚anderen Fürsprecher' dar (Joh. 14, 16f), denn auch Jesus ist ein Fürsprecher; er ist also nicht mit ihm identisch. Erst wenn Jesus gegangen ist, wird er kommen, u. er wird diesen der Gemeinde der Jünger offenbaren. Er wird nichts anderes lehren als Christus, sondern wird das, was Jesus gesagt hat, auslegen. – Ist dieser G. für Johannes nun nur eine Personifikation oder ist er eine wirkliche Person, unterschieden von dem Vater u. dem Sohn? Zugunsten der zweiten Auffassung sprechen eine Reihe von Eigenschaften, die dem Parakleten beigelegt sind, aber, wie bei der Paulusinterpretation, gehen auch hier die Meinungen der Forscher auseinander. – Der erste Johannesbrief zeigt den G. in seinem Wirken innerhalb der christl. Gemeinde, wo er Zeugnis ablegt von den neuen Zeiten. Außerdem bezeichnet das Wort πνεῦμα in diesem Schriftstück, wie auch in der Apokalypse, die Geister des Irrtums. – In der Apokalypse ist der G. die wirkende Kraft der Prophetie inmitten der Gemeinde u. hält in ihr die Sehnsucht nach der Wiederkunft Christi wach. Repräsentieren die sieben Geister, die in diesem Buch mehrfach auftreten, die sieben Erzengel, oder müssen sie nach Jes. 11, 2 LXX ausgelegt werden, nach jenem Text also, aus dem später die christl. Tradition die Lehre von den sieben Gaben des Hl. G. herleitet? Hat man in der ersten dieser Stellen (Apc. 1, 4f) eine trinitarische Formel zu sehen, in der Christus nach dem siebengestaltigen Hl. G. genannt wird? Beide Fragen werden von den Exegeten nicht einheitlich beantwortet.

C. Väterzeit. Drei Anwendungen der Wörter νοῦς u. πνεῦμα sind hier von besonderem Interesse: ihre Einbeziehung in eine anthropologisch-spirituelle Synthese, ihre Verwendung zur Bezeichnung verschiedener Personen der Dreifaltigkeit u. der Gebrauch des Wortes πνεῦμα als Eigenname für die dritte Person der Trinität (s. u. Sp. 529/43). Zunächst aber soll eine kurze Übersicht über die weiteren gebräuchlichen Bedeutungen dieser Wörter gegeben werden. Zahlreiche Belege zu diesen verschiedenen Verwendungen finden sich bei Lampe 923/7. 1097/104.

I. Umgangssprache. a. Nus. Das Wort νοῦς bezeichnet auch bei den Vätern die geistigen Fähigkeiten, die den Menschen vom Tier unterscheiden; bisweilen faßt es diese alle zusammen, bisweilen ist es mehr oder minder auf die eine oder andere dieser Fähigkeiten beschränkt. Der Nus ermöglicht die Erkenntnis der Ideen u. wird deswegen mit dem Auge u. dem Licht verglichen. Er ist der Führer der Seele. Immer wieder wird das Wort νοῦς in einem Sinne gebraucht, der nicht ausschließlich intellektuell, sondern auch spirituell oder mystisch u. ethisch ist. Da der Nus nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, vermag er Gott zu erkennen; das vermag er nicht, wenn er von den Sinnen, die er zu lenken hat, gestört wird, vor allem aber nicht, wenn er durch die Sünde getrübt ist; denn für diese Fehler ist er verantwortlich. Er steht zwischen Gut u. Böse u. ist Versuchungen unterworfen; wenn er sich ihnen zu widersetzen weiß, ist er das Werkzeug der spirituellen Vervollkommnung, der Sitz der Tugenden. Der Nus ist das Organ der Betrachtung u. der Anbetung bis hin zur mystischen Vereinigung; dafür muß er sich frei machen von der Sinnlichkeit u. den Leidenschaften u. Christus u. den Hl. G. in sich wirken lassen. Der Nus des Menschen ist also das Gesamt seiner höheren Vermögen, nicht nur der intellektuellen (der begreifenden u. schließenden Vernunft), sondern auch der ethischen (der Tugenden) u. der spirituellen (Vereinigung mit Gott u. dessen Erkenntnis). Der spirituelle Gebrauch des Wortes, der schon bei Platon u. nach ihm bei Philo belegt ist, taucht zur gleichen Zeit bei den Christen u. im Neuplatonismus auf. Νοῦς bezeichnet auch die seligen Geister, die die Herrlichkeit Gottes ‚von Angesicht zu Angesicht' schauen,

u. ebenso wie πνεῦμα die Engel. Oft steht es auch für Sinn, Sinnesweise, d.h. das, was ein Verstand in seinen intellektuellen oder spirituellen Grenzen denkt, oder auch die Art u. Weise, wie er denkt. Dieser νοῦς-Sinn kann auch in einen Text eingehen; dann bezeichnet νοῦς den Sinngehalt einer Stelle, das, was der Autor sagen wollte. Der Autor der Bibel aber ist der Hl. G.; der Nus der Hl. Schrift ist also identisch mit dem ‚Willen' des G., d.h. mit dem spirituellen Sinn des Textes. Der Literalsinn der Hl. Schrift stellt sich für die Kirchenväter, im Gegensatz zu den heutigen Exegeten, ausschließlich in dem Buchstaben dar, nicht in der dahinter stehenden Intention. Ein Synonym für νοῦς in diesem letzteren Sinn, wie auch für νοῦς als Bezeichnung des intellektuellen u. spirituellen Erkenntnisvermögens, ist διάνοια. Die intelligiblen Realitäten (νοητά), die auch als spirituelle (πνευματικά), wahre (ἀληθινά), bisweilen sogar als vernünftige (λογικά) Realitäten bezeichnet werden, sind die übernatürlichen ‚Geheimnisse'; diese sind Gegenstand der Betrachtung u. christliche Äquivalente der platonischen Ideen. Alle diese Bedeutungen finden sich auch in den beiden Adjektiven νοερός u. νοητός; gewöhnlich aber bezeichnet das erstere das Subjekt u. das zweite das Objekt der Erkenntnis.

b. Pneuma. Für das Wort πνεῦμα sind bei den Vätern bisweilen die Bedeutungen Wind, Luft, Atmung, Lebenskraft u. physische Kraft belegt. Aber in der Mehrzahl der Fälle hat das Wort einen spirituellen Sinn. Darunter finden sich die gleichen Bedeutungen, die im Vorausgehenden für νοῦς festgestellt wurden: der intellektuelle u. spirituelle Teil des Menschen, teilweise mit der Seele gleich-, teilweise ihr entgegengesetzt; die Seelen der Verstorbenen; die Engel u. die Dämonen; der spirituelle Sinn eines Textes, häufig im Anschluß an den paulinischen Gegensatz von G. u. Buchstabe.

II. Dreiteiliges Menschenbild. Die Unterscheidung ‚G. (πνεῦμα), Seele, Leib' findet sich bei Paulus in den abschließenden Grußworten des ersten Briefes an die Thessalonicher (5, 23). Die Überlegenheit des G. über die Seele, die hier zum Ausdruck kommt, ist zusammenzusehen mit der des G.menschen gegenüber dem natürlichen Menschen (1 Cor. 2, 14f), des geistlichen Leibes gegenüber dem irdischen Leib (1 Cor. 15, 44/6), u. ist zu erklären als eine Auswirkung der üblichen Verwendung von πνεῦμα als Bezeichnung für das Wirken Gottes im Menschen. Versuche, diese Trichotomie aus der griech. Philosophie herzuleiten, waren nicht erfolgreich. Jedenfalls ist nicht zu verstehen, warum man sie so oft mit jener ganz anderen Trichotomie Platons verglichen hat; denn die platonische Dreiteilung enthält ganz andere Begriffe (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία) u. bezieht sich nur auf die Seele, während die patristische Trichotomie den Menschen in seiner Gesamtheit betrifft. Dieses platonische Lehrstück, das durch Gleichsetzung von θυμός u. ἐπιθυμία oft zur Dichotomie wird, wird allerdings später in die patristische Trichotomie, u. zwar in deren zweites Element, die Seele, aufgenommen; daher ergibt sich die Zweiteilung der Seele in ein überlegenes Prinzip, den Nus, u. ein niedrigeres Element. In diesem Punkt kann nur Philo mit Sicherheit als Vorgänger der frühchristl. Väter angesprochen werden.

a. Vor Origenes. 1. Apostolische Väter. Bei Ignatius findet sich diese Trichotomie in dem abschließenden Gruß seines Briefes an die Gemeinde von Philadelphia, wo er von denen spricht, die auf Christus hoffen, ‚im Fleische, in der Seele, im G. (ἐν πνεύματι), im Glauben, in der Liebe, in der Eintracht' (11, 2). Die Verwandtschaft dieses Pneuma mit dem Hl. G. wird hier zwar nicht erwähnt, tritt aber deutlich hervor, wenn man mitberücksichtigt, daß Ignatius den G. Gottes dem Fleisch (ebd. 7, 1f) u. den geistigen Menschen dem fleischlichen entgegensetzt (Eph. 8, 2). In diesem anthropologischen πνεῦμα-Begriff muß also in irgendeiner Weise die Gegenwart des G. Gottes im Menschen vorgestellt sein. – Hermas stellt immer wieder den G. des Bösen u. den G. des Guten einander gegenüber, die beide im Menschen wohnen wollen. Diese Vorstellung, die vielleicht aus iranischem Gedankengut stammt, beherrscht die Qumrânschriften u. findet sich später bei den Messalianern. Jeder dieser beiden G. teilt sich bisweilen in eine Mehrzahl weiterer G., Personifikationen der Tugenden u. der Laster. Der G. des Guten aber scheint meistens den G. Gottes zu bezeichnen u. nicht den dem Menschen eigenen G. Daneben spricht Hermas jedoch gelegentlich auch von einem guten G., der dem Menschen von Gott gegeben ist; er ist ein anvertrautes Gut, das unversehrt zurückzugeben ist (mand. 3, 2; sim. 9, 32, 2/4). Der Engel der Buße erneuert das Pneuma des Sünders, indem er ihm neues Leben schenkt (sim. 9, 14, 3).

2. Apologeten. Bei Justin u. Athenagoras ist häufig die Rede vom Nus als dem Organ für die Schau Gottes. Den unterschiedlichen Stellenwert von Nus u. Pneuma kann ein Zitat aus Justins Dialog mit Tryphon andeuten, auch wenn es sich hier noch nicht eindeutig um das anthropologische Pneuma handelt: ‚Wird etwa der Verstand des Menschen jemals Gott schauen, wenn er nicht bekleidet ist mit dem Hl. G.?' (dial. 4, 1). Im übrigen geht es in dieser Schrift sowie in der Justin zugeschriebenen Abhandlung über die Auferstehung im wesentlichen um den Körper u. die Seele, die im stoischen Sinne als lebenspendendes Pneuma gefaßt ist u. keinen Bezug zum Hl. G. hat. – Tatian unterscheidet im Menschen zwei Pneumata; eines ist identisch mit der Seele u. an die Materie gebunden (dies ist die Seele als Prinzip der Animalität im Körper), ein zweites ist dem ersteren überlegen als Gottes Ebenbild u. Gleichnis (or. 12). Ersteres ist an sich sterblich. Bei dem Bösen stirbt es mit dem Körper u. wird zum Gericht auferweckt. Bei dem Gerechten aber wird es durch das andere Pneuma gerettet, das Licht in seine Finsternis bringt. Jenes zweite Pneuma ist mit dem Hl. G. verbunden, denn die Erlösung der Seele wird auch als ihre Vereinigung mit dem Hl. G. bezeichnet (ebd. 13). Tatian verbindet also eine stoisch-materialistische Auffassung des Pneuma (dieses Pneuma belebt auch die Sterne, die Pflanzen, die Wasser u. die Tiere) mit einer anderen, christlich-spiritualistischen, die auf den göttlichen G. bezogen ist. Dem kommt die Vorstellung des Athenagoras sehr nahe, daß die Seele ein materielles Pneuma aufnimmt, wenn sie sich der Materie statt den himmlischen Realitäten zuwendet u. dann aufhört, reines Pneuma zu sein.

3. Valentinianische Gnosis. Die von der Valentinianischen Gnosis vertretene Trichotomie ist mit ihrer Theorie von den Wesenheiten verbunden. Diese ist in den ersten Jahrhunderten von vielen Schriftstellern bezeugt u. verworfen worden. Das Pneuma ist die Substanz der Gottheit. Aber Achamoth, jenes mißgeborene Äonenwesen, das von der Sophia abstammt u. aus dem Pleroma, der geistigen Welt, ausgestoßen wurde, hat etwas von diesem G. mitgenommen. Ohne Wissen des Demiurgen (des niederen, nicht zum Pleroma gehörigen Gottes, der dem Schöpfer des AT entspricht), haucht sie dessen Geschöpfen pneumatische Keime ein. Daher gibt es drei Menschentypen, nämlich die Pneumatiker, die Psychiker u. die Hyliker bzw. Stoffwesen. Zusätzlich zu ihrer vom Schöpfer stammenden Seele u. dem materiellen Körper, in den der Kosmokrator, der Teufel, sie einschließt, besitzen die Pneumatiker einen Funken jenes von der Achamoth ausgehenden göttlichen Pneuma. Die Erlösung wird an dem Tag vollendet sein, an dem das gesamte verstreute Pneuma aus seiner Gefangenschaft in der Materie befreit u. wieder in der geistigen Welt versammelt sein wird.

4. Irenaeus. Ein entschiedener Vertreter der trichotomischen Anthropologie ist Irenaeus. Der Gerechte wird mit seinem Körper, seiner Seele u. seinem G. (πνεῦμα) auferstehen; denn mit diesen hat er Gott wohlgefallen. Der Sünder aber wird nur mit seiner Seele u. seinem Körper wiedererweckt; er hat also kein Pneuma mehr (haer. 2, 54 Harvey). Das Pneuma ist demnach ein göttliches Geschenk, das bei dem Verdammten nicht Bestand haben kann. Die gleiche Auffassung findet sich mit ausführlichen Erläuterungen bei Origenes. Der vollständige Mensch ist eine Seele, die den G. (spiritus = πνεῦμα) in sich aufgenommen hat u. mit dem Fleisch verbunden ist (ebd. 5, 6, 1 H.). Er hat also drei Wesensbestandteile: der G. rettet u. formt, das Fleisch wird verbunden u. gestaltet. Zwischen beiden steht die Seele; wenn sie dem G. folgt, erhebt sie sich; paßt sie sich aber dem Fleisch an, so fällt sie (ebd. 5, 9, 1 H.).

5. Clemens v. Alexandrien. Die drei Elemente der anthropologischen Trichotomie nennt Clemens nur einmal, u. zwar als eine Interpretation, die er für die ‚drei' bei Mt. 18, 20 vorschlägt, nachdem er zunächst auf die platonische Trichotomie verwiesen hat u. bevor er weitere Auslegungsmöglichkeiten vorlegt (strom. 3, 10, 68, 5). Es ist jedoch kaum möglich, seinem Werk eine einheitliche Lehre vom menschlichen Pneuma zu entnehmen. Er verwendet dieses Wort in allen möglichen Bedeutungen, vor allem aber im stoisch-materiellen Sinne zur Bezeichnung der Lebenskraft. Gelegentlich unterläuft es ihm auch, daß er den G. dem Körper entgegensetzt, ohne daß einsichtig wird, inwiefern er sich von der Seele unterscheidet (strom. 1, 1, 12, 2), mit der er zuweilen verbunden ist (protr. 11, 117, 3). Πνεῦμα bezeichnet auch das Leben der Seligen sowie das des Gnostikers, der noch auf der Erde weilt (strom. 7, 12, 80, 2). An anderer Stelle unterscheidet Cle-

mens ein herrschendes (ἡγεμονικόν) Pneuma von einem untergeordneten (ὑποκείμενον). Zur Erläuterung dieser Unterscheidung zählt er zehn Bestandteile des Menschen auf: die fünf Sinne, das Organ der Stimme u. das der Zeugung, das bei der ‚Modellierung' verliehene pneumatische Element (κατὰ πλάσιν; womit wahrscheinlich das untergeordnete, grundlegende Pneuma im Körper gemeint ist), ‚das herrschende Element der Seele' u. die dem Glaubenden zuteil werdende Gabe des Hl. G. Vermutlich entspricht das ‚führende Element der Seele' dem πνεῦμα ἡγεμονικόν, während die Gabe des Hl. G. nicht als ein Pneuma, das dem Menschen eignet, betrachtet zu werden scheint (ebd. 6, 16, 134, 1). Wenn in einem anderen Zusammenhang von der Vereinigung der Seele mit der Seele u. des Pneuma mit dem Pneuma gesprochen ist, so muß offenbleiben, ob damit eine Unterscheidung getroffen oder nur eine Fülle des Ausdrucks erreicht werden sollte (ebd. 1, 1, 2, 1). Dem Nus des Pythagoras u. des Platon, der als ein Teil oder eine Emanation der göttlichen Substanz verstanden wurde, stellt Clemens schließlich das christl. Pneuma gegenüber, das nicht ‚ein Teil Gottes in einem jeden von uns' ist, obwohl es vom Hl. G. gegeben worden ist (ebd. 5, 13, 87, 4f). Dem Nus schreibt Clemens die üblichen Funktionen des Erkenntnisvermögens zu; durch den Nus ist der Mensch ein Abbild des Bildes Gottes, des Wortes Gottes (ebd. 5, 14, 94, 4f; 6, 9, 72, 2f).

6. Tertullian. So sehr Tertullian den stoischen Pantheismus bekämpft u. die Transzendenz Gottes behauptet, so sehr er sich weigert, im menschlichen G. (oft mit flatus oder adflatus bezeichnet) eine Emanation jenes G. (spiritus), der Substanz Gottes ist, zu sehen, gelingt es ihm doch kaum je, sich in seiner Vorstellung des einen wie des anderen vom Materialismus zu lösen; denn die Stofflichkeit erscheint ihm als eine unerläßliche Voraussetzung ihrer Realität. Der adflatus unterscheidet sich nicht von der menschlichen Seele (anima): er ist aus dem göttlichen Hauch in Gen. 2, 7 entsprungen u. vereinigt in sich die biologischen u. die intellektuellen Aspekte des Pneuma (adv. Marc. 2, 9; an. 9. 15 [vgl. Waszink zSt.]; d'Alès 113/23). Ein ebenso materialistisch gefaßter spiritus ist die Seele bei Laktanz (vgl. Verbeke 440/51. 469/85).

b. Origenes. Mit ihm fügt sich die trichotomische Anthropologie in eine zusammenhängende Synthese der spekulativen Theologie ein, insbesondere der spirituellen Theologie. Man trifft sie in allen Perioden seines Lebens an, u. zwar neben einer Dichotomie, die mit der trichotomischen Anthropologie gut vereinbar ist. Allerdings haben viele Spezialisten (so auch Verbeke) ein falsches Bild von der Lehre des Origenes entworfen, weil sie den doch so klaren Unterschied zwischen Nus u. Pneuma nicht gesehen haben. Die Anthropologie des Origenes ist durch neue Arbeiten geklärt worden: Crouzel hat sich mit der ‚Imago Dei' bei Origenes befaßt (er verlegt sie in den Nus), u. Dupuis hat die Lehre vom Pneuma des Menschen untersucht. Man findet in diesen beiden Arbeiten viele Texte angeführt, die hier nicht im einzelnen besprochen werden können; wir können nur das Ergebnis vortragen.

1. Die drei Elemente. Es sind: das Pneuma (hier ‚G.' genannt), die Seele u. der Leib. Aber die Seele hat wieder zwei Teile: einen höheren, νοῦς (von uns als Intelligenz oder Verstand bezeichnet), λόγος (Vernunft) oder ἡγεμονικόν, u. einen niederen, für den Origenes mehrere Bezeichnungen hat. Die Anthropologie, die hier vorliegt, ist nicht statisch, wenn auch alle ihre Elemente ontologische Wirklichkeit besitzen, sondern es handelt sich im Rahmen des spirituellen Kampfes um eine dynamische Anthropologie. Um die Seele streiten sich G. u. Leib (Fleisch), u. die beiden Seelenteile treten als Komplizen dieser beiden Streiter auf. So tritt unter der Trichotomie eine dichotomische Grundlage zutage; die Demarkationslinie verläuft zwischen den beiden Seelenteilen u. bindet auf der einen Seite Intelligenz u. G., auf der anderen den niederen Seelenteil u. den Leib.

2. Geist. Das Pneuma ist das im Menschen gegenwärtige göttliche Element, das trotzdem im Grunde nicht Teil seiner Person ist. Es ist nicht an den Sünden des Trägers beteiligt, weil es das Böse nicht in sich selbst aufnehmen kann. Doch versetzen die Sünden das Pneuma in einen Zustand der Lähmung, indem sie die Aktion behindern, die das Pneuma auf den Menschen ausüben soll. Es ist also tatsächlich der Erzieher der Seele, oder genauer: des Verstandes; es lenkt ihn bei der Übung der Tugend, denn es fällt auch mit dem sittlichen Gewissen zusammen. Das Pneuma öffnet dem Verstand die Erkenntnis Gottes u. seiner Geheimnisse u. lockt ihn zum Gebet. Die Seele, die dem Pneuma gehorcht, hört zwar nicht auf zu sein, was sie ist, aber sie

wird geistig u. zieht in den vom Pneuma bestimmten Kurs ihren niederen Teil u. selbst den Körper hinein. Origenes unterscheidet klar zwischen diesem Pneuma u. dem in der Seele gegenwärtigen Hl. G.; das Pneuma ist indessen doch so etwas wie eine geschaffene Teilhabe am Hl. G. Origenes trägt mit diesem Wort wie mit anderen Themen wie Licht, Leben usw. eine Lehre vor, die der Lehre von der heiligmachenden Gnade verwandt ist; das Pneuma ist die Gnadengabe Gottes an den Menschen. Gleichwohl besteht zwischen dem Pneuma des Origenes u. der heiligmachenden Gnade der scholastischen Theologie ein wichtiger Unterschied: wenn die Sünde zur Wirkung hat, daß die Seele die heiligmachende Gnade verliert, so verläßt der G. doch den Sünder, solange er auf dieser Erde lebt, nicht; aber er versinkt in eine Art Schlaf, da er nicht mehr auf eine Seele wirken kann, die sich ihm entzieht. Das Verbleiben des G. erklärt indessen, daß eine Bekehrung möglich ist.

3. Charismatisches Pneuma. Neben diesem an die Person des Menschen gebundenen G. gibt es in der Vorstellung des Origenes noch einen anderen, der ebenfalls Teilhabe am Hl. G. ist u. den man charismatisch nennen kann: er wird, manchmal nur vorübergehend, für eine besondere Funktion verliehen, für die die prophetische Inspiration typisch ist. Mit dieser Lehre wird Origenes zum Widerpart jener Doktrin, die zu seiner Zeit durch die Montanisten repräsentiert wird, die man aber auch bei gewissen Kirchenvätern des 2. Jh. sowie bei Philo u. Platon antrifft, nämlich der Lehre von der ekstatischen Bewußtlosigkeit. Er teilt nicht die Auffassung, daß die Überwältigung des Menschen durch den prophetischen G. den Nus, die psychologische Bewußtheit u. die Persönlichkeit des Propheten verjagt u. daß dieser ein passives Werkzeug wird, das der G. in Bewegung setzt wie das Plektron die Leier. Nur der böse G., der Dämon, kann den Menschen in jene Bewußtlosigkeit stürzen, die man im Fall der *Energumenoi u. der von einer Leidenschaft Erfüllten wahrnimmt. Das prophetische Pneuma dagegen versetzt den Verstand in einen Zustand größerer Freiheit u. gesteigerter Wachheit; denn Gott respektiert zu sehr die menschliche Persönlichkeit, die er geschaffen hat, als daß er anders mit ihr verfahren könnte. Hier stehen wir vor einem der grundlegenden Prinzipien der ‚Unterscheidung der Geister', wie Origenes sie vertritt.

4. Seele als Ganzes. In der Seele, dem zweiten Element, wohnt die Willensfreiheit, also die Persönlichkeit. Wenn der G. das sittliche Gewissen ist, dann ist die Seele das Vermögen zu wählen. Die beiden Teile, aus denen sie besteht, locken sie in die zwei Richtungen. Wenn sie dem G. folgt, wird sie ganz geistig, selbst in ihrem niedrigeren Teil, der dem oberen gehorcht, der ‚hegemonischen' Kraft. Wenn sie sich aber dem Fleisch zuwendet u. für die Stimme des Pneuma taub wird, nimmt der niedere Teil dem höheren die Hegemonie-Kraft, macht die Seele gänzlich fleischlich, legt das Bild des Irdischen über das des Himmlischen u. die tierischen u. dämonischen Abbilder über die Teilhaberschaft am Gottesbild.

5. Verstand. Der obere Teil, Intelligenz, Vernunft oder Hegemonievermögen, bildete für sich allein die Seele in der Präexistenz; so nach der bevorzugten Hypothese des Origenes; sie ist demnach das Wesentliche im Menschen. Geschaffen nach dem Abbild Gottes, dem Logos, ist sie dem Göttlichen verwandt, u. diese Verwandtschaft mit ihm verstärkt sich durch die Übung der Tugenden. Weil nach dem alten platonischen Gesetz Ähnliches nur von Ähnlichem erkannt wird, ist sie die bevorzugte Schülerin des Pneuma. Wenn dieses letztere das aktive Element der Gnade, jenes göttlichen Geschenks, darstellt, ist der Verstand ihr passives u. rezeptives Element, die Fähigkeit, die der menschlichen Person gestattet, die Gabe an- u. aufzunehmen; aber ebenso wie das Pneuma noch nicht ganz verloren ist, sondern wegen der Sünde nur erstarrt ist, raubt diese letztere dem Verstand noch nicht vollständig den Widerschein des Gottesbildes, das in ihm liegt; die Sünde bedeckt ihn bloß mit feindlichen Bildern. Durch den G. mitgerissen ist der Nus das Organ des sittlichen u. tugendhaften Lebens, der Gotteserkenntnis, der kontemplativen u. mystischen Aktivität. Er ist es, der unter dem Antrieb des Pneuma betet. Er ist auch das Prinzip der ‚göttlichen Sinnenhaftigkeit', d.h. der fünf geistigen Sinne Gesicht, Gehör, Gefühl, Geruch, Geschmack. Mit diesen Bildern interpretiert Origenes gewisse Bibeltexte u. begründet so eine Tradition, der in der Folgezeit eine große Zahl von Mystikern sich angeschlossen hat; diese Bilder drücken die unmittelbare Erkenntnis jener göttlichen Realitäten aus, die dem Verstand aufgrund der Erschaffung nach dem Bilde Gottes u. des Ge-

schenks des Pneuma seine Verwandtschaft mit Gott verleiht, die auch durch das wichtigste unter den Charismen, das der Weisheit, bezeichnet wird. Eben dadurch wird deutlich gemacht, daß der menschliche Verstand teilhat an der ersten u. wichtigsten Benennung (ἐπίνοια) des Sohnes Gottes (‚Weisheit') in seiner Eigenschaft als intelligible Welt, als Gesamtheit der göttlichen Wirklichkeiten, der ‚Mysterien'. Deutlich unterschieden u. doch hier unten von einander unzertrennlich (der erste ist der Erzieher des zweiten) drükken Pneuma u. Nus in ausgefeilter Dialektik die beiden Aspekte der Gnade aus, die ein Geschenk Gottes ist, aber vom Menschen empfangen werden muß: das aktive u. das rezeptive Prinzip also.

6. *Niederer Seelenteil.* Da er erst nach dem Sündenfall hinzugegeben worden ist, ist er für die Seele eine permanente Versuchung, sich von den göttlichen Realitäten abzuwenden u. der Lockung des Fleisches zu folgen. Prinzip der Vorstellungen u. der Instinkte oder Leidenschaften, wird der niedere Seelenteil manchmal den zwei niedrigeren Elementen der Trichotomie Platons gleichgesetzt: dem θυμός u. der ἐπιθυμία, ohne daß zwischen den vornehmsten u. den niedersten Tendenzen ein Unterschied gemacht wird. Dieser Seelenteil wird Rom. 8, 6f auch ‚Gedanke des Fleisches' (φρόνημα τῆς σαρκός) genannt. Die lat. Übersetzer des Origenes haben diesen Ausdruck mit ‚sensus carnis' oder ‚sensus carnalis' wiedergegeben. Er entspricht dem, was die spätere Theologie als Konkupiszenz bezeichnet hat. Aber diese Gleichsetzung stimmt doch nur zum Teil; denn da der niedere Seelenteil die natürlichen Fähigkeiten umfaßt, kann auch er ohne Zerstörung vergeistigt werden, wenn die Seele sich dem G. zuwendet. Deshalb hat Origenes zwar mit Nachdruck bei Jesus das Fehlen jeder Verlockung zur Sünde hervorgehoben, aber doch gleichzeitig auch ihm diesen Seelenteil zugeschrieben; denn ohne ihn wäre er kein uns ähnlicher Mensch. Aber bei Jesus ist dieser Seelenteil vollständig vergeistigt; denn die menschliche Seele Christi, mit dem Logos durch die Intensität der Liebe verbunden, ist wie das Eisen, das, ins Feuer geworfen, auch seinerseits Feuer wird.

7. *Leib.* Der Leib ist das dritte Element (vgl. o. Sp. 516). Nach J. Dupuis ist bei Origenes zu unterscheiden zwischen Leib u. Fleisch. Der letztere Begriff hat oft einen pejorativen Sinn, wenn er die schuldhafte Anhänglichkeit an den fleischlichen Körper bezeichnet, der sich der Wirksamkeit des Pneumas widersetzt u. sich mit dem ‚Gedanken des Fleisches', also der Konkupiszenz, identifiziert, von der o. Sp. 519 gesprochen wurde. Wenn auch die Erschaffung des fleischlichen Leibes gemäß der Präexistenz-Theorie erst die Folge des Falles war u. wenn er auch für den Menschen im geistigen Ringen eine dauernde Versuchung bedeutete, so war dieser Leib doch nicht an sich schon schlecht. Er ist zusammen mit der sinnenhaften Welt, die ihn umgibt, Teil des πλάσμα, der ‚Modelliertätigkeit' Gottes; damit ist ein Ausdruck gewählt, der die materielle Erschaffung bezeichnet u. der dem ποίημα, der geistigen Erschaffung, entgegengesetzt ist. In dieser existiert im Stadium der samenhaften Anlage, des Logos spermatikos, der ätherische Leib der Präexistenz, u. dieser Keim wird sich im glorreichen Leib der Auferstehung entfalten. Beim Gerechten, der noch auf Erden lebt, tritt auch der grobe Leib in die Ausstrahlung des Pneuma ein, wie Origenes bei Besprechung der Wirkung des Hl. G. auf die Propheten feststellt (c. Cels. 7, 4).

8. *Die drei Elemente vor dem Sündenfall.* Diese trichotomische Anthropologie zeigt sich nach Origenes in allen Etappen der Existenz der Menschheit. Die erste ist, wie schon gesagt wurde, das Leben der geistigen Wesen in der Präexistenz, in der sie in der Betrachtung Gottes aufgehen, bis der vorkosmische Fall sie in Engel, Menschen u. Dämonen aufteilt u. Gott die Menschen in erdhafte Körper verbannt. In diesem Stadium ist noch keine Rede von Seelen, sondern nur von Intelligenzen (νόες); erst das Absinken ihrer Glut kühlt sie zu Seelen ab (ψυχαί; hier wird das Wort von ψῦχος, ‚Kälte', abgeleitet; vgl. schon Tert. an. 25, 2 u. Waszink zSt.). Die Intelligenzen aber leben ihrem Pneuma gemäß, u. sie haben ätherische Leiber, denn der Leib ist für die Kreatur kennzeichnend, selbst für die Engel; die Unkörperlichkeit ist das ausschließliche Privileg der Trinität. Zwischen der Lehre vom ätherischen Leib u. der vom ‚Gefährt' (ὄχημα) der Seele bei einigen Neuplatonikern lassen sich Beziehungen feststellen (s. o. Sp. 497).

9. *Die drei Elemente in der Eschatologie.* Am Ende der Zeiten haben die auferstandenen Gerechten einen ätherischen Leib, der dem der Engel ähnlich ist (Orig. in Mt. comm. 17, 30). Wenn die zur Verdammnis Bestimmten auch einen Leib haben, der dem dunklen

Körper der Dämonen verwandt ist, so läßt sich die trichotomische Natur für sie nicht bestätigen. Die Schriftstelle, die Origenes erlaubt, sich über diesen Punkt zu äußern, ist Mt. 24, 51 (Lc. 12, 46): Wenn der Herr bei seiner Rückkehr den schlechten Knecht damit beschäftigt findet, seine Mitknechte zu schlagen oder sich mit den Trunkenbolden unter ihnen zu berauschen, wird er ihn zweiteilen (διχοτομήσει); so drücken sich, wie Origenes anmerkt, merkwürdigerweise beide Evangelisten aus. Der Gerechte wird mit den drei Teilen seiner Existenz zu Gott gehen, mit dem G., der Seele u. dem Leib; der Schlechte wird ‚zweigeteilt', denn sein Pneuma kehrt jetzt zu Gott zurück, der es ihm geschenkt hatte, u. der Mensch wird dann unter dieser Amputation seines Seins leiden, die ihm nur noch den Leib u. die jetzt ganz fleischlich gewordene Seele beläßt, diese Seele, die noch ihre Teilhabe am Abbild Gottes besitzt, aber nun als Quelle seiner Qual. Der Verdammte hat also kein Pneuma mehr. Origenes scheint ihm demnach hier jede Möglichkeit einer Bekehrung zu nehmen, ein starkes Argument gegen die Deutung seiner ‚Apokatastasis' als eine Rückkehr der Dämonen u. verdammten Menschen in die Gnade Gottes. Bei Irenäus war schon die gleiche Vorstellung zu finden.

10. Abschließendes. Die soeben skizzierte Lehre des Origenes entspricht in mehreren Punkten dem, was schon Autoren des 2. Jh. vorgetragen hatten; aber Origenes macht daraus ein Ganzes. Es wäre vergebliche Mühe, wenn man seine konsequente u. großartige Konzeption, die er beharrlich seinen Schriften zugrundelegt, zerlegen u. auf hebräische, neutestamentliche u. griechische Quellen zurückführen wollte. Die nächsten Anreger sind jedenfalls Paulus u. Philo gewesen. Aber alles ist im Lichte einer geistigen Erfahrung neu durchdacht.

c. Nach Origenes. Gregor der Wundertäter spricht in seiner Dankesrede nicht ausdrücklich von der trichotomischen Anthropologie seines Meisters, aber nur unter Voraussetzung dieser Anthropologie werden verschiedene Einzelheiten in seinen Vorträgen über die Natur des Menschen verständlich. – Die Suche nach Spuren des Nachlebens der Lehre des Origenes ist ziemlich enttäuschend, selbst wenn man die Schriften der glühendsten Anhänger des Alexandriners mustert.

1. Didymos der Blinde. In seinem Kommentar zu Zacharias ist Didymos vor allem Dichotomist (Seele–Leib oder Seele–Fleisch). Nur ein einziges Mal findet man bei ihm eine trichotomische Formulierung; sie betrifft die Menschheit des Logos u. ist gegen Apollinaris v. Laodicea gerichtet: der Logos-Gott hat ‚den vollständigen Menschen, bestehend aus Seele, Leib u. G.' angenommen (4, 235). Aber was ist für Didymos das menschliche Pneuma? Er erklärt es aus Anlaß von Gen. 2, 7: ‚... indem er in ihm seinen G. bildete, d.h. die Seele, soweit es möglich ist, an den Leib band u. mit ihm vereinigte, um aus ihm ein einzigartiges Lebewesen zu machen, zusammengesetzt aus Seele u. Leib'. Das ‚Pneuma' ist hier nicht körperlicher, sondern rationaler Natur (λογικός). Die Seele wird hier als ‚Pneuma' bezeichnet (4, 179/82). So erklären sich die Stellen, die das ‚Pneuma' dem Fleisch entgegenstellen (1, 193. 280). Didymos ist also Dichotomist u. macht zwischen Seele u. Pneuma keinen Unterschied. In De Spiritu sancto hat Didymos (nach der lat. Übersetzung des Hieronymus) behauptet, daß die ‚anima' als ‚spiritus' bezeichnet werde; dann aber stößt er auf gewisse Paulus-Texte, die beide unterscheiden; so ist er schließlich genötigt, einen gleichzeitig vom Hl. G. u. von der Seele verschiedenen ‚spiritus' anzunehmen (54f. 59). Aber weiter dehnt er seine Untersuchung nicht aus. Die gleiche flüchtige Feststellung findet sich auch an einer Stelle der Schrift De Trinitate, die ihm zugeschrieben wird. In seiner zuletzt entdeckten Schrift (A. Kehl, Der Psalmenkommentar von Tura, quaternio 9 [1964] 2, 2/14 S. 84/7; kommentiert 162/70) nennt Didymos vier Bedeutungen des Wortes πνεῦμα: ‚das, was mit der Seele verbunden ist' (hier wird 1 Thess. 5, 23 zitiert), die Seele, der νοῦς, die γνώμη. Nachdem er durch einige Schriftzitate das mit der Seele identifizierte Pneuma beleuchtet hat (das ist für Didymos die geläufigste Bedeutung), kommt er auf den an erster Stelle genannten origenischen Begriff zurück: ‚Es handelt sich um eine Art λογικόν, das mit der Seele unzertrennbar vereinigt ist, um Lehrmeister der Seele zu sein. Und da dies λογικόν in der Seele ist, wenn sie es von Gott empfängt', bittet die Seele den Herrn, es ihr nicht zu nehmen.

2. Evagrios Pontikos. Im Werk dieses Mannes nimmt der Nus einen beträchtlichen Raum ein, u. zwar sowohl in seiner geistlichen Doktrin als auch in der großartigen kosmologischen Synthese, die Evagrios unter Zugrunde-

legung einiger Hypothesen des Origenes errichtet hat (sie ist dargelegt in den Kephalaia gnostika, die in syrischer Sprache erhalten sind [Ausgabe von Guillaumont: PO 28, 1] u. im Brief an Melania, den Frankenberg nach dem erhaltenen syrischen Text ins Griechische zurückübersetzt hat). Der Sinn, den Evagrios dem Wort νοῦς beilegt, entspricht gut dem Sinn, den Origenes damit verbindet: manchmal ist Nus der höhere Teil der Seele u. dessen Gipfel, manchmal ist er von der Seele unterschieden, u. die Seele wird dann zu θυμός u. ἐπιθυμία reduziert. Nus ist dann das Organ der sinnhaften, intellektuellen u. geistlichen Erkenntnis; er ist auch, wenn er von aller Leidenschaft, ja von aller Vorstellungskraft u. allen Begriffen gereinigt ist, das Organ der Kontemplation Gottes. Dagegen findet man bei Evagrios nichts mehr von dem anthropologischen Pneuma des Origenes in seiner Bedeutung als Gnadengeschenk. Das Wort wird nur sehr selten noch auf den Menschen bezogen. In De oratione 129 (PG 79, 1193) ist es ein bloßes Äquivalent von Nus als Gegensatz zum Leib. Der Brief an Melania zählt mehrere Male eine Trichotomie auf, die den Personen der Trinität entsprechen soll; aber dann handelt es sich um das σῶμα, um die ψυχή u. den νοῦς. Die origenische Dialektik des G. u. des Verstandes ist, wie es scheint, völlig verschwunden.

3. Apollinaris v. Laodicea. Die gleiche Trichotomie, in der der Nus das Pneuma ersetzt hat, findet sich in dem Symbol, das den Ancoratus des Epiphanios beschließt: Christus hat danach eine vollständige Menschheit angenommen, nämlich einen Leib, eine Seele u. einen Nus. Dieser Satz ist gegen Apollinaris gerichtet. Dieser, den der Historiker Sokrates in die ‚Tetrade der Verleumder' des Origenes aufgenommen hat (h.e. 6, 15), hat ebenfalls vom Menschen eine trichotomische Vorstellung, die dann auch in seiner Christologie zum Ausdruck kommt. Christus hat einen Leib u. eine Seele (im biologischen Sinn) angenommen, aber nicht das dritte Element, dessen Platz der Logos einnimmt; dies dritte Element wird bald νοῦς, bald πνεῦμα genannt; hier sind also die beiden Worte äquivalent. Man kann dies feststellen, wenn man die Fragmente des Apollinaris mustert, die Gregor v. Nyssa in seinem Antirrhetikos gegen Apollinaris zitiert (fettgedruckt in der Ausgabe von Jaeger 3, 1). Die Gleichwertigkeit der beiden Ausdrücke ist mehrfach ausdrücklich behauptet (ebd. 143, 1/3 oder in der Ausgabe von H. Lietzmann, Apollinaris v. Laodicea u. seine Schule [1904] 210).

4. Die großen Lehrer des 4. Jh. Wie steht es mit ihrer Anthropologie u. mit den beiden hier zu behandelnden Begriffen? Wir haben bisher noch keine Spezialuntersuchung kennengelernt, die uns erlaubte, uns mit Sicherheit auf diesem weiten Felde zu bewegen. Die Monographien über die Theologie der Gottebenbildlichkeit bei Athanasius u. Gregor v. Nyssa von R. Bernard, H. Merki u. R. Leys (weitere Angaben o. Bd. 4, 78) u. bei Kyrill v. Alexandrien von W. Burghardt (Woodstock 1957) widmen dem Nus einigen Raum, aber nicht dem Pneuma; in den Kontroversen, die durch die Christologie des Apollinaris hervorgerufen wurden, begegnet man nur der Dichotomie Seele–Leib. Wir haben den Eindruck gewonnen, daß die Trichotomie des Origenes rasch an Ansehen verlor u. daß die Jüngeren, obwohl sie weithin seine Schüler waren, seine Unterscheidung zwischen G. u. Verstand nicht begriffen haben. Sie liefert daher eines der sichersten Kennzeichen für die Echtheit der in den Katenen überlieferten u. dem großen Alexandriner zugeschriebenen Fragmente.

5. Augustinus. Die Bezeichnung ‚spiritus' hat bei ihm einen mehrfachen Sinn (s. Verbeke 497/507). Manchmal bedeutet sie das dem Menschen u. dem Tier gemeinsame Lebensprinzip. Die Schrift De fide et symbolo (10, 25) trägt eine Trichotomie spiritus – anima – corpus vor, von der das erste Glied den intellektuellen Funktionen entspricht, das zweite den biologischen Funktionen; ‚spiritus' ist das Äquivalent von ‚mens'. Aber oft hat auch ‚anima' intellektuellen Sinn. Wichtiger ist die in De Genesi ad litteram 12 vorgetragene Unterscheidung von drei Arten von Visionen: körperlichen, geistigen u. intellektuellen. Eine derartige Abstufung macht aus dem ‚spiritus' eine dem ‚intellectus' oder ‚mens' untergeordnete Fähigkeit. Die geistige Vision nimmt, sei es durch das Gedächtnis oder den Traum, sei es durch einen übernatürlichen oder dämonischen Akt, abwesende Wirklichkeiten wahr, aber nur der Intellekt begreift sie u. urteilt über sie. Dieser auf 1 Cor. 14, 15 gestützte Begriff von ‚spiritus', der diesen dem ‚intellectus' untergeordnet sieht, erklärt sich wohl aus der Pneumatologie des Porphyrios, in der das ‚Pneuma' die Hülle der Seele u. stofflicher Natur ist.

III. Die beiden Begriffe in ihrer Anwendung auf die Personen der Trinität (außer: Pneuma = Hl. Geist). a. Nus. Dies Wort bezeichnet manchmal die Gottheit u. spezieller den Vater. Belegstellen bei Lampe (Lex. 925f; doch unterläuft Lampe bei der Darstellung der verurteilten Lehren des späteren Origenismus ein Versehen: in der Anwendung auf Christus bezeichnet Nus nicht die Gottheit, sondern die präexistierende Menschheit). Als Gottesbezeichnung will das Wort sagen, daß Gott dem menschlichen Nus verwandt ist, da dieser Gott begreift.

1. Apostolische Väter u. Apologeten. Athenagoras (leg. 10 u. 24) belegt mit dem Namen Nus den Sohn u. etwas später den Vater, weil Nus den Logos einschließt; denn der Vater ist ewig λογικόν. Nach Theophilos v. Antiochien ist der Gott, der gemäß Gen. 5, 8 im Paradies lustwandelt, nicht der Vater, sondern der Sohn, der der Nus u. die Phronesis, die Klugheit des Vaters ist (Autol. 2, 22). Ein Fragment aus Justinus nennt Gott den Nus des Weltalls (PG 6, 1585 B). Der Brief an Diognet (9, 6) legt Christus unter anderen Titeln auch den des Nus bei. Ebenso verfahren die Sibyllinischen Orakel (8, 284), die Akten des Johannes (95 [AAA 2, 1, 198]), des Philippus (132 [ebd. 2, 2, 63]) u. des Thomas (27 [ebd. 142f]).

2. Gnostische Sekten. Der oberste Gott der Valentinianer, Bythos, u. seine Gattin, Ennoia, Charis oder Sigē mit Namen, haben nach Irenaeus die zweite Syzygie der Äonen hervorgebracht, zu der Nus (auch Monogenes, Vater u. Prinzip des Alls genannt) u. Aletheia, die Wahrheit, gehören. Aus ihrer Vereinigung geht die dritte Syzygie, Logos u. Zoē, hervor u. aus dieser die vierte, nämlich Anthropos u. Ekklesia (haer. 1, 1 Harvey). Nach Basileides ist Simon v. Kyrene anstelle von Jesus am Kreuz gestorben, während Jesus als körperlose Macht, als Nus des ungeborenen Vaters, den Verfolgern entging (ebd. 1, 19, 2 H.). Der Naassenerhymnus, den der Elenchos anführt (Hippol. ref. haer. 5, 10, 2), sieht einleitend im ‚erstgeborenen Nus das Werdegesetz des Alls'. Die gleiche Entstehung eines göttlichen Nus lehren die Sethianer (ebd. 5, 19, 16).

3. Zweites u. drittes Jh. Hippolyt nennt den Sohn den einzigen Nus des Vaters (Noet. frg. 7 [247 Nautin]). Clemens Alex. legt die Bezeichnung Nus der Gottheit in einem sehr platonisierenden Text bei: ‚Mit Recht sagt Platon, daß derjenige, der die Ideen zu schauen fähig ist, als Gott unter den Menschen leben werde; der Nus aber ist der Ort der Ideen u. der Nus ist Gott' (strom. 4, 25, 155, 2). ‚Gott ist als Nus (das Prinzip) der logischen u. kritischen Wissenschaft, deswegen ist der Logos auch der einzige Lehrmeister, der Sohn des Vaters Nus; er ist es, der den Menschen unterweist' (ebd. 4, 25, 162, 5). Wenn der menschliche Nus das Abbild des Urbilds ist, so liegt es daran, daß er das Abbild des Logos ist, dieser selbst aber das Bild des Nus ist, der der Vater ist (ebd. 5, 14, 94, 5; protr. 10, 98, 4). Deswegen kann nur der Logos, ‚der die Sonne der Seele ist', ihr Auge erleuchten, ‚wenn er in der Tiefe ihres Nus aufgegangen ist' (ebd. 6, 68, 4). Daß der göttliche Nus der Vater des Logos ist, erklärt sich durch den Umstand, daß das Wort von der Erkenntnis hervorgebracht wird (vgl. strom. 5, 1, 8, 7) u. die Erkenntnis der Menschen erleuchten will.

4. Origenes u. seine unmittelbaren Schüler. Nach princ. 1, 1, 6 ist Gott von intellektueller Natur, er ist die ‚mens' (= Nus), von der alles kommt, was intellektuelle Natur (mens) besitzt. Die Erzeugung des Sohnes durch den Vater wird verglichen mit der Hervorbringung des Willens (ebd. 1, 2, 6) oder des Wortes (in Joh. comm. 1, 38, 277) durch die Erkenntnis. Aber in seiner Schrift Contra Celsum (8, 38) hat Origenes die Behauptung, daß Gott Nus ist, korrigiert: er ist vielmehr ‚jenseits des Nus', aber nur der nach Gottes Bild geschaffene menschliche Nus vermag ihn zu erfassen. Diese Behauptung ist mit einer anderen zu vergleichen: nach mart. 47 ist der menschliche Nus mit den Intelligibilia (νοητά) verwandt u. mit Gott, der ‚jenseits der Intelligibilia ist'. Diese Intelligibilia sind die Ideen (im platonischen Sinne) u. die Mysterien, deren Gesamtheit die intelligible Welt bilden. Diese hat der Vater von aller Ewigkeit her geschaffen, indem er seinen Sohn erzeugte, der als Weisheit sie in sich schließt (in Joh. comm. 19, 22, 147). Ebenso erklärt Origenes, daß man zunächst die Wahrheit, den anderen Namen des Logos, begreift, um von da aus zur οὐσία (Existenz, Wesenheit, Substanz) u. zur Macht u. Natur Gottes zu gelangen, die jenseits der Usia liegt (ebd. 19, 6, 35/8). All dies erinnert an die Transzendenz des plotinischen Ἕν gegenüber der zweiten Hypostase. Origenes, der älter ist als Plotin, hat wahrscheinlich diese Lehre von dem gemeinsamen Lehrer Ammonios Sakkas über-

nommen oder von Philosophen des Mittleren Platonismus, wie etwa Numenios oder Albinos; er hat sie aber in das Gesamtgefüge seiner Theologie integriert. Zwei unmittelbare Schüler des Origenes haben vom Vergleich des den Sohn zeugenden Vaters mit dem Hervorgang des Wortes aus der Intelligenz Gebrauch gemacht: Gregor der Wundertäter in seiner Dankesrede an Origenes (4, 39) u. Dionysios d. Gr. in der Widerlegung u. Apologie, die er Dionysius v. Rom unterbreitete (nach Athanas. sent. Dion. 23 [2, 63 Opitz]).

5. Viertes u. fünftes Jh. Denselben Vergleich findet man bei Athanasius, Eusebius, Gregor v. Nazianz, Theodoret usw. (Stellen verzeichnet Lampe, Lex. 926). Mehrere dieser Themen begegnen bei Augustinus; ehe man sie, wie es oft geschieht, auf plotinischen Einfluß zurückführt, sollte man sich daran erinnern, daß sie sich schon seit Origenes, dem Mitschüler Plotins, in der christl. Tradition finden. Auf jeden Fall sind diese Lehren, wie das Wort Nus, eher griechischen als biblischen Ursprungs.

b. Pneuma. Auch das Wort πνεῦμα wird auf die drei Personen der trinitarischen Gottheit angewandt, aber mit der Einschränkung, daß es in besonderer Weise der dritten Person gehört, deren Eigenname es geworden ist (vgl. u. Sp. 529/43). Den Ausgangspunkt dieses Sprachgebrauchs bilden einige Bibelstellen. Vor allem Lament. 4, 20, von der Septuaginta folgendermaßen wiedergegeben: ,Der Atem (πνεῦμα) unseres Gesichts, der Gesalbte des Herrn, wurde gefangen in ihren Gruben, er, von dem wir sagten: in seinem Schatten werden wir leben unter den Heiden'. Hier ist die Rede vom König Sedekias, aber als erster hat Irenaeus diese Worte auf Christus bezogen (haer. 3, 11, 2 H.) u. danach häufig Origenes, der freilich den Akzent mehr auf den ,Schatten Christi', seine menschliche Seele, legt, als auf das Pneuma. Ebenso hat Origenes Ps. 50 (51), 12/4 gedeutet; die dort erwähnten drei Pneumata bezieht er auf die drei göttlichen Personen (Puech). Auch 2 Cor. 3, 17a ,Der Herr ist das Pneuma' muß noch genannt werden; die gleichzeitigen Exegeten sehen hier wie auch in der Aussage Joh. 4, 24 (,Gott ist Pneuma') bald den Sohn, bald den Vater.

1. Bezeichnung für die göttliche Natur. Wenn die Väter den Begriff Pneuma auf den Vater oder auf den Sohn oder auch auf alle drei Personen anwenden, meinen sie damit jedesmal die göttliche Natur. Man findet bei Lampe 1097f eine Reihe Belegstellen aus den griech. Vätern aus vornizänischer Zeit; so aus der als zweiter Brief des Clemens bezeichneten Homilie, aus Athenagoras, Tatian, Irenaeus, Hippolyt, Clemens Alex., Herakleides (dem Gesprächspartner des Origenes in dem neugefundenen Text aus Tura). Auch Nachnizäner werden genannt; so Athanasius, Georgios v. Laodikeia, Apollinaris, Eusebius, Gregor v. Nyssa, Theodoret. So wird begreiflich, daß in der Christologie des Apollinaris das Pneuma des Logos, seine göttliche Natur, an die Stelle des menschlichen Pneuma getreten ist, weil es mit dem Nus zusammengeworfen ist.

2. Gegensatz zum stoischen Pneuma-Begriff. Die Bezeichnung der göttlichen Natur als ,Pneuma' gab Anlaß zu Mißverständnissen. Man wollte auf diese Weise die Unkörperlichkeit der Gottheit zum Ausdruck bringen. Indessen wies der Begriff für die Griechen eher auf Körperhaftigkeit hin. Kelsos versteht Joh. 4, 24 nach stoischer Weise; Origenes entgegnet ihm, daß, wenn das Pneuma, der Gott der Stoa, körperlich ist, umgekehrt der Logos u. sein Vater unkörperlich sind (c. Cels. 6, 71f). Deswegen ist Pneuma in der Anwendung auf Gott für Theophilos v. Antiochien (1, 3) ein Bild, das nur im transzendierenden Sinn verstanden werden darf; denn er gibt ihm die Bedeutung von Atem (ἀναπνοή). Tatian (or. 4, 1f) bemüht sich, die Unterschiede deutlich zu machen: ,Gott ist G., aber nicht einer, der bloß in der Materie waltet, sondern einer, der die stofflichen Geister u. die Formen des Stoffes schafft; er ist unsichtbar u. unberührbar, u. er ist der Vater all dessen, was fühlbar u. sichtbar ist'. Ebenso Eusebius (Marcell. 1, 1, 19): ,Wenn er Pneuma (Hauch) ist, ist klar, daß es sich um ein göttliches Pneuma handelt, das über jeden wahrnehmbaren u. zusammengesetzten Körper erhaben ist, so daß er auch kein sinnlich wahrnehmbares Wort spricht'. ,Pneuma' soll also gerade die Unkörperlichkeit der göttlichen Natur ausdrücken, u. zwar im Gegensatz zur stoischen Vorstellung u. im Gegensatz zu einem anthropomorphistischen Verständnis der mit dem Wort Pneuma im Sinn von Atem angedeuteten Wirklichkeit.

3. Das stoische Pneuma bei den Lateinern. Wenn hier einige Apologeten den stoischen Begriff des das Universum belebenden Pneuma beibehalten haben, so haben sie es doch nicht mit dem Pneuma Gottes verwechselt, aus dem es stammt. Tertullian ist zweifellos

sorgfältig bemüht, den Pantheismus der Stoa zu überwinden u. die Transzendenz Gottes zu unterstreichen. Wenn er freilich die göttliche Substanz als ‚spiritus' bezeichnet, meint er mit dem Wort keineswegs etwas Unkörperliches. Gott ist hier Körper, u. diese Eigenschaft scheint Tertullian nötig, um seine Wirklichkeit sicherzustellen: ‚Wer wollte leugnen, daß Gott, obwohl G., doch auch Körper ist? Denn der G. ist auch ein Körper, der seine eigene Gattung u. Gestalt aufweist. Wenn aber die unsichtbaren Dinge, soviel deren auch existieren mögen, bei Gott ihren eigenen Körper u. eigene Gestalt haben, die sie Gott allein sichtbar machen, um wieviel mehr wird (der Sohn), der aus seiner Substanz hervorgegangen ist, nicht substanzlos sein' (adv. Prax. 7, 8f). Wenn Gott körperlich ist, gilt dasselbe auch von der Seele (vgl. Verbeke 469/85). Lactantius erklärt ebenso, Gott sei G., u. legt dabei eine materielle Vorstellung des Begriffs zugrunde (ebd.). Auch Augustin bezeichnet Gottes Wesen als ‚spiritus'; wenigstens vor seiner Konversion verband er damit die materialistische Vorstellung der Stoa (conf. 7, 1). Einmal Christ geworden, nimmt ihn der spirituelle Begriff der griech. Patristik gefangen; er lernt ihn durch die lat. Väter des 4. Jh. kennen, die sämtlich Schüler der Griechen u. speziell des Origenes waren. Fortan sind Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unkörperlichkeit, Ewigkeit die Kennzeichen des ‚spiritus', der Gott ist (Verbeke 489/97).

4. Gnostische Sekten. Bei den Valentinianern bezeichnet ‚Pneuma' die Wesenheit Gottes. Es ist sehr schwierig, die überreichen Erkenntnisse zusammenfassend wiederzugeben, die Orbe zu diesem Thema gewonnen hat. In gewissem Sinne ist der höchste Gott ‚Pneuma', in einem anderen ist er über das ‚Pneuma' erhaben. Die Äonen des Pleroma sind ‚Pneuma', eine weibliche Wirklichkeit, dies im Einklang mit dem Geschlecht des entsprechenden Wortes in den semitischen Sprachen. Von diesem göttlichen ‚Pneuma' nimmt die valentinianische Achamoth etwas mit in die Welt außerhalb des Pleroma; hier haucht sie es den Kreaturen des Demiurgen ein (s. o. Sp. 513f).

IV. Heiliger Geist, Eigenname der dritten Person. Im folgenden geht es um den Eigennamen der dritten Person in der Gottheit. Daher wird hier kurz zusammengefaßt, welche Fortschritte die Lehre vom Hl. G. bis ins 4. Jh. gemacht hat.

a. Apostolische Väter u. Apologeten. Die Hinweise auf den Hl. G. sind hier nicht sehr zahlreich, aber sie sind bedeutsam.

1. Person. In welchem Ausmaß wird in dieser Periode schon an einen persönlichen G. gedacht, der in Parallele zum Vater u. zum Sohn gesetzt ist u. als dritte Person der Trinität angesehen wird? Das wichtigste Argument zur Beantwortung dieser Frage liefern die trinitarischen Formeln. Man findet sie im Korintherbrief des Clemens Romanus (46, 6 u. 58, 2), in der Didache (7, 1, wo Mt. 28, 19 zum Taufthema zitiert wird), bei Ignatius im Epheser- u. Magnesierbrief (9, 1 bzw. 13, 1/2), in der abschließenden Doxologie des Gebets, das Polykarp nach dem brieflichen Bericht über sein Martyrium gesprochen hatte (14). Justinus räumt in seiner ersten Apologie dem Sohn den zweiten Platz u. dem Hl. G. den dritten Platz in der Trinität ein (13, 3; der Subordinatianismus, den man hier hat finden wollen, ist nichts Besonderes: die Reihenfolge bezieht sich nur auf die Stellung in der Trinität). Nach dem gleichen Autor (ebd. 61,3 u. 13) wird die Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes u. des G. gespendet. Anderswo werden bei Justinus die drei Personen deutlich genannt u. unterschieden (ebd. 60, 5/1); zugleich notiert der Apologet hier eine Vorahnung der Dreifaltigkeit bei Platon (PsPlato epist. 2, 312 E; vgl. H. Leisegang: PW 20, 2 [1950] 2527f). – Athenagoras entfaltet der Reihe nach die Theologie von Vater, Sohn u. Hl. G. (leg. 10, 1/3): der Hl. G. wird hier in Anlehnung an Sap. 7, 25 als Weisheit u. zugleich als Emanation, als ἀπόρροια des Vaters gesehen, die vom Vater ausgeht u. wie ein Sonnenstrahl zu ihm zurückkehrt (vgl. J. Ratzinger, Art. Emanation: o. Bd. 4, 1210/28). Dies ist der einzige Versuch, das Hervorgehen des Hl. G. zu erklären, den man bei den frühen Kirchenvätern findet. Wie soll man aber die Formulierung leg. 10, 2 bei Athenagoras deuten: ‚Da der Sohn im Vater ist u. der Vater im Sohn durch die Einheit u. Kraft des Pneumas ...'? Handelt es sich hier um ein Verständnis des Hl. G. oder des Pneumas als gemeinsame göttliche Natur? Das Fehlen des Artikels vor πνεῦμα könnte diese Erklärung vielleicht rechtfertigen. Aber der Artikel fehlt auch in der Formulierung desselben Kapitels, die deutlich von der dritten Person spricht, u. oft auch vor den Worten ‚Vater' u. ‚Sohn'. Man könnte diese Phrase aber auch vom Hl. G. verstehen u. darin einen frappanten Hinweis

auf die Einheit der Trinität sehen. – Theophilos v. Antiochien gebraucht als erster in der uns erhaltenen christl. Literatur den Ausdruck τριάς (Autol. 2, 15, 23 D): ‚Die drei ersten Schöpfungstage . . . sind Bilder der Trias, (nämlich) des Vaters u. seines Logos u. seiner Weisheit'. Wie für Irenaeus bezeichnet auch für Theophilos ‚Weisheit' den Hl. G., während sie für viele andere Väter ein Name des Sohnes ist. Es gibt freilich bei den frühen Kirchenvätern Stellen, die ‚Sohn' u. ‚G.' zu vermengen scheinen. Dies Problem könnte man schon gegenüber Justinus (apol. 1, 33, 6) aufwerfen, aber seine oben angeführten Äußerungen sprechen sich klar darüber aus, daß die zweite u. die dritte Person verschieden sind. Ebenso scheint Theophilos manchmal Logos u. Weisheit zu vermengen (Autol. 2, 10, 14) u. anderswo wieder zu trennen; aber der oben angeführte Text spricht deutlich im letzteren Sinn. Das gleiche Problem stellt sich im Hirten des Hermas sim. 5, 5, 2. 6, 5f u. 9, 1, 1. Die fälschlich Clemens v. Rom zugeschriebene u. als 2. Brief bezeichnete Homilie scheint 14, 3/5 ebenso den Hl. G. u. das ‚Pneuma', das bei ihm die göttliche Natur Christi bezeichnet, zu vermengen.

2. Rolle in der Hl. Schrift. Der Hl. G. wird häufig durch die Autoren dieser Periode als Inspirator der Bibel hingestellt. So durch Clemens v. Rom (8, 1; 13, 1; 45, 2): wenn der Sohn auch Urheber der Hl. Schrift ist, so spricht er doch durch den Hl. G. als Werkzeug (22, 1). Bei Justin begegnen häufig Hinweise auf den prophetischen G. in einem Kontext, der ihn nicht vom Hl. G. zu unterscheiden scheint (zB. apol. 1, 6, 2). Das Gleiche gilt von Athenagoras (leg. 10). Theophilos schreibt die Rolle des Inspirators der Propheten dem Logos u. dem G. zu, ohne zwischen beiden zu unterscheiden (Autol. 2, 10). Gleiches gilt von Tatian (or. 13).

3. Rolle in Kirche u. Seele. Seine inspiratorische Wirksamkeit setzt der Hl. G. in der Kirche fort. Die korinthische Kirche hatte nach Clemens Rom. eine volle Ergießung des Hl. G. erfahren (1 Clem. 2, 2). Dieser hat den Aposteln die Kraft zur Erfüllung ihrer Mission verliehen (ebd. 42, 2). Er ist auch der Inspirator der Worte, die Clemens im Namen der römischen Kirche an die korinthische richtet (ebd. 63, 2). Er ist der ‚G. der Gnade' (ebd. 46, 6); er ist identisch mit der heiligmachenden Gnade, die Gott den Christen verliehen hat. Nach der Didache (4, 10) bereitet er sie darauf vor, den göttlichen Ruf zu empfangen. Nach PsBarnabas (1, 3) gießt Gott ihn über sie aus. Die Einheit der Kirche vollendet sich nach Ign. Magn. 13, 1f durch ihre Einheit mit den drei göttlichen Personen, die einzeln genannt werden. Durch seinen Hl. G. stärkt Jesus die Gemeinde in ihrer Festigkeit (Philad. praescr.). Auch für Hermas ist es der Hl. G., der in diesem Zusammenhang nicht klar vom Sohn unterschieden wird, der Offenbarungen, Inspirationen, Stärkungen verteilt (sim. 9, 1, 1f). Er verleiht die Gabe der Prophetie, der wahren Prophetie, von der die Tugenden des Propheten zeugen (mand. 11). Denn der G. ist dort, wo die Tugenden sind; die Laster als Werk eines schlechten G. vertreiben den Hl. G. (ebd. 5). Eine seiner Früchte ist die Freude (ebd. 10, 3, 2. 4). Justinus schließlich wendet auf den Hl. G. die Worte bei Jes. 13, 1/3 (LXX) an u. liefert damit eine erste u. bescheidene Skizze der Lehre von den sieben Gaben des G. (dial. 87).

b. Gnostische Sekten. In der valentinianischen Gnosis bezeichnet man generell mit ‚Pneuma' die göttliche Natur. Aber daneben gibt es hier auch einen Äon mit dem Namen ‚Hl. Geist'; doch ist dies Wort entsprechend dem semitischen Sprachgebrauch Femininum. Der maskuline Partner dieses Äons ist Christus, den der Μονογενής mit Ἀλήθεια geboren hat (Iren. haer. 1, 1, 4 H.). Aber den Namen Hl. G. hat hier auch Achamoth, der weibliche Äon, erhalten; sie ist von Sophia oder Enthymesis hervorgebracht u. aus dem Pleroma gestürzt worden (ebd. 1, 1, 7 H.). Auf die Nennung der Varianten der eben angeführten Themen in den anderen Sekten soll hier verzichtet werden (s. Orbe).

c. Irenaeus. 1. Person. An trinitarischen Formeln ist Irenaeus überreich; erwähnt sei nur haer. 1, 2 H. Diese Formeln bestätigen, daß der Hl. G. ebenso Person ist wie der Vater u. der Sohn. Mehrere Male werden der Sohn u. der Hl. G. ‚Hände des Vaters' genannt, zB. ebd. 4 praef. 3 H.; der Hl. G. muß daher eine Person sein wie der Sohn. Irenaeus legt ihm den Namen Weisheit bei u. behauptet, gestützt auf Prov. 8, 27/32, seine Ewigkeit (haer. 4, 34, 3 H.). Über den Ursprung spricht Irenaeus nicht ausdrücklich; er bezeichnet ihn niemals als erzeugt. Er nennt ihn aber ‚G. Gottes' u. geschenkt durch den Vater u. den Sohn (ebd. 5, 18, 1 H.).

2. Rolle in Schöpfung u. Hl. Schrift. Der

Hl. G. hat mit dem Sohn an der Schöpfung teilgenommen; sie sind dabei die ‚Hände‘ des Vaters gewesen (vgl. haer. 4 praef. 3 H.; weitere Stellen bei Harvey 2, 535 Reg. s. v. Hands). Diese beiden sind auch die Inspiratoren der Hl. Schrift u. der Prophetie, ohne daß ihre beiderseitige Rolle genauer bezeichnet wäre (haer. 4, 21, 1 H. u.ö.). Der Hl. G. ist der ‚Finger‘ Gottes, der für Moses den Dekalog auf die Steintafeln geschrieben hat (demonstr. 26 [PO 12, 679]); er ist der Inspirator der Propheten des Alten Bundes (haer. 4, 34, 8 H.) u. der Weisheitsbücher (ebd. 4, 34, 3 H.). Er hat den Aposteln die Ankunft der Fülle der Zeiten offenbart (ebd. 3, 25, 2 H.).

3. Hl. Geist u. menschgewordener Logos. Der G. ist im Augenblick der Taufe auf Jesus herabgestiegen, um seine Menschheit zu heiligen u. durch sie die unsrige (haer. 3, 18, 1 H.), so wie Jesaja 11, 1 u. 61, 1 vorhergesagt. Auf diese Weise hat der Vater Jesus gesalbt (haer. 3, 10 H. u.ö.). Der Hl. G. hatte außerdem durch die Propheten die Ankunft Christi u. seine jungfräuliche Empfängnis angekündigt (ebd. 1, 2 H. u.ö.); dieses Wunder hatte er auch selbst bewerkstelligt (demonstr. 40 [PO 12, 689] u.ö., bes. haer. 5, 1, 3).

4. Hl. Geist u. Kirche. Das von den Propheten u. Jesus vollendete Werk erfährt seine Fortsetzung in der Kirche. Der Hl. G. ‚verjüngt‘ fortgesetzt das im Gefäß der Kirche niedergelegte Glaubensdepositum. ‚Da, wo die Kirche ist, da ist der G. Gottes; da wo der G. Gottes ist, da ist die Kirche u. alle Gnade, der G. aber ist die Wahrheit‘ (haer. 3, 38, 1 H.). Seine Funktion besteht nicht nur in der Unterweisung; er ist vor allem derjenige, der die Heiligung besorgt. Ohne ihn können wir nicht gerettet werden (ebd. 5, 9, 3 H.). Durch Christus mitgeteilt, ist er das ‚Angeld der Unsterblichkeit, die Festigung unseres Glaubens u. die Leiter für unseren Aufstieg zu Gott‘ (ebd. 3, 38, 1 H.). Irenaeus betont nachdrücklich u. häufig die Rolle des Hl. G. als Urheber unserer Heiligung. Er ist es, der lebendig macht (ebd. 5, 9, 1 H. u.ö.). Er ist die Quelle der Charismen (ebd. 4, 34, 5; 5, 6, 1 H. u.ö.), er bringt die Annahme an Kindesstatt u. muß den ganzen Menschen durchdringen, um auf diese Weise das Prinzip eines wiedergeborenen Lebens zu sein (ebd. 5, 12, 2 H.; demonstr. 41f [PO 12, 690]). In uns wohnend, um uns das göttliche Leben mitzuteilen, wirkt er ebenso gut auf unseren Körper wie auf die Seele (haer. 5, 8, 1 H.).

5. Appropriationen. Irenaeus versucht manchmal, die Aktivitäten der trinitarischen Personen zu differenzieren. So bei der Schilderung des Wirkens Gottes am Menschen: ‚Spiritu quidem operante, Filio vero administrante, Patre vero conprobante‘ (haer. 4, 34, 6 H.). Oder bei der Schilderung der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes: ‚Patre quidem bene sentiente et iubente, Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente‘ (ebd. 4, 63, 2 H.). Vom Vater geht in Richtung auf den Menschen u. vom Menschen in Richtung auf den Vater eine Bewegung durch die beiden anderen Personen aus: der Vater entsendet den Sohn, der in seiner Menschheit den Hl. G. wie einen Tau empfangen hat u. ihn seiner Kirche verleiht (ebd. 3, 18, 1 H.). Der Hl. G. hinwiederum bereitet den Menschen darauf vor, sich dem Sohn Gottes anzupassen, der Sohn führt ihn zum Vater u. der Vater teilt ihm die Unverweslichkeit mit u. das ewige Leben (4, 34, 5; 5, 26, 2 H.; demonstr. 7 [PO 12, 664]). – Diese knappe Skizze liefert uns die vollständigste Theologie des Hl. G., die man bis zu diesem Zeitpunkt bei den Vätern findet; die wesentlichen Punkte kehren bei den späteren Vätern wieder.

d. Zweites u. drittes Jh. Was die Funktionen des Hl. G. angeht, so ist das, was die Väter dieser Zeit sagen, im Keim schon in der Lehre des Irenaeus enthalten. Die Eigenpersönlichkeit des Hl. G. u. die Zugehörigkeit zur Trinität scheinen keine Schwierigkeiten zu machen, abgesehen von einem Text bei Hippolyt (Noet. 14), den andere Stellen derselben Schrift erklären (s. Bardenhewer 2^2, 606). Das Problem des ‚Hervorgangs‘ des Hl. G. hat die Väter des 3. Jh. nicht sonderlich stark beschäftigt: Tertullian u. Origenes sehen zwar im Hl. G. eine Person in der Trinität, sind aber im übrigen viel stärker mit der ‚generatio‘ des Sohnes befaßt. Moingt widmet dem Thema der ‚Processio‘ des Hl. G. bei Tertullian einige Seiten (3, 1062/9), stellt aber nur fest, was Tertullian über den Hl. G. hätte denken müssen, von dem er aber ‚kein Wort sagt‘. Die Formulierung ‚Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium‘ (adv. Prax. 4, 1) bezieht sich nicht auf den ewigen Hervorgang, sondern auf sein ‚heilsökonomisches‘ Erscheinen: der aus dem Vater hervorgehende Hl. G. ist durch den Sohn zu den Menschen

entsandt worden. Ist Tertullian Subordinatianer, wenn er den Hl. G. ‚portio aliqua totius' nennt (ebd. 26, 6) u. sich analog auch über den Sohn äußert? Die Darlegungen von Moingt (3, 932/1015) über die Gleichwesentlichkeit (consubstantialitas) u. die Hervorbringungen (prolationes) bei Tertullian zwingen, diese Beurteilung zu mildern. Tertullian gelingt es nicht, sich von einer körperlichen Vorstellung der Gottheit freizumachen; er stellt sich die ‚generatio' oder die ‚processio' des Hl. G. nach dem Schema der ‚prolatio' oder ‚probolē' vor, das die Valentinianer liebten u. das Origenes später wegen des darin enthaltenen Materialismus verwarf: die göttliche generatio ist nach dem Muster der menschlichen oder tierischen Geburt gedacht, bei der das hervorgebrachte Wesen außerhalb des hervorbringenden existiert, während doch in der Trinität die zweite u. dritte Person innerhalb der ersten verbleiben. – Man kann nicht von Tertullian sprechen, ohne an den Montanismus zu denken, dem er in der zweiten Hälfte seiner literarischen Laufbahn angehörte. Hier spielt der Hl. G., der Paraklet, eine große Rolle als Inspirator der Prophetie: die prophetische Inspiration ist eine Ekstase, die dem betroffenen Menschen das Bewußtsein nimmt. Aber es sieht nicht so aus, als hätten die Montanisten eine andere Vorstellung vom Hl. G. gehabt als die Mitglieder der Großkirche, die sie doch mit dem Schimpfnamen ‚Psychiker' belegten. Zeugen für all dies sind die montanistischen Schriften Tertullians.

e. Origenes u. seine Schule. 1. De principiis. Im Vorwort legt Origenes die Punkte dar, die als Elemente der Glaubensregel der damaligen Zeit klar waren: der Hl. G. teilt mit dem Vater u. dem Sohn ‚Ehre u. Würde'. Aber die Hl. Schrift sagt nichts darüber, ob er ‚natus aut innatus' ist u. ob man ihn als ‚Gottes Sohn' betrachten muß; er hat die Propheten u. die Apostel inspiriert; es gibt nur einen einzigen Hl. G., der beide Testamente inspiriert hat (princ. 1 praef. 4). Was Rufinus mit ‚natus aut innatus' übersetzt hat, übersetzte Hieronymus mit ‚factus aut infectus', um zu zeigen, daß Origenes aus dem Hl. G., wie anderswo aus dem Logos, eine Kreatur gemacht hatte. Aber Hieronymus hat hier einen schweren Fehler begangen, indem er den wahrscheinlich von Origenes gebrauchten Ausdrücken γενητός u. ἀγένητος vorweg den von den Postnizänern ihnen beigelegten Sinn gab; diese verstanden infolge der arianischen Krise γεννητός als ‚geboren' u. γενητός als ‚geschaffen'. Die Lehre des Origenes über den Hl. G. als Ganzes bezeugt aber, daß er ihn zur ungeschaffenen Trinität rechnete, nicht zu den Kreaturen. Zwei Kapitel des gleichen ersten Buches (1, 3 u. 2, 7) gelten dem Hl. G. Im ersten stellt Origenes verschiedene Schrifttexte zusammen, die von ihm handeln, u. unterstreicht dann die Rolle des Hl. G. in der Erkenntnis u. in der Offenbarung. Der Hl. G. erkennt seit aller Ewigkeit, weil er seit aller Ewigkeit existiert. Ein Passus, der viele Diskussionen ausgelöst hat (ebd. 1, 3, 5), schreibt dem Vater die Gabe des Seins, dem Sohn die Gabe der Vernunft, dem Hl. G. die Gabe der Heiligkeit zu. Hieronymus u. Justinian haben in diesem Versuch einer Appropriation Subordination gesehen, weil Origenes hier dem Hl. G. einen geringeren Tätigkeitsbereich zuschreibe, als den beiden anderen Personen. Diese Auslegung, gegen die Origenes selbst ein wenig später Einspruch erhebt (ebd. 1, 3, 7), ist nicht zwingend; sie könnte sogar im entgegengesetzten Sinn geltend gemacht werden, weil doch die dem Hl. G. zugeschriebene Funktion die höchste ist. Aber Origenes verleiht oft (zB. noch im gleichen Kapitel 1, 3, 6) dem Dasein u. der Vernunft einen übernatürlichen Sinn, der beide mit der Heiligkeit identifiziert. Auf jeden Fall läßt der Appropriationsversuch die Einheit des Wirkens unangetastet (ebd. 1, 3, 7). Das 2. Kapitel (ebd. 1, 2, 7) betont gegenüber Gnostikern u. Markioniten die Einheit der beiden, durch den gleichen G. inspirierten Testamente u. seine Rolle bei der Erfassung der Mysterien. Man findet dort auch folgende bemerkenswerte Ausdrucksweise: im Hl. G. ist omnis natura donorum (ebd. 2, 7, 3). Diese Phrase wird durch den Johannes-Kommentar des Origenes (2, 10 [6]) verständlich: der Hl. G. liefert den ‚Stoff' (ὕλη) der Charismen, die von Gott kommen'; die Charismen haben vom Vater ihre Kraft, werden durch den Sohn ausgeteilt u. fließen ihrer Substanz nach mit dem Hl. G. zusammen: die Gnaden Gottes sind sogar die Substanz des Hl. G. Das Wirken des Vaters wird oft durch die Präpositionen ἐκ u. ὑπό gekennzeichnet; sie weisen auf Ursprung u. wirkende Ursache hin; die Tätigkeit des Sohnes wird durch διά mit dem Genitiv angedeutet, wodurch die causa instrumentalis ausgedrückt ist; die Mitwirkung des Hl. G. wird durch ἐν angezeigt, da er gleichsam die geistige Sphäre ist.

2. Johanneskommentar. Der soeben zitierte Passus stellt die tiefste Überlegung dar, die Origenes dem Ausgang des Hl. G. gewidmet hat. Er erklärt Joh. 1, 3: alles ist durch das Wort hervorgebracht worden (ἐγένετο). Der Ausdruck γίγνομαι wird von γεννάω nicht unterschieden, er kann daher sowohl von den innerhalb der Trinität sich abspielenden Hervorbringungen ausgesagt werden wie von der Schöpfung. Das Gleiche gilt von κτίζειν; dies Wort hat nicht den genauen Sinn von ‚Schaffen', das durch ποιεῖν ausgedrückt wird. Daher kann Origenes fragen, ob man mit dem Hl. G. in dem Zusammenhang, der durch das Instrument des ‚Wortes' hervorgerufen worden ist, rechnen muß. Er gibt eine bejahende Antwort; denn im anderen Fall müßte man sagen, daß der Hl. G. ‚ἀγέννητος' sei; der Gebrauch dieses Ausdrucks mit den zwei ν beleuchtet die Verwirrung, auf die oben hingewiesen wurde. Origenes weist sodann die Meinung ab, die dem Hl. G. eine eigene Persönlichkeit (οὐσία ἰδία) neben der von Vater u. Sohn abspricht; das taten damals die Modalisten, die nur eine einzige göttliche Person zuließen, die sich in drei verschiedenen ‚Modi' betätigte. Er fährt fort: ‚Wir, die wir überzeugt sind, daß es drei subsistierende Wirklichkeiten (ὑποστάσεις, äquivalent mit οὐσία ἰδία) gibt, nämlich den Vater, den Sohn u. den Hl. G., u. die wir glauben, daß nichts anderes außer dem Vater ursprungslos ist (ἀγέννητος), wir halten es für frommer u. wahrer, wenn wir sagen, daß, wenn alles durch das 'Wort' hervorgebracht worden ist, der Hl. G. mehr Würde besitzt als alles andere, u. daß er höheren Ranges ist als alles, was vom Vater durch den Logos ins Dasein gerufen worden ist. Hierin besteht vielleicht der Grund, weshalb nicht auch er den Namen 'Sohn Gottes' trägt; denn nur der einzige Sohn ist von Anfang an Sohn von Natur, u. es scheint, daß der Hl. G. seinen Vermittler nötig hat, um für sich zu subsistieren (ὑπόστασις) u. nicht bloß um zu existieren, sondern außerdem auch, um weise zu sein, klug, gerecht u. alles das, was man von ihm annehmen muß, daß er es besitzt, da er ja an den Eigenschaften (ἐπίνοιαι) Christi teil hat, die wir aufgezählt haben.' Der Hl. G. ist also nicht Sohn. Er geht vom Vater aus durch den Sohn: dieser Ausgang verleiht ihm offenbar die Existenz u. alle Eigenschaften, die er besitzt; es handelt sich hier nicht bloß, wie bei Tertullian, um die Offenbarung gegenüber den Menschen. Er hat also vom Sohn seine Existenz als Person, u. er hat teil an den Eigenschaften, den ἐπίνοιαι, der zweiten Person. Und doch, wie wir in De principiis gelesen haben, erkennt u. existiert der Hl. G. seit aller Ewigkeit.

3. Subordinatianismus. Wenn man in dem eben angeführten Text Subordinatianismus sehen will, so ist Origenes, vom heutigen Standpunkt aus gesehen, noch ganz orthodox, denn seine Darlegungen beziehen sich ja nur auf die Hierarchie des Ursprungs. Die Stelle aus princ. 1, 3, 5 ist, wie wir sahen, weit davon entfernt, so klar zu sein, wie Hieronymus meinte. Ein anderer Passus ist schwieriger (in Joh. comm. 13, 25): ‚Wir sagen, daß der Erlöser u. der Hl. G. allen Geschöpfen unvergleichlich überlegen sind in einer gänzlich transzendenten Weise. Aber der Vater seinerseits ist dem Sohn u. dem Hl. G. ebenso überlegen u. sogar noch in erhöhtem Maße, wie sie den anderen Lebewesen u. nicht bloß den zufällig existierenden überlegen sind.' Origenes tritt hier denen entgegen, die die dem Sohn erwiesene Ehre übertreiben u. dabei Joh. 14, 28 ignorieren: ‚Der Vater ist größer als ich'; diese Äußerung bezieht Origenes auf den Logos, nicht auf den Gottmenschen. Es handelt sich hier im Grunde um Herrlichkeit (δόξα), aber offensichtlich nicht um Macht: wenn der Vater die beiden anderen Personen an Herrlichkeit übertrifft, so liegt das daran, daß er eben der Vater ist, der Ursprung. Origenes sieht seinen Standpunkt gerechtfertigt durch Joh. 14, 28. Dieser Passus ist zweifellos anfechtbar vom Standpunkt der späteren Orthodoxie, doch ist er anderer Natur als der Subordinatianismus der Arianer. Auf die Funktionen des Hl. G., über die sich Origenes ausführlich in seinem Kommentar zum Römerbrief äußert, soll nicht eingegangen werden; doch sei hingewiesen auf die zahlreichen Ausführungen des Alexandriners, in denen er Jes. 11, 1/3 nach dem LXX-Text auf den Hl. G. anwendet; hier hat Origenes eingehender als Justinus die Lehre von den sieben Gaben des Hl. G. eingeleitet.

4. Hl. Geist u. Weltseele. Was Origenes vom Vater u. Sohn sagt, erinnert häufig an die göttliche Trias des späten Platonismus; bekanntlich hängt er in diesem Punkt eng mit dem Mittelplatonismus u. dem beginnenden Neuplatonismus zusammen. Aber es ist schwierig, den Hl. G. mit der dritten Hypostase der platonischen Trias, der Weltseele,

gleichzusetzen; man könnte nur die Aktion des einen u. des anderen im Universum zur Geltung bringen. Aber sagt Origenes nicht (princ. 1, 3, 1), daß die Griechen zwar eine gewisse Vorstellung vom Sohn gehabt haben, aber nicht die geringste vom Hl. G., der nur durch die Offenbarung bekannt geworden sei? Die von Origenes aufgestellte Parallele der Weltseele, die alle individuellen Seelen umschließt, wäre vielmehr in der menschlichen Seele Christi, des Bräutigams der Kirche, also der Gesamtheit der Seelen (die Engel einbegriffen) zu suchen, in der Präexistenz, im Alten Testament, der Inkarnation u. der endzeitlichen Herrlichkeit. Aber im Unterschied zu dem, was den gemäßigten Origenisten Palästinas des 6. Jh., den ‚Protoktisten', mit dem Zunamen ‚Tetraditen' vorgeworfen wurde (man beschuldigte sie, die Trinität durch Einbeziehung der Seele Christi in eine Tetrade zu verwandeln), hat Origenes, entgegen gewissen Anzeichen, niemals der Seele Christi eine selbständige, vom Logos verschiedene Personalität zugeschrieben; sie gehört zur Trinität durch ihre Zugehörigkeit zur zweiten Person, die ihr auch die ‚Form Gottes' (Phil. 2, 6 nach der Auslegung des Origenes) verliehen hat.

5. Gregor der Wundertäter. Das Glaubensbekenntnis, das der bevorzugte Schüler des Origenes zusammengestellt hat, ein kurzes trinitarisches Credo, das uns Gregor v. Nyssa in seiner Biographie des Thaumaturgos überliefert hat, faßt kurz zusammen, wie die Lehre vom Hl. G. in der 2. Hälfte des 3. Jh. aussah: ‚Er hat von Gott seine Substanz; er ist durch Vermittlung des Sohnes erschienen, u. zwar offensichtlich für die Menschen; er ist Abbild des Sohnes, vollkommenes Abbild des Vollkommenen. Er ist das Leben, das das Leben der Lebendigen verursacht. Er ist die heilige Quelle, Heiligkeit, Reigenführer der Heiligkeit. In ihm offenbart sich Gott der Vater, der über allem ist u. in allem, u. Gott der Sohn, der alles durchdringt. Vollendete Trinität durch die Herrlichkeit, die Ewigkeit u. die Herrschaft, ohne eine Teilung oder Entfremdung zu erfahren. In der Trinität gibt es nichts Geschaffenes (κτιστόν), nichts Knechtisches (δοῦλον), nichts ist in sie eingeführt worden, das vorher noch nicht da war u. später in sie eindrang. Niemals hat der Sohn den Vater verlassen noch der Hl. G. den Sohn. Aber sie (die Trinität) ist ohne Wechsel u. Änderung, allezeit die gleiche Dreieinigkeit'. Die Vermittlung des Sohnes ist nicht, wie bei Origenes, für den ewigen Ausgang des G. hervorgehoben; sie ist, wie bei Tertullian, nur für die Offenbarung bei den Menschen aufgeboten. Origenes nennt niemals den Hl. G. Abbild des Logos u. verwendet die Bezeichnung ‚Leben' nur für den letzteren. Gregor unterdrückt mit Hilfe deutlicherer Formeln gewisse Unklarheiten seines Lehrers: er will den Ausdruck κτιστός für die Trinität nicht verwenden, den Origenes ebensowenig verschmähte wie nach ihm Papst Dionysius, der Gegner Dionysios' d. Gr., in der ‚Sache der beiden Dionyse' nach Athanasius' Bericht (decr. Nicaen. 26, 4/7 [2, 22f Opitz]). Für Origenes u. den Papst, die sich auf Prov. 8, 22 u. Col. 1, 15 stützten, hatte κτίζειν nicht den präzisen Sinn von ‚erschaffen'. Gregor lehnte die Verwendung von δοῦλος ab, während Origenes häufig den Sohn als ‚minister' des Vaters bezeichnete. In den anderen Punkten ist er mit der Lehre seines Meisters einverstanden.

6. Dionysios d. Gr. Er steht auf dem anderen Flügel des ursprünglichen Origenismus. In seinem Brief an den Philosophen Maximus (ep. 1, 9, 2) formuliert Basilius v. Cäsarea Vorbehalte gegenüber den extremen Äußerungen, zu denen die Polemik gegen die Sabellianer Dionysios verleitet hatte: ‚Über den Hl. G. hat er Worte gesprochen, die sehr wenig zum Hl. G. passen: er trennt ihn von der angebeteten Gottheit u. rechnet ihn zur knechtischen, geschaffenen Natur (κτιστή)'. Aus der Schrift, die Dionysios v. Alexandrien zu seiner Rechtfertigung an Papst Dionysius gerichtet hat, zitiert Basilius in seiner Schrift ‚De Spiritu sancto' (29, 72) drei unanfechtbare Passagen zur Frage der Stellung des Hl. G. in der Trinität. Die Anklagen, die die Gegner des alexandrinischen Bischofs vor seinem röm. Namensvetter gegen ihn erhoben hatten (s. oben), betrafen nach Athanasius (sent. Dion.: 2, 46/67 Opitz) nur den Sohn, mußten aber a fortiori auch gegen den Hl. G. zurückschlagen.

f. Viertes Jh. 1. Pneumatomachoi. Die Lehren, welche die Gegner dem Dionysios zuschrieben, leben ebenso wie der alte Adoptianismus mit einer ganz anderen Kraft in der arianischen Häresie auf, welche die folgenden Jahrhunderte beherrscht; aus diesen Auseinandersetzungen erwächst schließlich eine Klärung der Lehre vom Logos u., im Zusammenhang damit, auch der Lehre vom

Hl. G. Ein Seitentrieb des Arianismus greift direkt die Gottheit des Hl. G. an, die pneumatomachische oder makedonianische Häresie, benannt nach Makedonios, Bischof v. Kpel. Ein Teil seiner Anhänger anerkannte, daß ‚consubstantialis' nur für den Sohn, aber nicht für den Hl. G. gelte; ein anderer Teil stritt dieses Attribut beiden göttlichen Personen ab. Mit Eustathios v. Sebaste hatten, wie Sokrates berichtet (h. e. 2, 45), die Pneumatomachen ebensosehr Bedenken, dem Hl. G. die Bezeichnung Gott wie Kreatur beizulegen. Sie wollen auf keinen Fall mehr von ihm aussagen, als was die Hl. Schrift über ihn sagt; ihre Schriftexegese ist rein buchstabengemäß u. arbeitet die Schwierigkeiten heraus, die diesen Texten anhaftet. Der G. ist nicht Gott u. daher nicht anzubeten; er ist aber auch nicht eine Kreatur wie alle anderen; denn die Makedonianer können nicht leugnen, daß er zu den Personen der Trinität gerechnet wird. Er nimmt also zwischen Gott u. Kreatur einen mittleren Platz ein, der freilich nicht weiter präzisiert wird. Die Pneumatomachoi wurden iJ. 381 durch den 1. Kanon des 1. ökumenischen Konzils von Kpel verurteilt; das Symbolum dieses Konzils erklärt, der Hl. G. sei Herr u. Lebendigmacher, gehe vom Vater aus u. werde angebetet u. verherrlicht mit Vater u. Sohn u. er habe durch die Propheten gesprochen.

2. Antimakedonianische Polemik. Diese veranlaßt mehrere Traktate, welche die Theologie des Hl. G. in systematischer Form u. mit Hilfe verschiedenartiger Argumente vortragen: die Briefe des Athanasius an Serapion, die Dialoge des PsAthanasius gegen die Makedonianer, die Katechesen 16 u. 17 des Kyrillos v. Jerusalem, die von Basilius, Gregor v. Nyssa u. Didymos dem Blinden verfaßten Traktate u. der siebte Dialog über die Trinität von Kyrillos v. Alexandrien. Athanasius bekämpft in seinen Briefen an Serapion eine Sekte, die er wegen ihrer ‚tropischen' Auslegung der Hl. Schrift Tropiker nennt u. die ebenfalls aus dem Arianismus hervorgegangen sein muß (vielleicht ist diese Sekte mit der der Pneumatomachen identisch); hier zeigt Athanasius die Gottheit des Hl. G. auf anhand von Schriftstellen u. darauf aufbauenden Beweisgängen sowie durch Berufung auf dessen Heiligmachungsfunktion u. auf die Tradition. Basilius v. Cäsarea greift den Arianer Eunomios u. die Pneumatomachen an. Mit Argumenten aller Art beweist er die Konsubstantialität des Hl. G. mit den beiden anderen göttlichen Personen u. seine volle göttliche Natur; dabei unterscheidet er zwischen οὐσία, Substanz, die allen Personen gemeinsam ist, ὑπόστασις, Subsistenz, die jede für sich besitzt, φύσις, Natur, die alle drei haben, u. τάξις, Reihenfolge, die sie voneinander trennt. Die Gottheit u. Persönlichkeit des Hl. G. finden hier ihre begriffliche Klärung. Bezüglich der Mittlerrolle des Sohnes beim Hervorgang des Hl. G., die Origenes lehrt, ein Problem, das später zwischen Abendländern u. Orientalen so heftig umstritten ist, sind viele Texte von Vätern des 4. Jh. von den einen im positiven, von den anderen im negativen Sinn aufgeboten worden. Diese Diskussion kurz zusammenzufassen ist schwierig (s. Palmieri 762/819); denn dabei spielen Passagen eine Rolle, die oft nicht eindeutig den Hervorgang des Hl. G. durch den Sohn vertreten, sondern diesen nur zu implizieren scheinen, indem sie den Nachdruck sei es auf die Entsendung des Hl. G. durch den Sohn an die Menschen legen, sei es auf die Beziehungen zwischen der zweiten u. dritten Person, sei es auf die Tatsache, daß der Hl. G. ebenso auf den Sohn wie den Vater bezogen ist.

3. Messalianer oder Euchiten. Nach dieser in den Reihen von Charismatikern entstandenen Sekte offenbart sich die Trinität in sinnlicher Weise dem Mystiker, der die Apatheia erreicht hat: Gott ist den Sinnen zugänglich. Aber die Trinität wird von ihnen in mehr oder weniger modalistischer oder sabellianischer Weise verstanden: die drei Personen machen nur noch eine aus, indem sie sich mit dem Hl. G. identifizieren. Der Hl. G. tritt nun fühlbar in die Seele ein, wenn diese sich von der Anwesenheit des Teufels befreit hat; denn nach dem Gesetz, das man schon bei Hermas antrifft, können die zwei Geister nicht beieinander wohnen.

g. Zusammenfassung. Im 4. Jh. erreicht die Theologie des Hl. G. ihre ganze Fülle. Das Zeitalter der Entdeckungen ist vorüber. Die großen Lehrer dieser Zeit können nur noch ordnen, systematisieren, mit Hilfe von Argumenten befestigen u. eine technische Sprache erfinden, die den Widerstand gegen die Häresien erleichtert. Aber alles Wesentliche ist schon bei ihren Vorgängern zu finden. Daher wird unsere Darstellung hier passend abgeschlossen. Doch sei hier noch hingewiesen auf einige originelle Seiten in der augustinischen Trinitätstheologie. Die menschlichen Seelen-

kräfte sind Bild der drei göttlichen Personen. Der Hl. G. entspricht dabei der Liebe. Er ist es, der die beiden anderen Personen verbindet u. den die Trinität den Menschen schenkt (vgl. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus [1927] 369/99).

V. Widerschein der Hl. Geist-Theologie. a. Liturgie. Epiklesen, d.h. kultische Herbeirufungen, die eine Epiphanie der Gottheit herbeiführen sollen, hat es schon in den vorchristl. Kulten gegeben (einiges darüber bei J. Laager, Art. Epiklesis: o.Bd. 5, 577/82). Das Christentum hat diese Art von Gebetsrufen wohl noch im apostolischen Zeitalter übernommen u. immer dann angewendet, wenn es um ,Weihen' ging, wenn also eine Person oder Sache Gott übereignet werden u. Gott von dieser Person oder Sache Besitz ergreifen sollte. Die antike Bezeichnung für die in solchen Fällen angebrachte Gebetsformel war *Epiklesis oder *Evocatio. Man darf vermuten, daß den ersten Anlaß zu solchen ,Herbeirufungen' die Taufen u. die Ordinationen von Bischöfen, Priestern u. Diakonen boten. Nicht viel später dürfte wohl auch die Eucharistie hinzugekommen sein sowie die Kirch- u. Altarweihe. Adressat dieser Epiklesen war zunächst der Logos (,Logosepiklese'; wichtig für die Geschichte der Logosepiklese u. ihres Verhältnisses zur G.epiklese ist Dölger, Ichth. 1^2, 68/87), erst nach einer entsprechenden Entwicklung der Vorstellungen der Hl. G. (,G.epiklese'). Da aber bekanntlich die für die Liturgie verantwortlichen Bischöfe in dieser Sparte besonders konservativ sind, muß ein Fortschritt der Lehre nicht sofort auch zu liturgischen Änderungen führen. Vgl. zum Ganzen Laager aO.

b. Kunst. Im ersten Drittel des 3. Jh. entstanden die frühesten Zeugnisse der christl. Kunst, die röm. Katakombenmalereien. Wenn man in den Denkmälern dieser Frühzeit die Häufigkeit der atl. u. ntl. Motive zählt, stößt man auf ein erhebliches Übergewicht des AT (Th. Klauser: JbAC 4 [1961] 128/45). Unter den Motiven aus dem NT, die schon im 3. Jh. auftreten, wird offenbar die Taufe Jesu besonders gern gewählt. Die Darstellung ist wie immer in dieser Periode äußerst knapp: Jesus steigt aus dem kaum angedeuteten Jordanbett aufwärts; über ihm schwebt eine Taube. Daß diese Taube Symbol des göttlichen Pneuma ist, heben alle Evangelisten hervor. Trotz der Bedenken, die man nach Lektüre von Strack-Billerbeck 1, 24 dagegen geäußert hat, wird man doch wohl vermuten müssen, daß die Evangelisten die Symbolik Taube = Hl. G. aus der Vorstellungswelt ihrer jüdischen Umwelt übernommen haben. Von da an hat die Taube in der christl. Kunst eine wichtige Rolle gespielt (einen Überblick vermittelt F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol im christl. Altertum = RömQS Suppl. 23 [1930]; weitere Einzelheiten unter den Stichwörtern Taube, G., Pfingsten im Lex. christl. Ikon.).

P. G. Aeby, Les missions divines de s. Justin à Origène (Fribourg 1958). – A. d'Alès, La théologie de Tertullien (Paris 1905). – G. Bardy, Art. Trinité: DictThéolCath 15, 1545/702. – J. Behm, Art. νοῦς: ThWb 4, 950/9. – W. Bender, Die Lehre über den Hl. G. bei Tertullian (1960). – N. Charlier, La doctrine sur le Saint Esprit dans le ,Thesaurus' de s. Cyrille d'Alexandrie: Studia Patristica 2 = TU 64 (1957) 187/93. – H. Crouzel, L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel: RevAscMyst 31 (1955) 364/85; Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Paris 1956). – F. J. Dölger, Sonnenscheibe u. Sonnenstrahl in der Logos- u. G.-theologie des Gregorios Thaumaturgos: ACh 6 (1950) 74f. – H. Dörries, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinit. Dogmas = AbhGöttingen 3. F. 39 (1956). – J. Dupuis, ,L'esprit de l'homme'. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène (Bruges 1967). – M. Elze, Tatian u. seine Theologie (1960). – A.-J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile (Paris 1932); La révélation d'Hermès Trismégiste 2/4 (Paris 1949/54). – P. Gaechter, Zum Pneumabegriff des hl. Paulus: ZsKathTheol 53 (1929) 345/408. – P. Galtier, Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs (Rom 1946). – A. Gardeil, Art. Dons du Saint Esprit: DictThéolCath 4, 1748/66. – P. Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christl. Trinitätsdogmas (Leiden 1963). – J. Guillet - J. Gribomont - P. Smulders, Art. Esprit Saint (Écriture et Pères): DictSpir 4, 1 (1961) 1246/83. – P. Hadot, L'image de la trinité dans l'âme chez Victorinus et chez s. Augustin: Studia Patristica 6 = TU 81 (1962) 409/42. – I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois (Rome 1955). – I. Hermann, Kyrios u. Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe (1961). – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – W. Jaeger, Gregor von Nyssa's Lehre vom Hl. G. (Leiden 1966). – H. Kleinknecht - F. Baumgärtel - W. Bieder - E. Sjöberg - E. Schweizer, Art. πνεῦμα: ThWb 6, 330/450. – G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (1956). – A. Laurentin, Le

pneuma dans la doctrine de Philon: EphTheolLov 27 (1951) 390/437. – J. Lebreton, Histoire du dogme de la trinité (Paris 1927/28). – H. Leisegang, Πνεῦμα ἅγιον (1922 bzw. 1970). – J. C. Martinez Gomez, Es la inhabitación del Espiritu Santo raiz de la resurección gloriosa de los justos, según la Escritura y los Padres?: EstudEcles 14 (1935) 505/39. – P. Meinhold, Art. Pneumatomachoi: PW 21, 1 (1951) 1066/101. – J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien 1/2 (Paris 1966). – S. Mowinckel, Die Vorstellungen des Spätjudentums vom Hl. G. als Fürsprecher u. der johanneische Paraklet: ZNW 32 (1933) 97/130. – R. B. Onians, The origin of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate (Cambridge 1954). – H. Opitz, Der Hl. G. nach den Auffassungen der röm. Gemeinde bis ca. 150, Pneuma Hagion im l. Clemensbrief u. im ‚Hirten' des Hermas (Berlin 1960). – A. Orbe, La teologia del Espiritu Santo = Estud. Valent. 4 (Roma 1966). – A. Palmieri, Art. Esprit Saint: DictThéolCath 5, 762/819. – J. Pépin, ‚Primitiae Spiritus'. Remarques sur une citation paulinienne des ‚Confessions' de s. Augustin: RevHistRel 139 (1951) 155/201. – H.-Ch. Puech, Origène et l'exégèse trinitaire du Ps. 50, 12/4: Mélanges M. Goguel (Paris 1950) 180/94. – A. Quattrone, La pneumatologia paolina nel trattato ‚De Spiritu Santo' di Didimo Alessandrino: Regnum Dei 8 (1952) 82/8. 140/52; 9 (1953) 81/8. – H. Rahner, Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37f: Biblica 22 (1941) 269/302. 367/403 = ders., Symbole der Kirche (Salzburg 1965) 175/235. – Th. de Régnon, Études de théologie positive sur la Sainte Trinité (Paris 1892/98). – R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen [3](1927 bzw. 1956). – Fr. Rüsche, Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur G.seele (1933 bzw. 1968). – H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen = ZNW Beih. 8 (1929). – H. M. Schenke, Vom Ursprung der Welt. Eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag-Hammadi: TheolLitZtg (1959) 243/56. – K. Schlütz, Isaias 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christl. Jahrhunderten (1932). – W. A. Schumacher, Spiritus and Spiritualis. A study in the sermons of S. Augustine (Mundelein, Ill. 1957). – A. Škrinjar, Les sept esprits (Apc. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6): Biblica 16 (1935) 1/24. 113/40. – M. Spanneut, Le stoïcisme des Pères de l'église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Paris 1957). – G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à s. Augustin (Paris–Louvain 1945). – H. D. Wendland, Das Wirken des Hl. G. in den Gläubigen nach Paulus: TheolLitZtg 77 (1952) 457/70.

H. Crouzel (Übers. R. Reis u. Th. Klauser).

Geister (Dämonen).

A. Grundsätzliches zur Theorie des Animismus u. zur Bewertung antiker Geistervorstellungen.

I. Zum Zusammenhang zwischen wissenschaftlichem Sprachgebrauch u. Phänomenauswahl. a. Terminologie. Im Bereich der Wissenschaft, wie sie im Westeuropa der Neuzeit entstanden ist, stellt die Bedeutung, die mit den Ausdrücken G. u. Dämonen verbunden wird, bereits das Resultat eines Teiles der Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum dar. Denn die bei Dämonen vollständige, bei G. überwiegende Konnotation als negativ, zerstörerisch, menschenfeindlich konnte erst zustandekommen, nachdem das Christentum die heidn. Götter u. Gestalten, die man sonst auch im guten, ambivalenten oder neutralen Sinne als G. oder Dämonen hätte bezeichnen können, verdammt u. abgewertet hatte (Gray 565). Dies ist eindeutig beim ursprünglich neutralen griechischen δαίμων (s. u. Sp. 600): der Ausdruck erhält in der

christl. Apologetik (s. u. Sp. 715/61) eine negative Bedeutung u. behält diese auch in nach- u. nichtchristlichen Texten, die außerhalb der Auseinandersetzung im engeren Sinne stehen (zu den PGM s. u. Sp. 616/22; zu den Chaldäischen Orakeln u. Sp. 650; zu bösen neben guten δαίμονες bei Porphyrios u. Jamblich, wo strafende als solche nicht böse sind, s. u. Sp. 655 u. 660). Erst recht findet sich δαίμων in negativer Bedeutung in der Alten Kirche bis hin etwa zu Martin v. Braga (ca. 515/79), dessen De correctione rusticorum (heidn. Götter = Dämonen dort 7f [186/9 Barlow]) bis ins Mittelalter gegen die Verehrung nunmehr heidnischer Idole Argumente lieferte, u. geht so in die modernen Kultursprachen über. Zweideutig ist die Entwicklung bei jenem Wort, das von einer vox media mit der Bedeutung ‚lebendige Kraft' aus sowohl im Sinne von Vernunft, Verstand oder Seele (dann belebend an den Träger gebunden) als auch im Sinne von Gespenst, Phantom oder Kobold (dann lebend selbständig) verstanden werden kann. Den letzteren Sinn können zB. das Deutsche, Niederländische, Schwedische, Italienische nur durch die Möglichkeit zum Ausdruck bringen, von Geist, geest, ande, spirito einen Plural zu bilden, wenn sie nicht Wörter wie die eben genannten bzw. spook, spöke, spettro verwenden wollen. Das Englische kann es, indem es, wenn auch nicht völlig durchgängig, statt ghost ‚spirit' sagt; das Französische hat statt esprit ‚revenant' (‚Wiedergänger'), ‚spectre' oder ‚fantôme' (obwohl es die G.-, nicht die Geisteswelt ist, die monde des esprits heißen kann).

b. Begrenzung des Themas. Nur in der jeweils an zweiter Stelle genannten Bedeutung ist in diesem Artikel von G. die Rede. Das Wort muß so, ebenso wie Dämon oder eines der anderen genannten, nur von Fall zu Fall zu einem Synonym für G. u. Dämonen aufrückenden Wörter sowohl als Übersetzung für eine Reihe von Ausdrücken in alten Sprachen als auch als Interpretament für altbezeugte Gestalten oder Wesenheiten verwendet werden, zu welchen (wie in Griechenland, s. u. Sp. 598) überhaupt kein solcher Ausdruck, sondern etwa eine Beschreibung oder ein Eigenname gehört (s. u. Sp. 554. 565. 590 u. P. Wendland, Antike G.- u. Gespenstergeschichten: MittSchlesGesVolksk 13/4 [1911] 33/55). Damit wird immer noch nicht der ganze Bereich der Phänomene erfaßt, die man, wenn man wollte, noch als G. u. Dämonen bezeichnen könnte. Außer Betracht bleiben, da trotz vieler Gemeinsamkeiten doch andersartig, sowohl die *Engel (J. Michl – Th. Klauser: o. Bd. 5,53/322) als auch die hypostasenartigen Äonen (H. Sasse, Art. Aion: o. Bd. 1,200/4), die es in gnostischen Systemen (hier auch unter der Bezeichnung πνεύματα!) neben Engeln u. Dämonen gibt (das Wort G. sollte hier, da einerseits zu weitgehend auf *Engel [J. Michl: o. Bd. 5, 97/109] anwendbar, andererseits zu sehr mit den Differenzierungen der gnostischen Seelenlehre verbunden [Colpe 96/104], ohnehin besser vermieden werden), schließlich die Kraftauffassungen, die hinter G.- u. Dämonenvorstellungen oft noch direkt ablesbar sind (s. E. Fascher, Art. Dynamis: o. Bd. 4,415/58). Den röm. Aspekt dieser Phänomene wird demnächst der Artikel Genius behandeln. – In der östlichen Mittelmeerwelt hat sich der dämonologisch geprägte Volksglaube zur ausgehenden Antike hin wahrscheinlich weniger verändert als andere Phänomene; außerdem liegen hier zwischen dem teils christlich-häretischen, teils heidnischen Manichäismus u. Mesopotamien (s. u. Sp. 574f), dem Platonismus u. dem iranisierenden Magiertum (s. u. Sp. 595) sowie zwischen dem koptischen Christentum u. Ägypten (s. u. Sp. 624) nachweisbare Einzelbeziehungen vor. Deshalb mußte auf orientalische Vorstellungen etwas ausführlicher eingegangen werden, als es im RAC sonst nötig ist, zumal der Rückgang auf israelitische Vorstellungen, der von der unabdingbaren Einbeziehung des Jüdischen in die spätantik-synkretistischen Querverbindungen (s. u. Sp. 574. 615. 624f. 626f) aus gefordert war, nicht isoliert bleiben durfte.

II. Geister- u. Dämonenvorstellungen als Bestandteile wissenschaftsgeschichtlich weitreichender Theorien. Bei solcher Verwendung des Wortes G. muß man sich außerdem noch gegen die Belastungen immunisieren, die durch unerkannte Abhängigkeit von Theorien des 19. Jh. eintreten können. Diese Theorien sind für die dem RAC aufgegebene Problematik interessant, weil sie mit ihrer Prägung der Bedeutung vor allem von G. die Wertung der Zeugnisse für sie möglichst zu übernehmen suchen u. damit abseits des Zusammenlaufens aller überkommenen Wertungen im Negativen operieren, ohne sie doch völlig außer acht lassen zu können, wie es die christl. Sicht der Dinge bewirkt hatte.

a. Animismus. Es war die These von Ed-

ward Burnett Tylor (1832/1917), die Urreligion habe den Glauben an die ‚animation of all nature‘ (Tylor 1, 285) zum Inhalt gehabt u. sich in dem Maße zu höheren Religionsformen entwickelt, wie sich das religiöse Grunderlebnis zur Entdeckung der Seele als einer selbständigen Wesenheit (ebd. 2, 34/64), dann zum allgemeinen Rechnen mit der Existenz von G. (ebd. 2, 270/332) u. schließlich zum Glauben an Götter gewandelt habe (ebd. 2, 333/89). Damit hat Tylor auch auf solche Forschungen eingewirkt, die nicht die Entstehung oder das Wesen der Religion, sondern einen ihrer Teilbereiche, eben den G.- u. Dämonenglauben, zum Gegenstand hatten (Nilsson, Rel. 1[3], 8. 43f. 47/50). Klassisch wurden namentlich die Thesen, denen zufolge der Mensch, des Unterschiedes seiner wachen u. gesunden Alltagsexistenz von Schlaf einschließlich Traum, Trance einschließlich Ekstase (Tylor 2, 212/29), von Krankheit u. Tod gewahr werdend (ebd. 2, 19/34), die vorwissenschaftliche Seelentheorie entwickelt (ebd. 2, 10. 453 u.ö.) u. mit ihr auch die Lebensäußerungen der Tiere u. Pflanzen sowie die Wirkungen von Gegenständen der später als anorganisch empfundenen Natur erklärt habe (ebd. 2, 209 u.ö.). Derartiges findet sich in vielen späteren Einzeluntersuchungen, darunter auch solchen, die in den folgenden Abschnitten für die Quelleninterpretation zu Hilfe genommen werden müssen. Es schien jedoch lediglich nötig, hier krasse evolutionistische Konsequenzen zu emendieren, im übrigen aber die zeitgenössischen oder neueren Kritiken an Tylor (mit Ausnahme der dynamistischen, die u. Sp. 599f vorausgesetzt wird) unangewandt zu lassen. Denn weder die präanimistische (animatistische, dynamistische) Theorie von R. R. Marrett (1866/1943) oder K. Th. Preuß (1869/1938) noch die urmonotheistische Theorie von A. Lang (1844/1912) oder später W. Schmidt (1868/1954), weder die Totemismus-Theorie von E. Durkheim (1858/1917) oder später J. G. Frazer (1854/1941) noch der Funktionalismus von E. E. Evans-Pritchard (geb. 1902), A. A. Radcliffe-Brown u.a. (Überblick bei Gölz 41/100) wollen oder können die Gegebenheit der sog. survivals leugnen, d.h. solcher Phänomene, die sich nach Tylor (1, 70/159) aus einer Kulturstufe in eine oder mehrere spätere erhalten haben, ohne dort noch wirklich begründet oder verstanden zu sein. Denn solche survivals brauchen nicht als Konstituentien einer Evolution, sie können auch von Fall zu Fall als Leitfossilien zur Erfassung einer nur relativ früheren Kulturstufe interpretiert werden. Zu den survivals gehören aber gerade die selbständig agierenden G., die Dämonen, die Gespenster, Erscheinungen, Spukgestalten des Volksglaubens, u. zwar zT. bereits vor jener Epoche, mit der sich das RAC befaßt (vgl. u. Sp. 611f). Hatten sie Tylor noch dazu gedient, der Religion der ‚Wilden‘ als Repräsentanten des Anfangs der Menschheitsentwicklung auf die Spur zu kommen (1, 19/24; 2, 529/31), so können sie hier als traditionell anerkannte Realitäten genommen werden, ohne daß eine Theorie über ihren Ursprung mitbedacht zu werden braucht.

b. Individual-eschatologische Religionstheorie. Für Tylor war die Freiseele, die den Menschen im Tode verläßt u. als spirit weiterlebt, ein Bestandteil der urreligiösen Allbeseelung wie alle andern (2, 87/132), ohne daß daraus eine hervorgehobene Bedeutung des Todeserlebnisses als eines religionsbegründenden Faktors folgte. Es ist jedoch von Tylor bis heute der Tod als Kardinalfall des Ganz Anderen interpretiert worden, dessen Irrationalität gegenüber der Mensch zu letzter Sinndeutung herausgefordert sei. Die damit entstehende Sinnwelt ist notwendig symbolisierender Natur (Berger-Luckmann 102/4) u. enthält insofern Rationalisierungen, jedoch von verschiedener Gründlichkeit u. mehreren Graden von Bildhaftigkeit. Hier sind die Extreme die an wenigen Stellen der Erde bezeugte religiöse Betonung der Diesseitigkeit mit Leugnung von Unsterblichkeit einerseits (Torge 41. 235 u.ö.; Frauwallner 121/7), der eigentlich nur iranische u. jüdische Ausnahmefall einer Hoffnung auf körperliche *Auferstehung andererseits (A. Oepke: o. Bd. 1, 933f). Dazwischen liegt eine breite Skala von Unsterblichkeitshoffnungen, die auf verschiedenste Konkretionen in Gestalt unkörperlich-bildhafter Vorstellungen von ‚Seelen‘ u. Jenseitsorten angewiesen sind (G. Runze, Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft 2: Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens u. der Unsterblichkeitsleugnung [1894]). Die Vorstellung von einem Totengericht gehört als Projektion des Verlangens nach ausgleichender Gerechtigkeit ebenso in diesen Zusammenhang wie der *Ahnenkult (F. Pfister: o. Bd. 1, 190/2). Alles zusammen wird häufig nicht nur als unabdingbares Kennzeichen jeder wirklichen Religion in Anspruch

genommen (zB. von Heiler 6. 515/40. 564), sondern setzt sich als menschliches Selbstbewußtsein zuweilen bruchlos in die Religionswissenschaft fort (Heiler 17; v.d. Leeuw 295/7. 302. 647), die bewußt oder unbewußt als Interpretation ihres Gegenstandes eine Selbstinterpretation von gleicher Verbindlichkeit liefern will (kritisch: Topitsch, Seelenglaube 223/5). Was einst tatsächlich, wenn auch nicht ausschließlich von der Irrationalität des Todeserlebnisses her zu begreifende Religion war, ist damit Ideologie geworden (Berner 1/10). Hier hilft nur die Ideologiekritik an der Religionswissenschaft dazu, ihre Voraussetzungen bloßzustellen, in diesem Falle den Jenseitsglauben einschließlich der G.vorstellungen. Dieser wäre damit von der individual-eschatologischen Religionstheorie gelöst, u. der Weg zur Untersuchung sozialer Bedingtheiten der Einstellung zum Tode stünde offen (Hahn 140/4). Was letztlich zum Tode führt (Krankheit, Hunger, Feindschaft), gehört dazu. Solche Untersuchungen sind aber vorerst nur in an Völkerschaften gebundenen Gesellschaften, u. auch da erst in Ansätzen zu leisten (im folgenden also nur u. Sp. 559 u. 566 f), während der Kosmopolitismus der hellenist. Zeit u. die ihn ausnutzende Stadtgebundenheit der christl. Mission dergleichen bis auf weiteres u. vielleicht grundsätzlich unmöglich machen. Hier muß es bei der alten Einsicht bleiben, daß Toten-G., einmal freigesetzt, als nicht mehr ausschließlich an den Klan, die Sippe, den Stamm der Lebenden gebunden empfunden werden, im Unterschied zu jeweils dazugehörigen Göttern; sowohl die gelegentlich noch vorkommenden Übergänge zwischen G. u. Göttern (s. u. Sp. 588. 591/4. 616) als auch die größere Anzahl von Toten-G. u. ihre Feindlichkeit gegenüber (Angehörigen von) allen Gruppen mit Ausnahme der einen, der sie selbst entstammen, dürften so zu erklären sein (Gray 566). Da diese ethnischen Verhältnisse in der Zeit, mit der sich das RAC beschäftigt, längst nicht mehr vorliegen, können die Toten-G. auch als survivals betrachtet werden, einerlei ob ihre Bedeutung für das Ganze der Religion, wie nach Tylor, von Anfang an neutral war oder es nun erst wurde.

III. Folgerungen für die Interpretation antiker u. christlicher Geistervorstellungen. a. Konstanten. Um die Tendenz der Deutung von survivals u. Ausdrücken des Totenglaubens steht es dann besonders günstig, wenn man eine Epoche oder ein geographisches Gebiet unter dem alleinigen Gesichtspunkt der Existenz solcher Phänomene betrachten darf u. sie nicht daneben nach anderen Kriterien zu untergliedern braucht. Dieser Fall ist innerhalb der Abgrenzungen gegeben, in denen das RAC sich bewegt: G. u. Dämonen ändern, bei aller Variabilität im einzelnen, vom Beginn der hellenist. bis zum Ende der altkirchlichen Zeit ihren Charakter nicht, soweit er unabhängig von Revitalisierungen u. von den Umwertungen erfaßt werden darf, die das Christentum mit sich brachte. Selbst die vorhellenist., hier also die altorientalischen u. altgriech. Verhältnisse, fallen zu einem Teil noch in diesen Rahmen, repräsentieren also noch den ‚state of society, where their (sc. the survivals') original sense has been discarded' (Tylor 1, 94); nur zu einem andern Teil, zB. im Falle des ägyptischen Totenglaubens oder der altmesopotamischen Magie, ist der Status gegeben, ‚that they had a practical, or at least ceremonial, intention when and where they first arose' (Tylor 1, 94). Dementsprechend war darauf in den diesbezüglichen Teilartikeln besonders zu achten.

b. Veränderungen. Was die Wandlungen anlangt, denen neben den konstant bleibenden Charakteristika der G. u. Dämonen nachzugehen war, so durften diejenigen als unbewiesen außer Betracht bleiben, die (nicht nur nach Tylor 2, 80/6) vom G.- u. Dämonenglauben zur Geist-Metaphysik führen sollen (Topitsch, Seelenvorstellungen 61/78; ders., Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung [Wien 1959]). Hingegen war dreierlei festzuhalten: einmal das infolge Irrelevanz der Ursprungsproblematik sachlich ungleichzeitige Verhältnis des Großteils des israelitischen, iranischen u. griech. Befundes (u. Sp. 579 f. 586. 599) zum altorientalischen; zum anderen Revitalisierungen, zB. des Ursprungsbezuges zur Magie im ägyptischen Hellenismus (u. Sp. 618) u. talmudischen Judentum (u. Sp. 674), wodurch chronologisch späte Phänomene wieder fast archaisch wirken; schließlich die christl. Umwertungen (vor allem bei den griech. u. lat. Vätern; s. u. Sp. 700/15 u. 715/61), auf die noch der heutige Sprachgebrauch letztlich zurückgeht (o. Sp. 547). Bewußtmachung dessen, was ist, bietet im letztgenannten Falle eine bessere Verstehenshilfe als Wissenschaftskritik mit Einführung einer Terminologie, die sich von der der Quellen ganz unabhängig macht.

P. L. BERGER - TH. LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie[2] (1971). – U. BERNER, Selbstinterpretation u. Unsterblichkeitsglaube in Religion u. Religionswissenschaft, Masch. Diss. Göttingen (1974). – C. COLPE, Die ‚Himmelsreise der Seele' als philosophie- u. religionsgeschichtliches Problem: Festschr. Joseph Klein (1967) 85/104. – E. FRAUWALLNER, Die Anthropologie des Buddhismus: C. J. Bleeker (Hrsg.), Anthropologie religieuse = Numen Suppl. 2 (Leiden 1955) 120/32. – F. GÖLZ, Der primitive Mensch u. seine Religion = MissionswissForsch 3 (1963). – L. H. GRAY, Demons and spirits (Introductory): ERE 4, 565/8. – A. HAHN, Einstellungen zum Tod u. ihre soziale Bedingtheit (1968). – F. HEILER, Erscheinungsformen u. Wesen der Religion = Die Religionen der Menschheit 1 (1961). – G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion[2] (1956). – H. SCHMALENBACH, Die Entstehung des Seelenbegriffs: Logos 16 (1927) 311/55. – E. TOPITSCH, Seelenglaube u. Selbstinterpretation: Sozialphilosophie zwischen Ideologie u. Wissenschaft[2] (1966) 181/226; Seelenvorstellungen in Mythos u. Metaphysik: Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion (1969) 61/78. – P. TORGE, Seelenglaube u. Unsterblichkeitshoffnung im AT (1909). – E. B. TYLOR, Primitive culture 1 (London 1871) bzw. The origins of culture (New York 1958); Primitive culture 2 (London 1871) bzw. Religion in primitive culture (New York 1958).

C. Colpe.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten.

1. Allgemeines. a. Terminologie. Im Ägyptischen gibt es kein Wort, das genau dem deutschen ‚Geist' (im Sinne von ‚Gespenst' oder ‚Phantom') entspricht. Am nächsten kommen Bedeutungen, die Ableitungen vom Eigenschaftsverbum 'ḫ (etwa ‚herrlich, trefflich, nützlich sein') annehmen können, besonders Aḫ (Plural Aḫu) als geistiger oder verklärbarer Teil des Menschen, auch als (ursprünglich seliger) Verstorbener, daneben als eigene Kategorie zwischen Menschen, Göttern u. Toten (Erman-Grapow, Wb. 1, 13/6); ferner Aḫ(u) Aḫet in den Bedeutungen ‚G.-', ‚Zaubermacht', ‚Verklärtheit', ‚Herrlichkeit', die trotz ihrer Abstraktheit körperhaft dargestellt werden können (Bonnet, RL 4 s.v. Ach). Eine Deteriorisierung zur Bedeutung ‚Dämon', ‚Gespenst' findet in der Spätzeit statt (Bonnet, RL 146/8 s.v. Dämon); nur in dieser Bedeutung lebt das Wort im Koptischen fort (W. E. Crum, A Coptic dictionary [Oxford 1939] 89; W. Westendorf, Kopt. Hdwb. [1965] 54). In manchem ist dem Ach auch die Vorstellung vom Ba verwandt (Erman-Grapow, Wb. 1, 411/4): der Tote kann das volle Wesen eines Ba erst im Jenseits gewinnen, nachdem er durch das Zauberritual verklärt worden ist (H. Kees: Bonnet, RL 75 s.v. Ba). Schließlich ist in Erzählungen von Wiedergängern u. ähnlichen Gestalten oder einfach unter Eigennamen faktisch von G. u. Dämonen die Rede, ohne daß dafür ein besonderer Ausdruck begegnet.

β. Charakteristik. Trotz des terminologischen Befundes läßt sich mit den deutschen Wörtern Geist u. Dämon, namentlich im generalisierenden Plural, im ägyptischen Weltbild aller Epochen ein weiter Bereich immaterieller u. meist unsichtbarer Kräfte oder Mächte bezeichnen. Einige kann man wegen ihrer Schreibung mit dem Gottesdeterminativ auch niedere Gottheiten, andere als wiederkehrende Tote auch Gespenster nennen (vgl. Bonnet, RL 214f s.v. Gespenst). Sie sind nicht streng personifiziert, u. wenn sie überhaupt benannt werden, tragen sie häufiger Funktionsbezeichnungen als wirkliche Namen. Häufig werden sie eher kollektiv als individuell vorgestellt. G. u. Dämonen werden nicht kultisch verehrt u. haben keine eigenen Mythen; sie kommen in Mythen wirklicher Gottheiten vor, außerdem in Ritualen, medizinischen u. magischen Papyri, in der Literatur im engeren Sinne, auf Amuletten u. in der darstellenden Kunst.

2. Gleichbleibende Figuren. Einige Figuren scheinen vom Anfang bis zum Ende der ägyptischen Geschichte in der Zeitlosigkeit der Folklore zu begegnen; jedenfalls ist eine hi-

storische Differenzierung ihrer Bezeugung oder ihrer verschiedenen Gruppierungen noch nicht gelungen. Nur einige typische Beispiele können genannt werden.

α. Dämonisierte Götter u. ihr Gefolge. Die ‚Genossen des Seth' haben an der Bosheit dieses Gottes in dem Maße teil, wie er von den bäuerlichen Niltalbewohnern als Verkörperung des aus der Wüste kommenden Unheils empfunden wurde (W. Helck, Ägypten. Die Mythologie der alten Ägypter: Haussig, WbMyth 1, 397 s. v. Seth). Die ‚Boten' der Löwengöttin Sachmet (Wüstenwinde!) konnten als Seuchenbringer gelten; weitere Götter mit ähnlichem Gefolge bei Zandee 209/17. Trotz ihrer Benennung mit dem Namen der Muttergöttin Hathor kaum deutlicher individualisiert sind die sieben Feen, die sich bei der Geburt eines Kindes einstellen u. sein Todeslos verkünden (v. Bissing-Blok 88). Die zwölf nilpferdgestaltigen ‚Göttinnen' der Spätzeit, welche die zwölf Monate des Jahres schützen, tragen einfache Epitheta als Namen (Daressy 191; weitergeführt von de Meulenaere 217/9).

β. Einzelne Geister u. Dämonen. Bringer von Krankheit u. Tod waren die frei ‚Schweifenden', ‚Unsteten', ‚Quäler', ‚Schlächter'. Dämonen können heißen ‚Der mit dem furchtbaren Gesicht', ‚Der Schwarzgesichtige', ‚Die von Tränen lebt', ‚Der wie ein Dieb kommt'; zahllose ähnliche Epitheta drücken die Bösartigkeit ihrer Träger aus (Katalog der Funktions- u. Wesensbezeichnungen bei Zandee 200/8; Ergänzungen bei Sauneron, Remarques 5/7). Wer magischer Kräfte kundig war, konnte jedoch aus ihrer zerstörerischen Kraft auch Mittel zum Schutz gegen andere feindliche Mächte gewinnen (Derchain 141 f. 176/8).

γ. Tote u. Tod als Geister u. Dämonen im Diesseits. Die unsichtbaren Bereiche der irdischen Welt waren voll der Schatten von Toten, die wegen einer von der natürlichen abweichenden Todesart noch nicht endgültig in die Unterwelt eingehen konnten oder die mit irgendeiner bösen Absicht von dort für kurze Zeit wiederkehrten. Für die Lebenden waren die Toten immer furchtbar, ob sie als solche nun unzufrieden oder glücklich (‚verklärt', s. o. Sp. 554) waren. Doch die ersteren galten als die schlimmeren (zB. in den ‚Zaubersprüchen für Mutter u. Kind' hrsg. v. A. Erman: AbhBerlin 1901,1); sie ähneln den βιαιοθάνατοι der Griechen u. werden in hellenistischer Zeit tatsächlich mit diesem Wort benannt (J. H. Waszink, Art. Biothanati: o. Bd. 2, 391/4). Aber auch der Tod selbst galt zuweilen als ein eifersüchtiges Wesen, das in die irdischen Angelegenheiten eingriff (PLeiden 371 [Brief 6 Gardiner-Sethe]). Nur in Ausnahmefällen ist eine Verbindung zwischen Lebenden u. Toten erwünscht; so trachtet in zwei Erzählungen ein Khensemheb danach, einen Toten zum Erscheinen zu bringen, u. hat schließlich Erfolg (Lefebvre 169/77; dazu das Fragment bei Posener 75/82).

δ. Geister u. Dämonen im Jenseits. Doch waren die Toten in ihrer eigentlichen Welt ähnlichen Gefahren ausgesetzt wie die Lebenden im Diesseits; denn auch das Jenseits bzw. die Unterwelt war von G. u. Dämonen bevölkert. Die Toten mußten sich auf ihrer Reise vor einer Menge solcher Gestalten in acht nehmen, die ihnen den Kopf abschneiden, sie fressen, sie ihrer Zeugungskraft (!) berauben wollten (Drioton 62/6), wie auch vor zahllosen Schlangen (Zandee 97/102), Bastarden oder gefährlichen Gegenständen (lange Aufzählungen in den Totenbüchern, vgl. zB. Hornung Bd. 2 u. 3, Indices s. v. ẖftjw, mt, jmḥt, qnt, jgrt, ḥtmjt, s'ẖw, knj, t'). Schließlich war auch mit den 42 Beisitzern des Osiris nicht zu spaßen, vor denen die Toten zum Gericht erscheinen mußten; sie trugen aufschlußreiche Namen wie ‚Knochenzerbrecher', ‚Blutsäufer', ‚Eingeweidefresser'. Man erwehrte sich ihrer, indem man sich jener Verfehlung für unschuldig erklärte, zu deren Bestrafung sie jeweils bestimmt waren. Besonders gefährlich war der ‚Totenfresser' mit dem Kopf eines Krokodils, dem Hinterteil eines Nilpferdes u. dem Rumpf einer Löwin, der mit offenem Rachen neben der Waage solchen Toten auflauert, denen ein zu positives Urteil zuteil geworden war (Bonnet, RL 338 f s. v. Jenseitsgericht).

3. Figuren im historischen Wandel. a. Seth. Der Gott Seth hat sich am auffälligsten verändert. War er anfangs, offenbar für die herrschende Schicht der Jägernomaden, ein Gott, so wurde er degradiert, je mehr die Bauernschicht zur Hauptbevölkerung Ägyptens wurde. Seth verlor seine Heiligtümer, bzw. sein Name wurde von ihnen getilgt; in der Spätzeit wurde er schließlich das Symbol des Bösen schlechthin, Mörder des Osiris, exemplarisches Gegenteil aller Tugenden. Wie Apophis (u. Sp. 558), mit dem er dann auch gleichgesetzt werden kann (dazu H. te Velde, Seth, god of confusion [Leiden 1967] 104), nimmt er manchmal kosmische Dimensionen an; ob-

wohl seine Taten die Menschen unmittelbar nicht mehr betreffen, veranstaltet man Exorzismen u. Beschwörungen gegen ihn (PLouvre 3129, B 39/E 42 = PLondon 10252, 13, 1/18, 27 [4/59 Schott]). Seine Eselsgestalt, ursprünglich für die Nomaden Symbol ihrer Herrschaft u. für die Bauern Spezifikum des Schreckens u. Unheils (o. Sp. 555), wird sich, nachdem sie durch Bekanntwerden mit dem *Esel als Symbol einer Reihe anderer Traditionsinhalte (I. Opelt: o. Bd. 6, 564/95) als unspezifisch erwiesen worden ist, in ein allgemeineres Objekt teils geübter, teils befeindeter Onolatrie verwandeln (s.u. Sp. 565 u. 620).

β. Bes. Eine entgegengesetzte Wandlung machte der Zwerg Bes durch. Ursprünglich nur ein Beschützer mit begrenztem Amt, nämlich für die Frauen im Wochenbett, wurde er allmählich ein Beschützer schlechthin, erfreute sich einer gewissen volkstümlichen Verehrung u. gab sogar Orakel (Bonnet, RL 108 s.v. Bes). Er wurde schließlich einer der verbreitetsten wohltätigen Götter des Altertums, als apotropäische Gestalt von den Griechen wie von den Ägyptern in Anspruch genommen (vgl. Garnot 15/7). In hellenistischer Zeit wurde sein Gestaltwandel teils bis ins vielfach Verspielte, teils bis ins Pantheistische weitergetrieben. Die apotropäische Kraft seiner Grimasse wurde zB. ergänzt, indem man aus Stirn, Knien u. großen Zehen Uräus-Schlangen wachsen u. seinen aufgerichteten Phallus in einen Löwenkopf ausmünden ließ (Festugière 63/70 mit Taf. 3). Wieder anders begegnet er auf zahllosen Amuletten (Bonner nr. 257/61; Delatte-Derchain 126/41). Zum Weiterleben in christlicher Zeit vgl. L. Kakosy, Der Gott Bes in einer koptischen Legende: ActAntAcadHung 14 (1966) 185/96.

γ. Horus. Ähnlich wie Bes konnte sich auch der Horusknabe ändern. Wenn er auf zwei Krokodilen steht u. böse Tiere aller Art bändigt (Seele 43/52), wie sie auf zahllosen apotropäischen Stelen der ägyptischen Spätzeit dargestellt sind (van Wijngaarden-Stricker 6/38; Stricker 25/30), dann scheint das zu bedeuten, daß er in die Gruppe der Dämonen eingereiht worden ist, die Gleiches mit Gleichem bekämpfen.

δ. Tutu. Der zusammengesetzte Sphinx Tutu, der Τιθόης der Griechen, hat eine ganze Gruppe von Wächterdämonen in sich aufgenommen; ihre Köpfe sind wie ein Kranz um den des Sphinx angeordnet. Auch er hat einen Platz in der späten magischen, ägyptischen wie griechischen, Ikonographie bekommen (Sauneron, Possédés 269/87 u. Bibliogr. Anm. 2; Kakosy 9/16).

ε. Apophis. Ganz für sich steht die Apophis-Schlange. Ursprünglich war sie wohl nur der Feind des Landmannes u. wurde von da zum Feind jeder Naturkraft, die das Gedeihen des Landes fördert (H. Kees: Bonnet, RL 51/3 s.v. Apophis). Das war schließlich die Sonne. So wird Apophis zum Feind des Re u. sucht seinen Lauf zu hemmen; deshalb rezitiert man in den Tempeln lange Exorzismen u. veranstaltet Beschwörungen gegen ihn (PBremner Rhind Kol. 12/33 [9/22 Budge]).

4. Übergang zu späteren Vorstellungen in demotischen Papyri. Aus PDemL(eiden-)L(ondon) 3, 25f geht hervor, daß alle Toten, die gewaltsam gestorben oder nicht ordentlich bestattet sind, als Unzufriedene, Rachsüchtige ihr Wesen treiben. Der Sache nach handelt es sich bereits um Wesen, für welche die in Ägypten entstehende zaubertechnische Literatur den Ausdruck Nekydaimon prägen wird (K. Preisendanz, Art. Nekydaimon: PW 16, 2 [1935] 2240/66); daneben haben sie Züge der Biothanati (o. Sp. 555). In demselben magischen Papyrus scheint das Wort ʾẖw (Stellen bei Griffith-Thompson 3, 5 nr. 30) eine erweiterte Bedeutung angenommen zu haben, die früheren Epochen (o. Sp. 554) unbekannt war, etwa ‚unsichtbares Wesen'; es zielt in diesem Falle offenbar auf den ganzen übernatürlichen Bereich u. bezeichnet ebenso einen Gott wie einen Verstorbenen, so im Ausdruck swḥʾ ʾiẖ ‚Versammlung der G.', ‚Treffen der Gespenster' (W. Erichsen, Demotisches Glossar [1954] 416). Man kann hier nicht mit Sicherheit sagen, ob es sich um eine deutlich abgegrenzte G.- oder Dämonenart handelt; die erst im Koptischen aufgrund griechischer Vorlagen gesicherte Bedeutung ‚Dämon' (o. Sp. 554) wird man noch nicht einsetzen dürfen, weil noch nicht die offenbar erst in christlicher Zeit mögliche Voraussetzung dafür gegeben war, nämlich, daß man mit ʾẖw allgemein alle Götter u. Gestalten der heidn. Mythologie bezeichnen konnte. Ähnlich unscharf wird die Bedeutung von bʾ. In PDemLL 9, 22 werden die Kräfte aufgezählt, von denen man die Enthüllung der Zukunft erwartet. Es sind die ‚Seelen' Gottes, des Menschen, der Unterwelt, des Horizonts, die ʾẖw u. die Toten. Die Bedeutung des Wortes bʾ (weitere Stellen bei Griffith-Thompson 3, 25 nr. 249), herkömmlicher Weise recht ungenau

mit ‚Seele' wiedergegeben, scheint hier ein Abstraktum zu sein, das etwa die Besessenheit durch jemanden (Sauneron, Possédés 113) oder die Kraft von jemandem, sei es Gott oder Mensch, bezeichnet. Manchmal drückt es wohl besonders die Fähigkeit aus, mit derjenigen der beiden Welten in Verbindung zu treten, zu welcher der jeweilige Träger des Ba wesentlich nicht gehört. Deutlich ist, daß die ‚Ba's der Unterwelt' u. die ‚Ba's des Horizonts' in der zitierten Liste etwas anderes sind als die Götter, die Toten u. die Achu. – Die volkstümliche Literatur stellt Probleme solcher Art nicht, weil sie meist ohne technische Ausdrücke auskommt, welche Interpretationsalternativen wie die genannten erst aufwerfen. So enthält der demotische Setne-Roman mehrere Geschichten von Besuchen aus dem Totenreich, zB. der Kurtisane Tabubu (Griffith 32/8) oder des Neneferkaptah, mit dem der Held der Erzählung sich in einem Brettspiel auseinandersetzt (Griffith 30f). Hier bleibt es moderner Interpretation überlassen, Bezeichnungen wie Wiedergänger, Totengeist oder Phantom zu verwenden.

5. Grundlagen u. Bedeutung im Ganzen von Religion u. Gesellschaft. a. Polygenesis der Elemente des ägyptischen Geister- u. Dämonenglaubens. Im sehr komplexen Ineinander der Faktoren, welche das Phänomen der ägyptischen Religion entstehen ließen, dürften es vornehmlich zwei gewesen sein, die speziell die Bedeutung des G.- u. Dämonenglaubens begründeten: einmal die am Anfang der Geschichte stehende Spannung zwischen dem nomadischen u. dem bäuerlichen Element, d.h. die als solche später vergessene, in metaphysizierte Pole aufgehobene historische Grundlage eines *Dualismus (andere Typen: J. Duchesne-Guillemin – H. Dörrie: o. Bd. 4, 334/6. 342/50), zum anderen die alles in seinen Bannkreis ziehende Macht des Totenglaubens (Morenz 192/223). Die Deteriorisierung der von den Nomaden aus der Wüste mitgebrachten Numina (Otto 6/20) konvergierte überdies mit der Verfemung der Toten, welche durch Vernachlässigung wie durch rituelle Sicherung der körperlichen Unversehrtheit im Grabe nur in verschiedenen Graden, aber nie absolut neutralisiert werden konnte. Falls man die Auseinandersetzung mit dem Tode auch als Movens für die in bezug auf ‚Seelenvorstellungen' relativ reiche Differenzierung der Anthropologie betrachten kann, wäre in ihr außerdem ein Grund für die Hypostasierung u. Austauschbarkeit von Begriffen gegeben, die sowohl die Totenvorstellung massiver machte als auch die Zuordnung korrespondierender ‚Seelen'-Teile zu Göttern, Tieren, Pflanzen (vgl. Bonnet, RL 82/7 s.v. Baumkult) u. Gegenständen ermöglichte.

β. Voraussetzungen der Integration. Im Rahmen des Dualismus waren damit alle Voraussetzungen gegeben, außermenschliche u. lebensfeindliche G.- u. Dämonenscharen gegen die menschlichen Sozialeinheiten u. Individuen agieren zu lassen. Die Tier-, später oft Mischgestaltigkeit der G. u. Dämonen, die ursprünglich ganz andere Gründe gehabt hatte, erleichterte dem nichtägyptischen wie dem in festgewordenen Traditionen stehenden ägyptischen Betrachter die ohnehin zwangsläufige Einordnung der G.- u. Dämonengestalten in die Sphäre des Außergewöhnlichen, Wunderhaften, Fremden, Gefährlichen. Lediglich die Paradoxie, daß bei der Abwehr von Gefahren das Aussehen des apotropäischen Mittels oder der apotropäischen Gestalt das des beschworenen oder vertriebenen Objektes bleiben mußte (K. Thraede, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 44/8), ermöglichte bei unveränderter Auffassung von Aussehen, Herkunft, Wesen u. Tätigkeitsart der betreffenden Gestalt die Inanspruchnahme einzelner G. u. Dämonen zu Wohltaten u. Schutz. Hypostasierung, Austauschbarkeit u. Unveränderlichkeit sind auch Voraussetzungen für die Weiterentwicklung von G.- u. Dämonenvorstellungen in mythologischen Spekulationen, die von gesellschaftlichen Triebkräften nicht mehr abhängig sind. Die Abstraktion, die sich in Ägypten freilich vom Vorstellbar-Bildhaften so gut wie gar nicht entfernt, ist ein Spezialfall davon.

γ. Folgerungen für das Verständnis der spätantiken Dämonologie. Die hiermit skizzierte Geschichte der Semantik ägyptischer Bezeichnungen u. Namen von G. u. Dämonen reicht schon aus, um den hier bruchloser als anderswo verlaufenden Übergang der ägyptischen Dämonologie in die des antiken Synkretismus zu erklären. Die im ägyptischen mehr als in jedem anderen hochkulturlichen Denken ausgebildete u. im Laufe der Zeit eher noch kräftiger gewordene Anlage zu Bild- u. Begriffsverschmelzungen kann zusätzlich bewirkt haben, daß in der gegenseitigen Durchdringung ostmittelmeerischer Dämonologien, von der infolge besonderer Umstände nur Teile der jüdischen ausgenommen blieben,

zwar nicht das ägyptische Herkunftskolorit deutlicher als jedes andere bleibt, aber doch ägyptische Produktivität das meiste beigesteuert zu haben scheint; komplementär dazu wird sich eine ungewöhnliche Rezeptionskraft entwickeln (s. u. Sp. 615f). Ihr kommt außerdem zugute, daß offenbar in der ausgehenden Antike an mehreren Stellen Wiederbelebungen eines Dämonenglaubens stattgefunden haben, der vor Entstehung der Hochkulturen lebendig u. völkisch unspezifisch war.

F. W. v. BISSING-H. P. BLOK, Eine Weihung an die sieben Hathoren: ZÄgSpr 61 (1926) 83/93. – C. BONNER, Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian = Univ. of Michigan Studies, Hum. Ser. 49 (Ann Arbor, Mich. 1950). – E. A. W. BUDGE, Facsimiles of Egyptian hieratic papyri in the British Museum (London 1910). – G. DARESSY, Thouéris et Meskhenit: RecTravPhilolArchÉgyptAssyr 34 (1912) 189/93. – A. DELATTE-PH. DERCHAIN, Les intailles magiques gréco-égyptiennes (Paris 1964). – PH. DERCHAIN, Le Papyrus Salt 825 (B. M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte = Acad. Royale Belg., Classe de Lettres 68 (Bruxelles 1965). – É. DRIOTON, Rez. A. de Buck, The Egyptian Coffin Texts (1954): BiblOr 12 (1955) 61/6. – A.-J. FESTUGIÈRE, Les cinq sceaux de l'Aiôn Alexandrin: RevÉgyptol 8 (1951) 63/70. – G. FOUCART, Art. Demons and spirits (Egyptian): ERE 4, 584/90. – A. H. GARDINER-K. SETHE, Egyptian letters to the dead (London 1928). – J. S. F. GARNOT, Religions égyptiennes antiques 1939–1943 (Paris 1952). – F. L. GRIFFITH, Stories of the high priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the demotic tales of Khamuas (Oxford 1900). – F. L. GRIFFITH-H. THOMPSON, The demotic magical papyrus of London and Leiden, 1/3 (1904/09). – E. HORNUNG, Das Amduat = ÄgyptolAbh 7 (Bd. 1. 2). 13 (Bd. 3) (1963). – L. KAKOSY, Réflexions sur le problème de Totoès: BullMusHongrBeauxArts 24 (Budapest 1964) 9/16. – G. LEFEBVRE, Romans et contes égyptiens de l'époque Pharaonique (Paris 1945). – H. DE MEULENAERE, Anthroponymes égyptiens de Basse Époque: ChronÉg 38 (1963) 213/9. – S. MORENZ, Ägyptische Religion (1960). – E. OTTO, Die Religion der alten Ägypter: HdbOr 1, 8, 1, 1 (1964) 1/75. – G. POSENER, Une nouvelle histoire de revenant: RevÉgyptol 12 (1960) 75/82. – S. SAUNERON, Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et le rôle du dieu Toutou-Tithoès: JournNearEastStud 19 (1960) 269/87; Les possédés: BullInstFrançArchOr 60 (1960) 111/5; Remarques de philologie et d'étymologie (§§ 36/45): ebd. 64 (1966) 1/10. – S. SCHOTT, Urkunden mythologischen Inhalts = UrkÄgAlt 6, 1 (1929). – K. C. SEELE, Horus on the Crocodile: JournNearEastStud 6 (1947) 43/52. – B. H. STRICKER, Magische Gemmen: OudheidkMededelRijksmusLeiden 24 (1943) 25/30. – W. D. VAN WIJNGAARDEN-B. H. STRICKER, Magische stèles: OudheidkMededelRijksmusLeiden 22 (1941) 6/38. – Z. ZANDEE, Death as an enemy according to ancient Egyptian conceptions (Leiden 1960).
– Für wichtige Beratung hat der Verf. PH. DERCHAIN u. W. SEIPEL zu danken.

C. Colpe.

b. Mesopotamien, Syrien, Kleinasien.

1. Abgrenzung, Verwandtschaft u. Bezeugung vorderasiatischer Dämonologie. Im Hinblick darauf, daß die Überlieferung nur solcher Gebiete Aufschluß verspricht, die einmal hellenisiert u. dann der Schauplatz für christlich-nichtchristliche Beziehungen im G.- u. Dämonenglauben sein werden, sind hier der nord- u. zentralarabische sowie der südarabisch-äthiopische Bereich auszuschließen. Dies bedeutet jedoch keine Beschränkung auf eine spezifisch semitische Dämonologie in deren zunächst östlicher (d. h. akkadischer u. ostkanaanäischer, evtl. auch amoritischer) u. westlicher (d. h. kanaanäisch-syrischer), später weitgehend ausgeglichener (d. h. vornehmlich aramäischer) Gestaltung. Denn in Mesopotamien

verbergen sich hinter den akkadischen Figuren die sumerischen mit Namen (im folgenden jeweils vor dem akkadischen Wort genannt) u. Funktionen, die sich weniger verändert haben als das Entsprechende zB. bei Göttern, u. typologisch besteht mancherlei Verwandtschaft zwischen der gesamtmesopotamischen Dämonologie einerseits, der kanaanäisch-syrischen u. der kleinasiatischen andererseits; von diesen aber zeigt die erstere noch vorsemitische Substrate (van Dijk 8f: außer in der sumerischen u. ḫurritischen noch in einer unbekannten, vielleicht der subaräischen Sprache), während die letztere gar nicht semitisch ist. Ob eine solche die Sprach- u. damit auch die Völkerfamilien übergreifende Verwandtschaft auf einer gemeinschaftlichen archaischen Folklore oder auf einer Abhängigkeit im Kulturgefälle beruht, das von der überreichen Durcharbeitung babylonisch-assyrischer Beschwörungskunst ausging, ist noch nicht geklärt u. vielleicht nicht einmal eine echte Alternative. Im ersteren Falle (gemeinsame Folklore) ist in den Randgebirgen an die urtümliche Dämonisierung namentlich des Felsgesteins als einer materia magica zu denken, für die zB. die Bedrohung des Himmels durch aus dem Meere wachsende Felsen u. die Felsgeburt durchaus Dämonen zu nennender Ungeheuer zeugen, vom ḫurritischen (?) Ullikummi in dem nach ihm benannten Liede (1, 17/3, 18 [149/53 Güterbock]) über die ganz daran erinnernde (mannäische?) Darstellung auf der Goldschale von Hasanlu (12./10. Jh., stilistisch zu den Reliefgefäßen aus Kalardašt u. Marlik Tepe gehörig; Abbildung u. Erklärung zB. bei E. Porada, Alt-Iran [1962] 84/9) u. die hethitische Rezeption des Stoffes (v. Schuler 185 s.v. Kumarbi-Mythen) bis zum Bergzwitter Agdistis (H. Strathmann, Art. Attis: o. Bd. 1, 893f); im Tiefland wäre nach weiteren ethnisch unspezifischen Übereinstimmungen zu fragen, auf die etwa sumerisch-ḫurritische Wort- u. Götterlisten u. mit ihnen ein ḫurritischer Kult im kanaanäischen Ras Šamra (J. Friedrich, Kleinasiatische Sprachdenkmäler = KlT 163 [1932] 149/55) u. die Rolle der Ḫurriter in den von indogermanischen Schichten beherrschten Reichen der Mitanni u. der Hethiter weisen (zur dortigen Dämonologie vgl. V. Haas – H. J. Thiel, Die Beschwörungsserie der Allaiduraḫe = ḪurritologStud 2 [1974]). Im letzteren Falle (Abhängigkeit) wäre direkte Beeinflussung von Mythen u. magischen Praktiken im kanaanäisch-syrischen u. im kleinasiatischen Bereich seitens entsprechender sumerisch-akkadischer Systeme u. Litaneien anzunehmen. Diese Alternativen können im folgenden nicht diskutiert werden, umso weniger, als durch das Ausmaß von Materialfunden u. wissenschaftlicher Bearbeitung die mesopotamische Überlieferung bisher ein Schwergewicht aufweist, das in seinem Verhältnis zu Nachbarüberlieferungen noch keine historisch gerechte Proportionierung erlaubt. In der folgenden Auswahl muß deshalb jeweils von der ersteren ausgegangen, u. die letzteren können nur, wo möglich, dazugestellt werden.

2. Allgemeines zu Bezeichnung, Darstellung u. Benennung. Im Zusammenhang mit den im folgenden aufzuführenden Dämonenbenennungen scheint sich nur šēdu, fem. šēditu, zu einer allgemeineren Bezeichnung entwickelt zu haben. Die sumerischen Äquivalente, für die das Wort steht (A. Deimel, Šumerisches Lexikon 3, 2 [Rom 1937] 415), lassen genauere Bedeutungen nicht mehr erkennen. Ursprünglich scheint es sich um einen Schutzgeist gehandelt zu haben; später steht šēdu auch in einer Reihe mit bösen G. zusammen, weshalb zB. sein aramäisches Äquivalent šēdā zum Heterogramm für den bösen iranischen dēw werden kann. Die nunmehrige Ambivalenz seiner Bedeutung machte dann wohl šēdu am weitestgehenden zur Allgemeinbezeichnung geeignet; sie wird häufig durch attributive Adjektive (damqu ‚gut', lemnu ‚schlecht') spezifiziert. Jedoch konnten auch Benennungen wie alû, eṭemmu, utukku u. besonders lamass(at)u/lamaštu (Identität fraglich; zu lamassu als gutem Wesen s. u. Sp. 570) in einzelnen Fällen verallgemeinert gebraucht werden. Šēdu kommt auch, als es Allgemeinbezeichnung geworden ist, weiter als Benennung für einen guten wie für einen bösen Geist vor, u. zwar nicht nur in Zauber- u. Beschwörungstexten, sondern auch für die menschenköpfigen Stier- u. Löwenkolosse, durch deren Aufstellung an zahlreichen Zu- u. Durchgängen in Palästen u. Tempeln Könige u. Priester die Macht der Dämonen bis in späteste Zeit anerkannten (viele Nachweise bei Jastrow 2, 1099 Reg. s.v.). Es ist damit zugleich auf das Schreckenerregende, Außergewöhnliche, Unheimliche zahlloser anderer Gestalten hingewiesen, das sich in der Glyptik in der praktisch unbegrenzten Variabilität der Fabel- u. Mischwesen, in der Literatur

durch die Beschreibung solcher Wesen oder durch aussagekräftige Appellativa ausdrückt, die dann zu Namen wurden. – Unter den Nichtappellativen hat zaqīqu, ursprünglich wohl ein von der (auch vergotteten) Traum- oder Freiseele heimgesuchter Platz oder diese selbst, die Bedeutung ‚Phantom, Geist, Nichtigkeit' angenommen (Oppenheim, Interpretation 234/7). – Nur Lamaštu u. Pazūzu sind zu apotropäischen Zwecken häufig u. eindeutig bildlich dargestellt; alle anderen Wesen u. Mischwesen in der darstellenden Kunst sind unidentifiziert, ja es ist oft nicht einmal sicher, ob es sich um Dämonen im eigentlichen Sinn handelt.

3. Verbreitete Gestalten. a. Dimme, Lamaštu. Die Dämonin Dimme bzw. Lamaštu bringt der Wöchnerin das Kindbettfieber u. dem Säugling die Kinderkrankheiten. Die weite Verbreitung dieser Krankheiten macht es verständlich, daß diese Dämonin zu einer bösen Göttin schlechthin gesteigert u. aufs greulichste vorgestellt wurde (Frank 4/15): Tochter des Anu (Himmel) u. der Antu, von den Eltern wegen ihrer Bosheit auf die Erde hinabgejagt, wo sie aus dem Schilfdickicht hervor- oder vom Berge herabstürzt. Sie mordet auch Männer u. Mädchen, verschlingt den Menschen samt Knochen u. Blut, an ihren mit Blut gewaschenen Brüsten saugen ein Schwein u. ein Hund, ihr Löwen- oder Adlerkopf hat Hundezähne, ihr Eselsleib Klauenfüße u. fangnetzartige Hände (AssDictChicago 9 [1973] 60/7).

β. Pà.zu-zu, Pazūzu. ‚Der Packer' war ursprünglich wohl ein vom Berg herabfahrender böser Südwestwind, später ein Mischwesen mit vier Flügeln, Klauenfüßen, Tatzenhänden, Schwanz mit Skorpionenstachel u. grimmiger Fratze (Thureau-Dangin 190/5). Zur Bekämpfung von seinesgleichen konnte er auch ein Schutzdämon werden. Beschwörung u. Vergleich von Texten mit Darstellungen bei Frank 15/23.

4. Dämonengruppen. a. Dreiergruppen. Lilû (masc.), lilītu (fem.; sumerische Lehnworte) u. ardat (= Mädchen) lilî (Neuausgabe der Texte: Lackenbacher) sind ursprünglich böse Stürme, dann Wesen, die der Frau die Geburt, dem Mann die Liebeslust u. den Eheleuten die Hochzeitsnacht verderben. Dementsprechend kann die lilītu nicht gebären u. als Dirne den Mann nicht befriedigen, u. hat der lilû keine Gattin. Die Gruppe verkörpert wohl das Wesen heute sog. geschlechtlichen Versagens aus männlicher u. weiblicher Sicht wie incubus u. succubus mit Erweiterung der weiblichen Seite wegen der dort zusätzlichen Möglichkeit zur Unfruchtbarkeit (AssDictChicago 9 [1973] 190; 1, 2 [1968] 241f; 21 [1961] 58/60 s.v. zaqīqu). Die Lilith lebt in der syrischen Kirche (Krämer 110/4) u. im rabbinischen Judentum (Levy 484f; u. Sp. 682f) fort. – In einer anderen Trias begegnet Dimme, Lamaštu mit Dimme-a, Labāṣu u. Dimme-ḫab, Aḫḫāzu, einem Krankheitsdämon u. dem ‚Greifer', der speziell die Gelbsucht bringt (AssDictChicago 9 [1973] 16).

β. Siebenergruppen. Imina-bi ‚ihrer Sieben', Sebettu ‚die Sieben' ist zuweilen die Zusammenfassung von bösen u. guten Gruppen, als solche dann aber ein häufiges Stereotyp: für die Udug, Utukku (s. unten), die als Siebenheit Kinder des An, Anu (Himmel) u. der Uraš, Erṣetu (Erde) sind, verwandt mit Lamaštu (o. Sp. 565), Begleiter des Namtar (u. Sp. 567), Helfer des Pestgottes Erra; u. für viel seltener u. ungenauer beschriebene gute Dämonen, unter denen nur einzelne als gute Siebengottheiten profiliert sind (Edzard 124f; vgl. u. Sp. 568). Die ‚böse Sieben' lebt zunächst im Volksglauben der syrischen Kirche fort, wo Gebete u. Lieder den Charakter von Beschwörungen gegen sie annehmen können (Krämer 115/9).

5. Tote als Geister. Man spricht auch von Toten-G.; dies heißt nicht, daß sie unbedingt den Lebenden töten wollen.

a. Udug, Utukku. Udug war ursprünglich wohl ein Wiedergänger, wie noch im Gilgameš-Epos (12, 84/96) dem Gilgameš der Utukku des toten Enkidu erscheint. Das Wort muß dann allgemeine Bedeutung angenommen haben, denn es dient in sumerischen Beschwörungen auch als zusammenfassender Begriff für sieben Dämonen (vgl. o.), die in Gräbern, öden Ecken u. der Wüste hocken. Wo so zusammengefaßt wird (vgl. Falkenstein, Haupttypen 20/2), gehören dazu außer dem Einzel-Udug selbst noch Eṭemmu u. die danach genannten fünf todbringenden G.

β. Gidim, Eṭemmu. Der Dämon Gidim (von Ebeling 108 als ‚Rohrgebilde', ‚Gerippe' erklärt) irrt ruhelos u. hungrig auf der Erde umher, weil der Körper seines Trägers nicht oder ohne Totenspenden bestattet worden ist oder weil der Mensch zu früh, gewaltsam, unverheiratet oder kinderlos starb (AssDictChicago 4 [1958] 397/401). Das sumerische

Wort wird in hethitischen Orakeln als Heterogramm weiterverwendet u. heißt hethitisch akkant-; das Gespensterhafte fehlt ihm jetzt weitgehend (Otten 143f). Dieser Totengeist hat seinerseits, ebenso wie lebende Menschen u. Götter, einen ištanza(na)- ‚Hauch, Atem, Seele, Sinn, Absicht' (ebd. 122/4).

6. Todbringende Geister. Hier handelt es sich nicht um G. Verstorbener, sondern um solche, die den Menschen sterben lassen können.

a. Asag, Asakku. Der ‚die Seite Schlagende' personifiziert den Seuchentod, der Mensch u. Vieh befallen kann (AssDictChicago 1, 2 [1968] 325f).

β. Namtar, Namtaru. Der ‚Schicksalsbestimmer' ist das jedem Lebewesen zugeteilte natürliche Todesgeschick. Ohne Hand u. Fuß geht er in der Nacht dauernd umher (Cun. Texts 17, 29, 11f; bei Falkenstein, Texte 34). Als Sohn Enlils u. der Ereškigal oder Bote der letzteren u. des Nergal kann er bis zu einer Unterweltsgottheit gesteigert werden (El-Amarna-Tafel 357, 24/75 [971/5 Knudtzon]).

γ. Ala, Alû. In diesem Dämon personifiziert sich eine ‚persönliche psychische Erfahrung, die oft als dämonische Kraft ohne bestimmte Gestalt u. Züge, welche die ganze Person verschlingt', beschrieben wird (AssDictChicago 1, 1 [1964] 376).

δ. Gallá, Gallû. Dieser Dämon ist am ehesten eine Gestalt, die durch Projektion der menschlichen Gesellschaft in die Unterwelt geprägt ist. Wie von Gegenbildern irdischer Dämonen wird so die von dort zurückkehrende Inanna auf ihrem Weg durch Sumer von Gallá-Dämonen begleitet, die dann den Dumuzi als Ersatz für sie dorthin entführen (AssDictChicago 5 [1956] 18f).

ε. Dingir-ḫul, Ilu lemnu. ‚Der Böse Gott' lauert in der Nacht am Wege. In der ‚Unterweltsfahrt eines assyrischen Königs' hat er die Hände eines Menschen, die Füße eines Vogels u. tritt auf eine Schlange (Ebeling, Tod 1/9; ders.: MittAltorGes 10, 2 [1931] 1/34; v. Soden; Besprechung von 14 weiteren Unterweltsgestalten in diesem Text bei Frank 23/41).

7. Toten- u. Todesgeister außerhalb von Mesopotamien. a. Kanaanäer. Die Beschwörung des Saul, durch die er den Geist des toten Samuel heraufholen läßt (1 Sam. 28, 7/25), setzt sicher einen kanaanäischen Brauch fort (Anspielungen in Jes. 8, 19; Dtn. 18, 11). – Die Rephaim der Phönizier, ursprünglich vielleicht chthonische Gottheiten, wirkten als Unterweltsbewohner wie Toten-G., wenn sie nicht schon von Anfang an als solche zu verstehen sind (Pope-Röllig 275. 304; Virolleaud). Vgl. u. Sp. 749 u. 776.

β. Hethiter. Die chthonischen Gottheiten u. Toten-G. der Hethiter sind ebenfalls Dämonen gleich, da ihr Wohnort, die Unterwelt, Heimat von Blut, Kurzlebigkeit, Götterzorn, Krankheiten u. anderen Übeln ist (v. Schuler 161). Toten-G. als Abschattungen irdisch Lebendiger in einer Unterwelt werden nur gewöhnliche Sterbliche, nicht Könige; damit sie nicht als Wiedergänger umgehen, benötigen sie Speiseopfer, die für Übeltäter aus Fäkalien (!) bestehen. Gehen sie doch um, bedeutet dies Unheil, u. um dies abzuwenden, sucht man sie auch bei Übersiedlung an einen neuen Ort zufriedenzustellen (Otten 110. 113. 136). Solche Präventivmaßnahmen gegen Toten-G. sind nicht mit Beschwörungen zu verwechseln, wie sie in Mesopotamien geübt wurden (H. Otten: Schmökel 439).

8. Krankheitsgeister. Es ist leicht begreiflich, daß die G. der Toten mit solchen zusammenfielen, die der Exorzist als Objekt seiner Tätigkeit personifizierte. So befallen die Toten- u. Todes-G. auch bestimmte Körperteile u. machen sie krank, u. zwar Utukku den Hals, Eṭemmu die Taille, Asakku den Kopf, Namtaru die Kehle, Alû die Brust, Gallû die Hand u. Ilu lemnu den Fuß. Daneben wurden die verheerenden Wüstenwinde, die Fieberseuchen der Sümpfe des Euphrattales, die Krankheiten der feuchten Sommerhitze dämonisiert u. zT. personifiziert, jedenfalls als Dämonen beschworen, die Menschen wie Tiere befallen konnten, unter Umständen mit Zuhilfenahme der Guten Sieben (Goetze 15/8; o. Sp. 566); so tat man es auch mit den Affekten, an denen Familien- u. Dorfgemeinschaften erkranken konnten (Jastrow 1, 278/84). Ähnlich kann es bei den Kanaanäern mit deber ‚Pest', qeṭeb ‚Stachel' u. rešef ‚Brand, Seuche' gewesen sein (vgl. W. Gesenius, Hebr. Wb. s. v.; L. Köhler – W. Baumgartner, Lex. in Vet. Test. libr.[2] [Leiden 1958] s. v.), u. auch der kanaanäische Schlangenbeschwörungskult, von dem sich ein Apotropaion (nəḥuštān, 2 Reg. 18, 4) in Jerusalem noch bis unter Hiskia hielt, sah wohl die Schlange mit ihrem Gift in erster Linie als dämonischen Krankheitsbringer. Im ganzen wird man sich die westsemitische Dämonologie, die sich hinter den Jahwe untergeordneten ṣəbā'ôt (Aus-

nahme: Azazel, s.u. Sp. 584), aus ugaritischen Texten u. den kanaanäischen u. aramäischen Inschriften nur unvollständig rekonstruieren läßt, in erster Linie der Bewältigung von Krankheit, Seuchen, Neid, Haß u. Zwietracht zugeordnet vorstellen dürfen (V. Maag: Schmökel 589/92). Auch bei den Hethitern zeigt sich hierin, im Unterschied zum Fehlen eigentlicher Totenbeschwörungen bei ihnen (s. o. Sp. 568), dasselbe Bild wie in Mesopotamien (vgl. zB. L. Jakob-Rost, Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung = Texte der Hethiter 2 [1972]).

9. Mischwesen. Von jedem der Ansätze zur Ausbildung von G.- u. Dämonen-Vorstellungen aus konnte ungebundene Phantasie sich ausmalen, durch welche Listen die G. u. Dämonen zu ihrer Allmacht u. Allgegenwärtigkeit gelangten, u. schließlich die widerlichsten Züge kombinieren. Es gibt Menschengestalten mit Löwen-, Adler-, Stier- u. Widderkopf; Schlangen (A. Parrot: JournNearEastStud 8 [1949] 58/60; ders.: Syria 28 [1951] 57/61 u. ebd. 29 [1952] 177/80), Stiere, Löwen, Skorpione, Fische, Vögel mit Menschenoberkörper (Kataloge bei Unger, Mischwesen; ders., Dämonenbilder). Komplexere Mischwesen sind Lamaštu (o. Sp. 565), Pazūzu (o. Sp. 565), Ilu lemnu (o. Sp. 567), der Grenzbeschützer mit Menschenleib, Löwenhaupt u. Adlerfüßen, der Ziegenfisch u. der Mušḫuššu-Drache mit gehörntem Schlangenkopf, geschupptem Schlangenleib, Löwenvorder- u. Adlerhinterfüßen, Skorpionenstachel (Edzard 100f). Noch Berossos (frg. 12 [FGrHist 680 F 1, 6]) legt dem sagenhaften Ea, Oannes ein ganzes Kompendium solcher Wesen, die für ihn noch vor den rein Menschengestaltigen lebten, in den Mund. Gesichert ist das Weiterleben solcher Mischwesen in Nordsyrien u. Kleinasien (A. Goetze, Hethiter, Churriter u. Assyrer [Oslo 1936] 82f. 91/5), während hinsichtlich der Verbreitung im weiteren Mittelmeergebiet der frühere Panbabylonismus der Korrektur bedarf (Eitrem 877/84).

10. Eigentümlichkeiten der Entstehung. a. Die Schlüsselgestalt des Maškim, Rābiṣu. Eine sozialanthropologische Erklärung der altmesopotamischen Dämonologie zeichnet sich bei Oppenheim, Eyes; ders., Ancient Mesopotamia 198/201 (dort nur über gute G.) ab: Gesichtslosigkeit, Schnelligkeit, Agieren an schmutzigen Orten oder aus dem Hinterhalt werden bei Dämonen u. Spionen, Informanten, Anklägern, Zensoren, Geheimagenten u. ähnlichen Beamten der Königshöfe (‚Augen des Herrn') parallel beschrieben. Es sei möglich, daß das Volk die Tätigkeiten dieses Personenkreises dämonisiert habe, worüber die Texte, in denen sie aus der Sicht ihrer Auftraggeber beschrieben werden, natürlich nichts sagen könnten. Als Prototyp dieser Gruppe sei der Maškim, Rābiṣu (‚Kauernder, Lauerer, Aufpasser') zum reinen Dämon geworden; in seiner Differenzierung in einen bösen (rābiṣ lemutti oder lumni) u. einen guten (rābiṣ šulmi oder dumqi) drücke sich entweder das Einwirken einer Wertung von nicht Betroffenen oder eine Parallelisierung zur Ambivalenz von šēdu u. lamassu aus (vgl. AssDictChicago 9 [1973] 64d, wo bestimmte Götter als Schutzgötter, lamassu, bezeichnet werden; soweit die Zeugnisse sich auf das wirkliche Leben beziehen, sind sie alt- oder mittelbabylonisch).

β. Die konstitutive Rolle der Magie u. Indizien für ihre Klassengebundenheit. Die Frage, ob die Ursachen für Krankheit, soziales Unglück u. Tod elementar oder in Analogie zu einem Phänomen wie dem Rābiṣu dämonisiert worden sind, ist noch offen. Ihre Beantwortung hängt nicht nur davon ab, ob ein Zusammenhang zwischen der Perhorreszierung herrschaftsdurchsetzender Organe u. der numinos-naturwüchsigen Hypostasierung von Eigenschaften, um deren magische Bewältigung es immer wieder ging (gute Aufzählung von 25 Dämonen oder dämonischen Kräften zB. in AssDictChicago 5 [1956] 19a unten), einmal wirklich belegbar sein wird, sondern auch von der Klärung einer mehr u. mehr hervortretenden Alternative bei der Magie selbst: läßt sie sich weiterhin als schichtunspezifische u. dann auch neben die Bewertung des Rābiṣu zu stellende Praxis erweisen, oder ist sie in der dem Volksleben entrückten Sphäre anzusiedeln? Angesichts der Fülle der inzwischen bekannten Briefe, d.h. solcher Urkunden, die am ehesten das tatsächliche Leben des Volkes reflektieren, kann es nämlich kein Zufall mehr sein, daß dort, abgesehen vom guten Geist lamassu in einigen altbabylonischen Briefen, keinerlei Dämonen erwähnt werden. Auf der anderen Seite zeichnet sich in der Forschung eine Unterscheidung zwischen Wahrsagern, Zauberern (vgl. AssDictChicago 8 [1971] 292 s.v. kaššāpu), Beschwörern (vgl. ebd. 1, 2 [1968] 431/5 s. v. āšipu) einerseits u. Kultpriestern andererseits ab; von ihnen stellen sich die Wahrsager u.

ein beträchtlicher Teil der Beschwörungsexperten immer mehr als Gelehrte heraus. Deren Aufgabe war nicht nur die Dämonenbeschwörung, sondern auch die Abwendung von bösen Vorzeichen mit Hilfe magischer Praktiken; die erhaltenen Dämonenzeugnisse könnten mehr die Produkte oder mindestens Überlieferungstraditionen solcher, natürlich schriftkundiger, Gelehrter bzw. ihrer höfischen Auftraggeber sein, als daß sie eine ursprünglich überall rituell zu realisierende Möglichkeit der Magie belegen, Hunger, Krankheit u. Unglück zu vertreiben bzw. (viel seltener beansprucht, da hinter den negativen Besetzungen des Lebens kaum wahrzunehmen) normales Auskommen oder gar Reichtum, Gesundheit u. Glück herbeizuzwingen (so früher Meissner 198/241). So umfangs- u. inhaltsreiche Beschwörungsserien wie Šurpu (hrsg. von E. Reiner) u. Maqlû (hrsg. von G. Meier; dazu Lambert; beides bedeutet nach einem wesentlichen Teil des Rituals ‚Verbrennung') würden dann nicht die Absorption kleinerer Litaneien u. eines beständig vital gebliebenen Dämonenvolksglaubens anzeigen, sondern die bewußte Ausarbeitung eines dem Pantheon in nichts nachstehenden Pandämoniums; u. an diesem wäre wichtiger gewesen, daß es als Repräsentation aller eventuellen Widerfahrnisse, die man sich im jeweiligen (Stadt-)Staat vorzustellen vermochte, bewältigt wurde, als daß eine Bevölkerung es sich wirklich zu eigen machte. Jedenfalls wurde Maqlû mit seinen acht Tafeln u. einer Ritualtafel an einem einzigen Tage am Hof praktiziert.

γ. Deteriorisierung von Göttern. Der gelehrte Niederschlag von Zauberei u. Beschwörung bedeutete also keine Konkurrenz zu priesterlicher Theologie für den Kult, u. wohl deshalb gehörte das G.- u. Dämonenheer nach ursprünglichem Verständnis unumstritten zum Götterreich (Schmökel 283f). In manchen Fällen ist es nur die moderne Interpretation, die hier Unterschiede setzt; in anderen Fällen kamen Unterschiede durch die erst teilweise aufgehellte Geschichte des Götterglaubens zustande (Lenormant-Babelon 194/214). So werden nach dem Enuma Eliš (6, 39/44) die 600 Anunnaki in 300 obere u. 300 untere geteilt, womit die theologische Bemühung angezeigt sein kann, fortan mit diesen nur als niederen oder unterirdischen u. den Igigi nur als oberen oder himmlischen Göttern zu rechnen (die wichtigsten Belege zu beiden bei W. v. Soden, Akk. Hdwb. 1 [1965] 55. 366f). Lamaštu als Tochter u. Asakku als Sohn Anus sind ‚abgedrängte' Götter. In einem polytheistischen System wie dem sumerisch-akkadischen müssen auch andere Götter als die genannten G. u. Dämonen faktisch gleich geworden sein (Maspéro 1, 630/6). Ist es hier etwa im ‚Göttertypentext' (hrsg. v. F. Köcher) beinahe abzulesen, so kann es im kanaanäisch-syrischen (s. Sp. 568) u. im kleinasiatischen Bereich (s. Sp. 568) vorläufig nur erschlossen werden. Bei der Suche nach Gründen für die Deteriorisierung von Göttern wäre auf den Niedergang lokaler Priesterschaften besonders zu achten.

11. Gründe für die Begrenztheit des Weiterlebens. Angesichts der schon im zweiten Jtsd. vC. in die Tausende gehenden Anzahl von Göttern, G. u. Dämonen (Schmökel 675_4) ist das Auslaufen des dämonologischen Überlieferungsstromes schon gegen Ende des vorderasiatischen Altertums besonders merkwürdig. Gewiß ist dafür auch die eigentümliche Bezeugungslage im babylonischen Hellenismus verantwortlich zu machen (M. Rostovtzeff, Seleucid Babylonia. Bullae and seals of clay with Greek inscriptions: YaleClassStud 3 [1932] 1/114); waren hier doch die Umstände für die Beschaffung u. Konservierung von Schreibmaterial nicht so günstig wie in Ägypten, u. gab es hier doch nur eine in astronomisch-astrologischen, nicht in magischen Texten zum Ausdruck kommende Spätrenaissance des Babyloniertums unter den frühen Seleukiden im 3. Jh. vC. (Uruk, Babylon), aber keine so lange wie in Ägypten voraufgehende Symbiose von Griechen u. Nichtgriechen, in der sich eine neuartige Geistes- u. G.welt vital hätte entwickeln können (vgl. auch K. Galling – B. Altaner, Art. Babylon: o.Bd. 1, 1124/7. 1129/31). Dennoch ist damit die eigentliche Erklärung kaum geliefert. Sie dürfte vielmehr im Geringerwerden des Unterschiedes zwischen Priestern u. Zauberern/Beschwörern u. dem allmählichen Verschwinden der also homogenisierten Gruppe zu suchen sein. So bedeutend u. integrierend die Funktion der letzten bedeutenden Priesterschaft im neubabylonischen Reich bis zum Ende des 6. Jh. vC. im gesellschaftlichen Leben ihrer jeweiligen Zeit war (Lenormant 421/524), so angewiesen blieben sie nach der persischen Eroberung auf gute Nachbarschaft u. liturgischen Ausgleich mit den Magiern, u. so desintegriert waren sie schließlich in der

hellenist. Welt u. im Imperium Romanum (noch mit den mathematici von Tac. hist. 1, 22 sind die von Augustus bis Otho viermal aus Rom ausgewiesenen Chaldäer gemeint). Mit dieser Zunahme ihrer Dysfunktionalität geht der Bedeutungswandel ihrer Bezeichnung als *Chaldäer (W. J. W. Koster: o. Bd. 2, 1009/18) einigermaßen konform; beiden Sachverhalten wird man die schließlich zustandekommende Isoliertheit u. Provinzialität des G.- u. Dämonenglaubens zuordnen dürfen, den die Chaldäer getragen u. sogar mitentwickelt hatten, als ihr priesterliches Herrschaftswissen noch unangefochten war.

12. Metamorphosen zu Christentum u. Gnosis hin. Die Entmachtung einer Priesterschaft, welche die Beschwörung kundig ausübte u. eben damit für die fortdauernde Anerkennung u. Begründung ihrer Notwendigkeit sorgte, bewirkte in der verbleibenden Bevölkerung freilich alles andere als Aufklärung. Ein bestimmter G.- u. Dämonenglaube blieb lebendig. Welcher Art er war, ist jedoch schwer zu fassen, einmal aus den skizzierten Gründen für das Auslaufen der bezeugten Überlieferung, zum anderen, weil die Hellenisierung eine Metamorphose der unbezeugten Überlieferung eingeleitet haben muß, u. schließlich, weil der Grad der Hellenisierung bis auf weiteres nur mehr aus Größen zu erschließen ist, die Hellenistisches allenfalls als Komponenten oder Voraussetzungen enthalten.

a. Syrische Kirche. Auf die Realität von seit alters anerkannten Dämonengruppen für das syrische Kirchenvolk wurde o. Sp. 566 hingewiesen; auch für die Dämonenlehre im gerade von der syrischen Kirche rezipierten Antirrhetikos des *Evagrius Ponticus (A. u. C. Guillaumont: o. Bd. 6, 1096) ist Entsprechendes vermutet worden (I. Hausherr, L'origine de la théorie orientale des 8 péchés capitaux = OrChristAnal 30, 3 [1933] 166/8). Da die Schrift ursprünglich griechisch war, ist hier, wie auch sonst in Traditionen der Kirche von Edessa, ein hoher Grad von Hellenisierung vorauszusetzen.

β. Mandäer. Den Gegenpol dazu bietet das Mandäertum, wo trotz seiner Spätheit dergleichen kaum zu konstatieren ist. Die Metamorphose liegt hier darin, daß im Weltbild nur die dämonologische Komponente als solche eine gewisse Kontinuität mit dem Babylonischen anzeigt (man vgl. das pauschale Reden von offenbar zahllos gedachten Dämonen neben Dēws; Belege zB. bei M. Lidzbarski, Ginza = Quellen der Religionsgeschichte 13, 4 [1925] 605 s. v.), daß sie aber unter Namen nur noch in geringem Maße von den alten G. u. Dämonen gebildet wird, nämlich von den Bösen u. den Guten Sieben, Lilith u. Šida (Belege bei Rudolph 207/14, dort noch mehr über die babylonisch-mandäische Terminologie aus Beschwörungskunst u. Mantik). Dafür treten im Großen die Planeten einschließlich der Trias Šamiš, Sin u. Libat ein: Šamaš ist als Šamiš (Sonne; Belege bei E. S. Drower – R. Macuch, A Mandaic dictionary [Oxford 1963] 443), Ištar oder Dilbat als Est(i)ra oder Libat (Venus; ebd. 234. 355), Nabū als Nbu (Merkur; ebd. 287), Nirgallu als Nirig (Mars; ebd. 299), Sin als Sin (Mond; ebd. 327f), Kai(ja)mānu als Kiuan (Saturn; ebd. 212), Bēlu als Bil (Jupiter; ebd. 60) dämonisiert worden. Übereinstimmung mit der Abwertung anderer einst ‚göttlicher' Gestalten wurde überdies zuweilen dadurch hergestellt, daß man Šamiš mit dem Judengott Adunai, Libat u. Nbu mit dem jüd.-christl. Hl. Geist (Ruha [ḏ-Qudša]) u. Jesus (‚Lügenmessias'), Nirig mit Mohammed (!) identifizierte. Außerdem gehören zur lebensfeindlichen Sternenwelt vier von den zwölf babylonischen Tierkreiszeichen, nämlich Löwe (arū = aria; ebd. 37), Jungfrau (šubultu = šumbulta; ebd. 455), Skorpion (aqrabu = arqba; ebd. 39) u. Fische (nūnu = nuna; ebd. 294). Die mandäische Schöpfungs-, Seelen- u. Erlösungslehre ist damit nicht aus dem Babylonischen hergeleitet; damit sie entstehen konnte, mußte vielmehr ein antikosmischer Dualismus das Weltbild verändern, für den die Hellenisierung nicht nur Mesopotamiens, sondern auch Syriens u. Palästinas (der alten Heimaten der Mandäer; zu anderen, erst in Ägypten zu voller Entfaltung gekommenen Richtungen s. u. Sp. 616) nur eine unter mehreren Entstehungsbedingungen herstellte.

γ. Manichäismus. Dasselbe gilt grundsätzlich für den Manichäismus. In seinem System steht dem Lichtreich das Reich der Finsternis gegenüber u. ist ihm im ganzen analog, wenn auch nicht so differenziert gegliedert. Die Gliederung in Pentaden ist nicht babylonisch, sondern altiranisch, die Auffüllung des Finsternisreiches mit deutlichen Projektionen lebensfeindlicher Erdengewalten hingegen setzt die altmesopotamischen Vorstellungsstrukturen voraus, zumal die Terminologie der Beschwörung solcher Gewalten ebenfalls dorthin weist (Widengren 71/3. 94f). Es han-

delt sich um (syr.) tenānā, nūra, rūḥā, majjā, ḥešōkā = Qualm, Feuer, Wind, Wasser, Finsternis (Theod. bar Konai: 127, 20 Pognon) bzw. (kopt.) kapnos, sete (oder rōkh: Keph. 68, 17; 127, 17; 149, 3), tēy, may, keke (ebd. 68, 17; 69, 14; dieselben Bedeutungen wie im Syrischen) bzw. fumus, tenebrae, ignis, aqua, ventus (in verschiedenen Reihenfolgen bei Aug. haer. 46 [PL 42, 35]; c. ep. fund. 15 u. 31 [CSEL 25, 1, 212. 233]; mor. Manich. 2, 9, 14 [PL 32, 1351] u.ö.). ‚Diese Elemente sind aus fünf ταμιεῖα ⟨'Kammern'⟩ 'hervorgesprudelt', aus den Elementen ihrerseits sind fünf Bäume hervorgegangen u. aus den Bäumen wiederum die fünf Gattungen von Lebewesen (Dämonen, Teufel, Archonten), die die fünf Welten bevölkern' (Polotsky 249f mit Verweis auf Keph. 30, 18/22; Aug. c. Faust. 6, 8 [CSEL 25, 1, 297, 17/9]; Simpl. in Epict. 71, 18/22). Ferner gehört zu jeder Welt ein Metall, eine Geschmacksart, ein Stern, bestimmte Tierkreiszeichen u. ein König, dessen Gesicht der dazugehörigen Klasse von Lebewesen entspricht (vgl. Stegemann 214/23, der von den vier in Keph. 69 u. 70 enthaltenen Stellen, in denen von den Zodia die Rede ist [69, 167, 22/33. 168, 17/169, 8; 70, 173, 21/175, 4 Böhlig-Polotsky], die beiden ersten mit Hilfe der astrologischen Literatur des 1. u. 2. Jh. nC. behandelt). Dies zeigen am besten die ursprünglich syrisch verfaßten Kephalaia aus dem 4. Jh. nC. (im folgenden Stellen ohne nähere Angabe daraus, dazu die lat. termini aus den bisher genannten Augustin-Stellen), die an dieser Stelle leider entweder von Anfang an in Unordnung waren oder einen sekundären Zug in der Kompositionstechnik aufweisen (nach Böhlig 13/9 steht die Schilderung des jeweiligen Königs der Welt des Rauches Keph. 6, 30, 25/33 B.-P. u. 6, 33, 2 B.-P.; der Welt des Feuers 6, 33, 9/17 B.-P.; des Windes 6, 33, 18/24 B.-P.; des Wassers 6, 33, 25/32 B.-P.; der Finsternis 6, 33, 33/34, 2 B.-P. Zwischen Rauch u. Feuer ist ein langer Abschnitt über den König der Finsternis eingeschoben [6, 30, 33/33, 1 B.-P.], der inhaltlich dem 27. Kap. entspricht. Böhlig vergleicht dazu 6, 30, 34/31, 2 B.-P. mit 27, 77, 26/78, 3 B.-P.; 6, 31, 8/16 B.-P., wo in Z. 12 statt ‚Archon des Rauches' ‚Archon der Finsternis' zu lesen ist, mit 27, 78, 18/23 B.-P.; 6, 31, 16/24 B.-P. mit 27, 78, 13/18 B.-P.; 6, 32, 1/13 B.-P. mit 27, 78, 27/79, 1 B.-P. Der Unterschied zwischen Kap. 6 u. 27 liegt darin, daß Kap. 6 in zwei heterogene Bestandteile zerfällt. Der Kap. 27 entsprechende Teil ist wie ein Keil in Kap. 6 getrieben. Das lag an einer Verwechslung des Elementes u. des Prinzips ‚Finsternis'). Danach handelt es sich hier im einzelnen um folgende Bereiche: 1) Die Welt des Rauches. Das Metall, aus dem die zu diesem Reich gehörigen Mächte, Söhne u. sein König selbst bestehen, ist Gold, der Geschmack seiner Früchte salzig (mlah; 6, 33, 2/8 B.-P.). Sie wird bevölkert von Zweifüßern (27, 78, 4 B.-P.; bipedia), entsprechend hat der König ein Dämonengesicht (27, 77, 33 B.-P.). Ihr entsprechen Zwillinge u. Schütze (69, 167, 24f B.-P.), aus ihr erzeugt wurde der Stern des Zeus (69, 168, 2 B.-P.). 2) Die Welt des Feuers. Metall Erz, Geschmack sauer (hamğ). König hat ein Löwengesicht (6, 33, 9/17 B.-P.), Bevölkerung Vierfüßer (27, 78, 5f B.-P.; quadrupedia), Tierkreiszeichen Widder u. Löwe (69, 167, 26f B.-P.), aus dieser Welt der Stern Aphrodite (69, 168, 3f B.-P.). 3) Die Welt des Windes. Metall Eisen, Geschmack scharf (ğēf). König hat ein Adlergesicht (6, 33, 18/24 B.-P.), Bevölkerung Flugtiere (27, 78, 7f B.-P.; volatilia oder volantia), Tierkreiszeichen Stier, Wassermann u. Waage (69, 167, 27f B.-P.), aus dieser Welt der Stern Ares (69, 168, 5 B.-P.). 4) Die Welt des Wassers. Metall Silber, Geschmack süß (halk'). König hat ein Fischgesicht (6, 33, 25/32 B.-P.), Bevölkerung Schwimmtiere (27, 78, 8f B.-P.; natantia oder natatilia), Tierkreiszeichen Krebs, Jungfrau u. Fisch (69, 167, 28f B.-P.), aus dieser Welt der Stern Hermes (69, 168, 5f B.-P.). 5) Die Welt der Finsternis. Metalle Blei u. Zinn, Geschmack bitter (siše). König hat ein Drachengesicht (6, 33, 33/34, 2 B.-P.), Bevölkerung Kriechtiere (27, 78, 9f B.-P.; serpentia), Tierkreiszeichen Steinbock u. Skorpion (69, 167, 29f B.-P.), aus dieser Welt der Stern Kronos (69, 168, 6 B.-P.). Der Hauptkönig der Finsternis kann auch aus den vorstehenden fünf zusammengesetzt erscheinen (Belege zu ordnen nach Böhlig 13/9; o. Sp. 575). Die oben (Sp. 575f) genannten Dämonen gelangen auf die später geschaffene Erde, indem die präexistenten Archontinnen abortieren; die herabgefallenen Aborte zeugen fünf Dämonengattungen zu je zwei Geschlechtern (Aug. c. Faust. 21, 12 [CSEL 25, 1, 583, 12f]). Zwei von ihnen, Ašaqlon, Saklas u. Nemrael, Nebrod, fressen alle andern auf u. zeugen Adam u. Eva (Belege bei Polotsky 256, dazu Epiphan. haer. 66, 76, 1 [GCS 37, 117, 23f] u.

Act. Arch. 16, 10 [GCS 16, 27, 16/9]), die somit, hätten sie nicht so viel Licht in sich kumuliert, ebenfalls Dämonen wären. – Hier scheint in den Tiervorstellungen die babylonische Bildwelt noch durch. Daneben hat die Abwertung der Sternen-, jetzt einschließlich der wie in jeder Astrologie zugeordneten Metallwelt, aus denselben Gründen stattgefunden wie bei den Mandäern. Der dort mitbedingende Faktor der Hellenisierung (s. o. Sp. 573) hat sich hier aber außerdem noch inhaltlich ausgewirkt, insofern die genannten G. u. Dämonen auch als ‚Welten', ‚Äonen' oder ‚Elemente' verstanden werden können. Das skizzierte Bild ist also in zweierlei Hinsicht wichtig: einmal erreichen manichäische Autoren, die aus missionarischen Gründen seit der Wende vom 3. zum 4. Jh. in der Mittelmeerwelt terminologisch Uminterpretationen wie die genannten vollziehen u. weitertreiben, die begriffliche Grenze zwischen der Vorstellung von altmesopotamischen G. u. Dämonen einerseits, der Konzeption gnostischer Hypostasen andererseits; zum andern fordern sie einen Kirchenvater wie Augustin heraus, die Gotterschaffenheit des ganzen Kosmos einschließlich seiner Lebewesen unmißverständlicher darzulegen (s. u. Sp. 732f), als die immer von christlicher Gnosis gefährdete kirchliche Schöpfungslehre es bis dahin vermocht hatte.

A. Böhlig, Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia: ZNW 37 (1938) 13/9. – F. H. Cramer, Astrology in Roman law and politics (Philadelphia 1954). – J. van Dijk, Nicht-kanonische Beschwörungen u. sonstige literarische Texte (1971). – E. Ebeling, Tod u. Leben nach den Vorstellungen der Babylonier (1931); Art. Dämonen: ReallexAssyr 2 (1938) 107/13. – D. O. Edzard, Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer u. Akkader: Haussig, WbMyth 1 (1965) 17/139. – S. Eitrem, Art. Tierdämonen: PW 6A, 1 (1936) 862/921. – A. Falkenstein, Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung = LeipzSemitStud NF 1 (1931); Sumerische religiöse Texte: ZAssyr 55 (1962) 11/67. – C. Fossey, La magie assyrienne (Paris 1902). – C. Frank, Lamaštu, Pazuzu u. andere Dämonen = MittAltorGes 14, 2 (1941). – A. Goetze, An incantation against diseases: JournCuneifStud 9 (1955) 8/18. – H. G. Güterbock, The song of Ullikummi: JournCuneifStud 5 (1951) 135/61; 6 (1952) 8/42. – F. Heichelheim, Art. Tierdämonen (keltisch): PW 6A, 1 (1936) 921/31. – M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 1/2 (1905/12). – Kephalaia 1. Hälfte, hrsg. v. A. Böhlig u. H. J. Polotsky (1940). – J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln = VorderasBibl 2 (1915). – F. Köcher, Der babylonische Göttertypentext = MittInstOrForsch 1 (1953) 57/107. – K. F. Krämer, Babylonisches Gut in syrischen Zaubertexten = MittAltorGes 4 (1928/29) 108/21. – S. Lackenbacher, Note sur l'Ardat-Lilî: RevAssyr 65 (1971) 119/54. – W. G. Lambert, An incantation of the Maqlû Type: ArchOrForsch 18 (1957/58) 288/99. – B. Landsberger - Th. Jacobsen, An old Babylonian charm against Merḫu: JournNearEastStud 14 (1955) 14/21. – F. Lenormant, Die Magie u. Wahrsagekunst der Chaldäer (1878). – F. Lenormant - E. Babelon, Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques 5: La civilisation assyro-chaldéenne. Les Mèdes et les Perses (Paris 1887). – M. A. Levy, Über die von Layard aufgefundenen chaldäischen Inschriften auf Topfgefäßen: ZDtMorgGes 9 (1855) 465/91. – G. Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique 1/3 (Paris 1895/99 bzw. Graz 1968). – G. Meier, Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû = ArchOrForsch Beih. 2 (1937). – B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 2 (1925). – A. L. Oppenheim, The interpretation of dreams in the ancient Near East, with a translation of an Assyrian dream-book = TransAmPhilosSoc NS 46, 3 (1956) 177/273; Ancient Mesopotamia (Chicago-London 1964); 'The eyes of the lord': JournAmOrSoc 88 (1968) 173/80. – H. Otten, Hethitische Totenrituale (1958). – H. J. Polotsky, Art. Manichäismus: PW Suppl. 6 (1935) 240/71. – M. H. Pope–W. Röllig, Syrien. Die Mythologie der Ugariter u. Phönizier: Haussig, WbMyth 1 (1965) 217/312. – E. Reiner, Šurpu. A collection of Sumerian and Akkadian incantations = ArchOrForsch Beih. 11 (1958). – K. Rudolph, Die Mandäer 1: Das Mandäerproblem = ForschRelLitATuNT 74 (1960). – H. Schmökel (Hrsg.), Kulturgeschichte des Alten Orient (1961). – F. Schnabel, Berossos u. die babylonisch-hellenistische Literatur (1923). – E. von Schuler, Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter u. Hurriter: Haussig, WbMyth 1 (1965) 141/215. – W. von Soden, Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen: ZAssyr 43 (1936) 1/31. – V. Stegemann, Zu Kap. 69 der Kephalaia des Mani: ZNW 37 (1938) 214/23. – R. C. Thompson, Devils and evil spirits of Babylonia 1/2 (London 1904/05); Art. Demons and Spirits (Assyr.-Bab.): ERE 4, 568/71. – F. Thureau-Dangin, Rituel et amulettes contre Labartu: RevAssyr 18 (1921) 161/98. – E. Unger, Art. Mischwesen: Reallex-Vorgesch 8 (1927) 195/216; Art. Dämonenbilder: ReallexAssyr 2 (1938) 113/5. – Ch. Virolleaud, Les Rephaim. Fragments de poèmes de Ras Shamra: Syria 22 (1941) 1/30. – G. Widengren, Mesopotamian elements in Manichaeism = Upsala UnivÅrsskr 1946, 3. – Für wichtige Beratung hat der Vf. V. Haas u. J. Renger zu danken.

C. Colpe.

c. Israel.

1. Voraussetzungen. Für die Volksfrömmigkeit Kanaans, jener in der ferneren (Ägypten, Mesopotamien) u. engeren Umgebung (Syrien, Phönizien, Ugarit) vergleichbar, bestand ein enger Zusammenhang zwischen Naturkräften, Götter- u. G.welt u. Kultus bzw. Magie. Das heno- u. monotheistisch geprägte atl. Schrifttum enthält darauf nur wenige Hinweise. Soweit die Identifikation der großen Götter mit Jahwe u. die Übertragung ihrer Funktionen auf ihn reibungslos möglich war (wie bei El), wurde das Pantheon (die Söhne Els bzw. Elohims) zum Hofstaat Jahwes (vgl. Michl 69f). Selbst dämonische Züge wurden so ins Jahwe-Bild einbezogen (Gen. 32, 25/32; Ex. 4, 24/6; 1 Sam. 5). Ergab sich aber in der praktischen Religion ein Konkurrenzverhältnis zu Jahwe (zB. bei *Baal), wurden die betreffenden Götter u. G. dämonisiert, ein Verfahren, das in der Zeit politischen Niedergangs auch hinsichtlich der Götter (später ‚Engel') feindlicher Staaten bzw. Länder nahelag. – Da zwischen kosmisch-natürlichen Größen u. der Götter- u. G.welt grundsätzlich nicht unterschieden wurde, wirkten alle unheimlichen u. gefährlichen Mächte u. Erscheinungen dämonisch. Dem Streben nach Gedeihen u. Fruchtbarkeit entsprach in der kanaanäischen Religion zudem ein tiefes Gefährdungsbewußtsein, angefangen von Chaoskampfvorstellungen (J. Ternus, Art. Chaos: o. Bd. 2, 1035f; R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 235) bis zur dämonischen Wertung unheimlicher Tiere u. öder Stätten. Die bildliche Anwendung auf geschichtliche Größen (Jes. 30, 7; Ps. 87, 4: Ägypten als Rahab; Hes. 29, 3; 32, 2: der Pharao als tannîn) wurde in der frühen Apokalyptik zur Geschichtsmythologie objektiviert (Jes. 27, 1; Hes. 32, 1/16). Die Gestirne, zT. ja Götter, galten als mächtige Wesen (Dtn. 4, 19; Dan. 8, 10f), jedoch Jahwe untergeordnet (Ps. 33, 6; Neh. 9, 6); sie bilden den Hofstaat Jahwes (1 Reg. 22, 19; Ps. 146, 8; Dan. 8, 10) bzw. dienen ihm (Iudc. 5, 20; Jos. 10, 13); ihre Verehrung wurde verboten (Dtn. 4, 19; 17, 3; Jer. 8, 2; Zeph. 1, 5; 2 Reg. 23, 4f; 2 Chron. 33, 35), Beweis dafür, daß sie üblich war. Sofern Gestirne in der praktischen Religion als Konkurrenz erschienen, wurden auch sie dämonisiert (Jes. 47, 13; Job 25, 5) u. in der frühen Apokalyptik mit eschatologischer Bestrafung bedroht (Jes. 34, 4; 24, 21), wobei wieder heilsgeschichtliche Bezüge eine Rolle spielen. Derselbe Vorgang begründete die völlig negative Bedeutung des Nordens, der (bei Orientierung nach Osten) ‚linken' Seite: von Norden kam eben oft der Feind (Hes. 38, 6. 15); so wurde die allgemein verbreitete Abwertung des Linken heilsgeschichtlich überboten. – Während also einerseits die monotheistischen Kräfte den Volksglauben bekämpften u. offiziell verdrängten, dieser aber im religiösen Substratum weiterlebte, erfolgte seit Ende der Königszeit durch das heilsgeschichtliche Denken eine fortschreitende Dämonisierung des gesamten Welt- u. Geschichtsbildes gerade in den extrem frommen Strömungen des Jahweglaubens selbst.

2. Natur u. Dämonen. a. Orte u. Zeiten. Das Meer wirkte schon durch die erwähnte Vorstellung vom Chaosungeheuer (vgl. o. Sp. 579) dämonisch. Die Wüste, jede öde Stätte, auch bestimmte Tageszeiten u. Übergangszeiten wurden mit Dämonen verbunden.

β. Wind u. Geist. Der Lufthauch (rûaḥ) bzw. Sturmwind (seʿārāh), unverfügbar, rätselhaft im Woher u. Wohin, stimulierte auch im alten Israel den G.glauben. Vom mythologischen Relikt Gen. 1, 1 abgesehen, dienen die ‚Flügel des Windes' Jahwe als Gefährt (1 Sam. 22, 11; Ps. 18, 11); Winde macht Gott zu seinen Boten (Ps. 104, 3f), der Sturmwind vollbringt sein Wort (Ps. 148, 8; vgl. Ps. 135, 7; 147, 18), durch Wind entrückt Gott Menschen (1 Reg. 18, 12; 2 Reg. 2, 16; Hes. 3, 12/4; 8, 3; 11, 1/24; 43, 5). An der Grenze zur Dämonisierung steht der ‚Taumelwind (-geist)' Jes. 19, 14, die rûaḥ tardemāh Jes. 29, 10, u. der ‚Verderberwind' Jer. 51, 1. Zwischen ‚Geist' u. ‚Wind' schillert der Sprachgebrauch in 1 Reg. 22, 22: ‚Der Wind' stellt sich vor Gott hin u. will zum ‚Lügengeist' im Munde der Propheten werden.

γ. Mischwesen. Auf Keruben (Mischwesen, in Palästina u. Syrien meist geflügelte Sphin-

gen) reitet die Gottheit einher (2 Sam. 22, 11 = Ps. 18, 11). Sie begegnen (als Betreuer u. Wächter) beim Motiv der heiligen Pflanzung (Gen. 3, 24; Hes. 28; vgl. 1 Reg. 6, 29; 7, 51; Hes. 41, 17/26) oder dienen paarweise als (Säulen- u.) Thronträger (1 Reg. 6; abgewandelt Hes. 1 u.ö.; Ex. 25, 18 u.ö.); später Engel (vgl. Michl 62f). – Seraphen halten sich nach Jes. 6, 2/13 um Jahwes Thron auf (vgl. Michl 63); vielleicht sollte die Szene u.a. nach Abschaffung des (nach archäologischen Funden ursprünglich kanaanäischen) neḥuštān-Kultes durch Hiskia (2 Reg. 18, 4) die Seraphen degradieren u. integrieren, deren Kult Num. 21, 1/9 ‚jahwisiert' hatte. Ursprünglich handelte es sich um eine gefährliche Schlangenart (Dtn. 8, 15; Jes. 14, 29; 30, 6).

δ. Tiere. Zur Schlange vgl. auch Gen. 3; gegen ihren Biß kannte man Beschwörungen (Jer. 8, 17; Ps. 58, 5). Als dämonisch galten auch: Strauße (vgl. LXX: Jes. 13, 21; 34, 13), *Eulen (Jes. 13, 21) u. alle wilden, gefährlichen Tiere (vgl. Ps. 91, 10/4; Jes. 30, 6f) als Feinde des Menschen; vgl. das sagenhafte Krokodil (Job 41 als Leviathan).

3. Geist des Menschen. a. Lebensgeist u. Totengeist. Weder näfäš oder nešāmāh noch rûaḥ (als belebendes Prinzip) haben nach dem AT eine Eigenexistenz, sie konstituieren mit dem ‚Fleisch' den ganzen Menschen, u. selbst der Tote in der Sche'ol ist ein ganzer Mensch von reduzierter Lebensintensität. Wie einst im Leben erscheint der Tote auch, falls er beschworen wird (1 Sam. 28, 3/25), eine Praxis, die als Konkurrenz zum Jahweorakel empfunden u. daher wie Götzendienst gewertet wurde (Lev. 19, 31 u.ö.); entgegen älteren Deutungen bezeichnet in solchen Zusammenhängen 'ôb nicht ‚Totengeist', sondern ein Gerät. Nie wird bezeugt, daß Tote von sich aus ‚geistern', wohl aber gelegentlich, daß sie mehr wissen als Lebende (dagegen Koh. 9, 5. 10): vielleicht Relikt eines alten Refa'im-Mythos (refā'îm: in Ugarit Götterfürsten, in der Bibel entweder vorzeitliche Riesen oder Tote; nach rfh, ‚schlaff, schwach sein', gedeutet).

β. Rûaḥ, ‚Geist'. Bedeutsamer ist der an rûaḥ, ‚Wind', orientierte Sprachgebrauch: ein unberechenbarer, rätselhafter Impuls verursacht Stimmung, Interesse, plötzliche Reaktionen, bestimmt innere Haltung, Wesen u. Handeln. In mehrfacher Weise prägt sich der rûaḥ-Impuls zu ‚Geist' aus.

γ. Geist Gottes. Gottes Einwirkung auf den Menschen, der Geist Gottes, überkommt einzelne Menschen u. veranlaßt sie zu bestimmten Taten, zB. einzelne ‚Richter' (Iudc. 3, 10 u.ö.) oder Propheten (Num. 11, 17/29; 1 Sam. 10, 10 u.ö.). Nur selten (Job 32, 8; 33, 4) vertritt ‚Geist Gottes' (als Subjekts- bzw. Pronominalersatz) Gott selbst.

δ. Geistesgaben. Dauernden Geistbesitz setzt die Rede vom Regentengeist (1 Sam. 16, 13f; Gen. 41, 38 u.ö.) voraus; in Jes. 11, 2 erscheint eine Serie von Geistesgaben, die ‚demokratisiert' zu Tugenden des Frommen werden, die mit den negativen Verhaltensweisen einen Ansatz für den frühjüd. ethischen Dualismus bilden. Auf Geistbesitz beruht auch die sakrale Kunstfertigkeit (Ex. 28, 3; 31, 3; 35, 31).

ε. ‚Böser Geist'. Einen ‚bösen Geist', eine Mißstimmung, schickt Gott zwischen Abimelek u. die Sichemiten (Iudc. 9, 23) u. über Saul (1 Sam. 16, 13/23; 18, 10; 19, 9). Diese tendenziöse Behauptung einer Art Besessenheit wird unterstrichen durch die andere, daß durch Davids Spiel der ‚böse Geist (Gottes)' wich (vgl. 1 Sam. 16, 23). Ebenfalls zum Dämon personifiziert wird der ‚Wind' bzw. ‚Geist' in 1 Reg. 22, 22 (s.o. Sp. 580). Schillernd ist die Bedeutung von Jes. 19, 14; 29, 10; Jer. 51, 1 (s.o. Sp. 580), aber auch schlechter Verhaltensweisen des Menschen, wie Geist der Eifersucht (Num. 5, 14. 30), Geist der Lüge (1 Reg. 19, 21/4); Geist der Unzucht (Hos. 4, 12; 5, 4), Geist der Unreinheit (Sach. 13, 2).

4. Dämonenarten. a. Engel u. Dämonen. Schillernd ist die Grenze zwischen strafenden Engelwesen u. Dämonen (s. Michl 75f), vgl. den ‚Verderber' Ex. 12, 23, vor dem die Israeliten ein apotropäischer Ritus schützt; die ‚Männer' in Gen. 19 u. Hes. 9, 2; den Engel, der 2 Reg. 19, 35 (Jes. 37, 36) Sanheribs Heer schlägt; den Seuchenengel 2 Sam. 24, 15/25. In Ps. 79, 49 ist vielleicht mal'ākîm rā'îm (böse Engel, vgl. LXX) zu lesen. Prov. 16, 14 nennt ‚Boten (Engel) des Todes' (LXX: Singular!; vgl. Job 33, 22) u. Prov. 17, 11 den ‚grausamen Engel'.

β. Unheil u. Dämonenmacht. Alles Unheil kann als dämonisch gelten, vor allem Krankheit (vgl. Dtn. 32, 24; Job 18, 13; Hab. 3, 5; Ps. 91, 5f), nicht zuletzt Tod u. Unterwelt (vgl. Ps. 49, 16; Prov. 16, 14 u.ö.).

γ. Zeiten. Bestimmte Tageszeiten sind gefährlich, so die Mittagsglut (Ps. 91, 5f [s. LXX u. Targum]), in der (als Ruhezeit) auch ein

plötzlicher Überfall als besonders schreckhaft empfunden wird (Jer. 15, 8). Schrecken ‚überfällt' den Menschen (Job 18, 9/21), zB. der ‚Schrecken der Nacht' (Ps. 91, 5; Cant. 3, 8).

δ. *Kult u. Geister*. Im Kult spielten (s. o. Sp. 580f: Keruben u. Seraphen) G. u. Dämonen einmal eine große Rolle; vgl. das stereotype ‚damit er nicht sterbe' (Ex. 28, 34f u. ö.) oder die Rolle der Gegner des Frommen in manchen Psalmen.

ε. *Eingang u. Ausgang*. Dämonen hausen unter den Türschwellen (vgl. 1 Sam. 5, 5; Zeph. 1, 9); die Mezuzah ist ein umgedeutetes apotropäisches Mittel. Vielleicht beruht Gen. 4, 7 (vor der Tür ‚lauert' [robeṣ], die Sünde) auf einem dämonischen Vorbild (vgl. akkadisch rābiṣu; s. o. Sp. 569f).

ζ. *Wildtiere*. Die ‚Gazellen u. Hindinnen des Feldes' (Cant. 2, 7; 3, 5) dürften magisch-dämonische Bedeutung haben (vgl. LXX u. 4 Macc. 18, 8).

η. *Śeʿîrîm*. ᵉʿîrîm hausen mit anderen unheimlichen Wesen in der Wüste bzw. an öden Stätten (Jes. 13, 21; 34, 14); vielleicht sind (śāʿîr: ‚haarig') bocksgestaltige G. gemeint. Lev. 17, 7 verbietet, ihnen zu opfern; Jerobeam soll für die goldenen Kälber u. die śeʿîrîm Priester bestellt haben; 2 Chron. 11, 15 u. 2 Reg. 23, 8 ist vielleicht ein śeʿîrîm-Heiligtum (so statt šeʿārîm) in Jerusalem erwähnt (offenbar wurden andere Götter abschätzig als śeʿîrîm bezeichnet).

ϑ. *Ṣiyyîm*. Ṣiyyîm bewohnen mit śeʿîrîm u. a. verödete Stätten; so Jes. 13, 21; 23, 13; 34, 14; Jer. 53, 39; vgl. Zeph. 2, 14 (Ps. 72, 9; 74, 14 ist textlich fragwürdig).

ι. *'Iyyîm*. 'Iyyîm (Jes. 34, 14 u. Jer. 50, 39 [neben Ṣiyyîm: Jes. 13, 22]) sind wohl Schakale, doch zugleich dämonische Wesen.

κ. *Šedîm*. Den šedîm (evtl. auch Hos. 12, 12f erwähnt) wurde nach Dtn. 32, 17 geopfert; nach Ps. 106, 37 wurden sogar Menschenopfer dargebracht (vgl. den Molek-Kult: Lev. 18, 21; 20, 2/5; 1 Reg. 11, 17; Jer. 32, 35). Akkadisch šēdu bezeichnet neben lamassu gute wie böse G. (s. o. Sp. 564). Im AT diente offenbar die fremde Dämonenbezeichnung dazu, andere Götter zu diffamieren. LXX u. Targum lasen in Ps. 91, 6 wšd (‚Dämon des Mittags'), was die spätere Verallgemeinerung von šed zur geläufigsten Dämonenbezeichnung voraussetzt.

λ. *Lilith*. Lilith (Jes. 34, 14), nach dem akkadischen lilû, lilītu, ardat lilî ein Sturmdämon, bedeutet im Hebräischen (wegen Anklang an lajlāh, Nacht) ‚Nachtdämonin' (Vulg.: lamia); vgl. G. R. Driver: PalExplQ 91 (1959) 55/8: Ziegenmelker; vgl. o. Sp. 565f.

μ. *Azazel* ('ᵃzā'zel, Lev. 16; vgl. J. Michl, Art. Engel V: o. Bd. 5, 206f). Gemeint ist eventuell ein jahwisierter älterer Kult, vielleicht für einen Gewittergott (vgl. D. Eshbal, Bet Miqra' 11, 3 [1966/7] 89/102), der dann zum Dämon degradiert wurde.

ν. *'ᵃluqāh*. 'ᵃluqāh (Prov. 30, 15) ist ein unersättliches Wesen, wahrscheinlich Blutegel (oder Dämon?); s. zuletzt F. Vattioni, Proverbes XXX, 15–16: RevBibl 72 (1965) 515/9; J. J. Glück, Proverbs XXX 15a: VetTest 14 (1964) 367/70.

ξ. *Satan*. Vgl. u. Sp. 631/5.

G. A. Barton, Art. Demons and Spirits (Hebr.): ERE 4, 597f. – F. Baumgärtel, Art. πνεῦμα, πνευματικός (im AT): ThWb 6, 357/66. – C. A. Briggs, The use of rwḥ in the Old Testament: JournBiblLit 19 (1900) 132/45. – T. Canaan, Aberglaube u. Volksmedizin im Lande der Bibel (1914); Dämonenglaube im Lande der Bibel = Morgenland 21 (1929). – T. W. Davies, Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours: AmJournSemLangLit 14 (1897) 241/51. – E. Dhorme, La démonologie biblique: Maqqél Shâqédh, Hommage à W. Vischer (Montpellier 1960) 46/54. – B. Duhm. Die bösen G. im AT (1904). – W. Eickmann, Die Angelologie u. Dämonologie des Koran im Vergleich zu der Engel- u. G.lehre der Hl. Schrift (New York 1908). – G. Fohrer, Art. Dämonen: BiblHistHdWb 1 (1962) 315f. – M. Gaster, The Lord of the ghosts: ExpT 26, 10 (1915) 457/61. – L. Grüneisen, Der Ahnenkult u. die Urreligion Israels (1900). – H. Gunkel, Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit (1895) 29/36. – M. Herranz, Demonologia del AT: los sedim: Estudios Biblicos 27 (1968) 301/13. – D. R. Hiller, Art. Demons, demonology: EncJud 5 (1971) 1521/6. – H. A. Hoffner, Hittite Tarpiš and Hebrew Terāphîm: JournNearEastStud 27 (1968) 61/8. – P. van Imschoot, L'esprit selon l'AT: Bible et Vie Chrétienne 2 (1953) 7/24. – A. Jirku, Die Dämonen u. ihre Abwehr im AT (1912) bzw.: Von Jerusalem nach Ugarit (Graz 1966) 1/107. – A. R. Johnson, The vitality of the individual in the thought of ancient Israel (Cardiff 1949). – H. W. M. de Jong, Demonische ziekten in Babylon en Bijbel (Leiden 1959). – H. Kaupel, Die Dämonen im AT (1930). – E. Langton, Good and evil spirits (London 1942); Essentials of demonology (London 1949). – H. Lewy, Zum Dämonenglauben: ArchRelWiss 28 (1930) 241/82. – S. Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité Israélite 1/2 (Paris 1906). – M.

Löhr, Zum altpalästinischen Dämonenglauben: OrLitZ 29 (1926) 67/70. – D. Lys, Rûach. Le souffle dans l'AT (Paris 1962). – V. Maag, Jahwes Heerscharen: SchwTheolU 3/4 (1950) 27/52. – H. S. May, The demoniac in Jewish history: Central Conference of American Rabbis, Journ. 18, 3 (1971) 38/51. – J. Michl, Art. Engel II (jüdisch): o.Bd. 5, 60/97. – W. O. E. Oesterley, The demonology of the Old Testament illustrated by Psalm 91: ExpT 8 (1907) 132/51. – J. Pedersen, Israel 1 (1926) 99/181; 3/4 (1940) 16. 52/4. 412f. 638. 651. – G. von Rad, Art. διάβολος: ThWb 2, 71/4. – H. Ringgren, Geist, G., Dämonen: RGG 2³, 1301/4. – J. H. Scheepers, Die Gees van God en die gees van die mens in die Oud Testament (Kampen 1960). – H. Schmid, Totenverehrung: RGG 6³, 1961/2. – F. Schmidtke, Träume, Orakel u. Toten-G. als Künder der Zukunft in Israel u. Babylonien: BiblZs 11 (1967) 240/6. – F. Schwally, Das Leben nach dem Tode (1892). – R. C. Thompson, Semitic magic (New York 1971). – M. T. Unger, Biblical demonology (Wheaton 1952). – F. Vattioni, La necromanzia nell'AT: Augustinianum 13 (1963) 461/81. – P. Volz, Das Dämonische in Jahwe (1924). – M. Westphal, La ruach dans l'AT (Genève 1958). – D. T. Witton, Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours (London 1899). – H. Wohlstein, Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toten- u. Ahnen-G.: BiblZsNF 5 (1961) 30/8; Miscellanea. Zu einigen altisraelitischen Volksvorstellungen von Toten- u. Ahnen-G.: ZRelGeistG 19 (1967) 348/55. – F. Zeman, De daemonibus in scriptis prophetarum Vet. Test. in luce daemonologiae orientis antiqui: Verbum Domini 27 (1949) 270/7. 321/35; ebd. 28 (1950) 18/28. 89/97.

J. Maier.

d. Iran.

1. Historische u. wirtschaftliche Voraussetzungen. a. Vermutungen über vorgeschichtliche Verhältnisse. Die nahezu symmetrische Aufteilung, welche G. u. Dämonen im Rahmen des zoroastrischen *Dualismus (J. Duchesne-Guillemin: o. Bd. 4, 342/5) nach einer guten u. einer bösen Seite hin erfahren haben, hat immer wieder Anlaß gegeben, hier den vollständigsten Ausdruck schließlicher Aufspaltung der Ambivalenz des Numinosen zu sehen, in welcher es mit der ersten Entstehung der Religion allgemein-menschlich zunächst erfahren worden sei (Interpretation nach diesem Muster trotz Kritik an der Animismus-Theorie zB. bei G. Mensching, Die Religion = Goldmanns Gelbe Taschenbücher 882/3 [o. J.] 148/56). Jedoch zeigt gerade das iranische Beispiel, daß die meist als schädigend, seltener als fördernd verstandenen Mächte, die man als G. u. Dämonen zu bezeichnen pflegt, nicht auf der ganzen Erde die gleichen sind, wenn auch die Rolle bestimmter Naturkräfte eine weitreichende Übereinstimmung zustande brachte. Es zeigt sich vielmehr, daß G. u. Dämonen ihre Funktion eher im Rahmen dessen erhalten, was eine bestimmte Gesellschaft oder Gruppe als ihr nützlich oder schädlich definieren muß. So scheint schon vor Zarathustra die Gruppe derjenigen Arier, die zu Iraniern werden sollten, eben diejenigen Mächte für ihre sich entwickelnde Viehzucht u. die Anfänge des Anbaus als verderblich empfunden zu haben, die einer anderen Gruppe mit bloß aneignender Wirtschaft, die ins spätere Indien ziehen würde, verehrungswürdig waren (Barr 316). Fortan sind Daēva's (awestisch), Daiva's (altpersisch), Dēw's (mittelpersisch) im Iranischen böse Götter, Dämonen oder Götzen, Dēva's (verwandt mit lat. deus u. dīvus) im Indischen gute Götter oder Götter schlechthin (Möller 60/2).

β. Zarathustras Rolle. Es ist auch möglich, daß erst Zarathustra (nach Henning 41: 630/553, 628/551 oder 618/541 vC.; daneben zahllose andere Ansätze) durch Verwerfung der Götter seiner Vorfahren u. Landsleute diese Umwertung herbeigeführt hat (so Hinz 107/12); wahrscheinlicher ist, daß er sie verstärkte u. stabilisierte (s. oben u. Jackson, Demons 619). Namen für Daēva's nennt er nicht; es ist nicht ausgeschlossen, daß er u.a. an Indra, Saurva, Nåŋhaiθya gedacht hat, weil diese, wenn auch erst im Vidēvdād (s. u. Sp. 591f) bezeugten Namen alte Götter bezeichnen (Möller 112/4; Chantepie, Lehrbuch

2[4], 30. 64 [Śarva]. 33f. 40 [Nāsatya]). Außerdem kann er Xrafstra gemeint haben (Yasna 28, 5), das nicht die Feinde seiner Religion, ‚Raubgesindel' (Ch. Bartholomae, Altiran. Wb. [1904 bzw. 1961] 538) gewesen zu sein braucht, sondern als Gruppe daēvischer Wesen neben unbekehrten Menschen (Yasna 34, 5) bereits das Kollektiv unreiner Tiere gewesen sein kann, die der Gemeinde schädlich waren; denn da es der Yasna ist, der u.a. zu deren Überwindung zelebriert wird, u. sein später aufgezeichnetes Ritual wenigstens streckenweise das von Zarathustra ausgeführte gewesen sein muß, kann dieser seinen eigenen Kultus auch als Abwehr ganz bestimmter Tiere verstanden haben.

γ. Kontinuität anderer Vorstellungen. Neben den Gestalten, die immer mit Namen benannt werden, führt die Überlieferung, überwiegend doch wohl aus arischer Zeit, die Vorstellung vom großen Heer der wider- u. untergöttlichen Dämonen mit. Sie werden, nur selten mit Namen (zB. Apaoša für die austrocknende Sommerhitze), oft summarisch, vor allem in den Yašts erwähnt; ihre nunmehr am Gegensatz zu Ahura Mazdā ausgerichtete Widergöttlichkeit scheint von derselben Art geblieben zu sein wie die der ihnen vergleichbaren Rakṣas der indischen Überlieferung (Möller 151), ohne daß man daraus schon auf Gleichwertigkeit Ahura Mazdās mit arischen Göttern schließen darf. Der Grund für diese Kontinuität dürfte in der Unreflektiertheit des Volksglaubens liegen, der oft auch dann nicht umwertet, wenn eine Theologie neue Götter setzt.

2. Früheste Positionen. Eine genaue Verteilung der vielen im Yasna u. im übrigen jüngeren Awesta genannten Daēvas auf die Vorstellungswelt des Zarathustra, der Urgemeinde u. der späteren Gemeinde bzw. des Zoroastrismus als Staatsreligion ist nicht möglich. Außer den o. Sp. 586 genannten Gestalten können auch viele der u. Sp. 590/2 zu nennenden hierher gehören. Doch wird die Systematisierung erst mit der Zeit voll durchgeführt worden sein.

a. Zarathustra. In den Predigthymnen des Zarathustra, den Gathas (Yasna 28/34; 43/6; 47/50; 51 u. vielleicht 53), wird die auf der Seite seines Gottes Ahura Mazdā u. des wahrhaften Denkens, Redens, Handelns stehende Welt in immer neuen Ansätzen, jedoch unter Verwendung älterer kultischer Terminologie, benannt. Die dabei zur Sprache kommenden Kräfte kann man G. nennen, wenn man festhält, daß bei ihnen die Beziehung zu bestimmten Elementen der materiellen Welt einschließlich Fauna u. Flora, von denen sie abstrahiert sind, noch besteht. Es sind Spənta Mainyu, der Heilwirkende Geist, auch Spəništa Mainyu (Yasna 47, 2), ‚Heilwirkendster Geist', genannt, der zugleich Gəuš Tašan, der Bildner des Rindes ist; Aša, die Wahrheit oder Rechte Ordnung; Xšaθra, die Herrscherliche Macht; Ārmaiti, die Schöpfungs- oder Erd-‚Gemäßheit', dann auch die fromme Ergebenheit; Haurvatāt, das Heilsein oder Lebensheil einschließlich der Gesundheit; Amərətāt, die Lebensdauer oder das Nichtsterben; Vohu Manah oder Vohu Mainyu (Yasna 45, 5), das Gute Denken, auch Vahišta Manah, ‚Bestes Denken' genannt; Sraoša, der Gehorsam; Aši, die Belohnung oder das glückliche Geschick; Gəuš Urvan, die Seele des Rindes (Boyce 26/36). Insoweit Spənta bzw. Spəništa Mainyu bald als selbständige Kraft neben Ahura Mazdā steht, bald eins mit ihm ist, kann auch der Schlechte Geist Aka Mainyu (Yasna 32, 5) neben dem Bösen Geist Angra Mainyu stehen oder eins mit ihm sein u. überdies als Schlechtes oder Schlechtestes Denken, Aka oder Ačišta Manah, oppositionell auf Vohu oder Vahišta Manah bezogen sein (ähnlich Jackson, Religion 650). Diese Gestalt(en) gehört (gehören) jedenfalls, obwohl im wesentlichen erst aus der Frontstellung des Zarathustra entwickelt, mit in den Kreis der Daēvas hinein. Die Daēvas können wertneutral durchaus noch als Götter gemeint sein, wenn es heißt, daß sie die Geneigtheit Ahura Mazdā's, der am besten weiß, was einst von Daēvas u. Menschen getan worden ist (Yasna 29, 4), so erbitten, wie es die drei menschlichen Sozialeinheiten auch tun (Yasna 32, 1); auch könnten, da Ahura Mazdā die Lüge besiegt, grundsätzlich Daēvas wie Menschen Lebensdauer erlangen (Yasna 48, 1). Die Daēvas haben jedoch von den beiden uranfänglichen G. (oder Bestrebungen) das Schlechteste Denken (Ačišta Manah) sowohl selbst erwählt (Yasna 30, 6), wie sie auch von denen, die als Nicht-Viehzüchter unter Viehzüchtern den Mordrausch (Aēšma) mehren, auf die Seite der Lügenhaftigkeit gebracht worden sind (Yasna 49, 4). In dem synergistischen Verhältnis, das zwischen ihnen u. den Menschen besteht, betrügen sie ihrerseits die Menschen um Gesundheit u. Lebensdauer, ganz so wie sie vom Schlechten Denken falsch

belehrt werden (Yasna 32, 5). Die Daēvas sind also Same aus Schlechtem Denken (Aka Manah), ihre Verehrer Same aus Lüge (Drug) u. Hochmut (Yasna 32, 3); sie haben niemals gute Herrschaft ausgeübt u. sie hätten nicht zusehen dürfen, wie die Priester der orgiastischen feindlichen Religion das Rind dem Mordrausch (Aēšma) überantworteten (Yasna 44, 20). Nur wer mit Ahura Mazdā den Daēvas u. den auf ihrer Seite stehenden Menschen Trotz bietet, wird die Hilfe des Saošyant erfahren (Yasna 45, 1).

β. Achämeniden. Die Frage, ob, inwieweit u. seit wann die Achämeniden-Könige Zarathustrier waren oder den Zarathustrismus förderten (u. damit zur Enstehung seiner entwickelteren, Zoroastrismus genannten Form beitrugen), ist äußerst kontrovers (vgl. nur Widengren 134/55 u. Duchesne-Guillemin 152/70). Zu ihr gehört auch das Problem, ob die G. u. Dämonen, die sie als ihrer Herrschaft feindlich betrachteten, dieselben sind, die Zarathustra gemeint hatte. Wenn sie es gewesen sind (was hier nicht diskutiert werden kann), dann haben sie jedenfalls sowohl Gottheiten in sich aufgenommen, die auch ohne den Rahmen des eigentlichen Dualismus als Gegner des zarathustrischen oder nicht spezifisch zarathustrischen Gottes Auramazdā zu betrachten waren, als auch zu prinzipiellen Lügenanhängern gestempelte politische Gegner. So sind die manchmal mischgestaltigen Raubtiere zu verstehen, die der königliche Held auf den Reliefs an den Toren des Hundertsäulensaals in Persepolis bekämpft (R. Ghirsman, Iran. Protoiranier, Meder, Achämeniden [1964] 202f mit Abb. 250/3; H. H. von der Osten, Die Welt der Perser [1956] Taf. 49). Darüber hinaus können durch die Religionspolitik des Xerxes (486/465) auch Gottheiten von Untertanen, welche die altiranische oder zarathustrische Dämonisierung der Daēvas nicht mitgemacht hatten, ganz neu zu Dämonen abgewertet worden sein. So kann man die sog. Daiva-Inschrift verstehen: ‚Und unter diesen Ländern (sc. über die ich König war) gab es (einen Ort), wo vorher Daivas verehrt worden waren. Darauf zerstörte ich durch die Gunst Auramazdās jene Daiva-Stätte u. ordnete an: 'Die Daivas sollen nicht verehrt werden!' Wo vorher die Daivas verehrt worden waren, da verehrte ich Auramazdā ...' (Schlußworte artācā brazmaniya umstritten) (XPh 35/41 [151 Kent]).

3. Weitere Entwicklung. Bis zur Abfassung oder zoroastrischen Redaktion der Yašts, die bis weit in nachchristliche Zeit reicht, müssen einige der einst bekämpften G. wieder aufgewertet worden sein; jedenfalls enthält das Pantheon jetzt u.a. Arədvī Sūra Anāhita, ‚die Feuchte, die Heldin, die Unbefleckte'; die Fravašis, ursprünglich Toten-G., jetzt Schutz-G. der Gläubigen; Mithra, der aber wohl von Zarathustra nicht abgelehnt, sondern als Ahura mitgemeint war; Tištrya, den erntebringenden Sirius-Stern; Vāyu, den Wind-, u. Vərəθraγna, den Siegesgott. Daēvas sind nun nicht mehr diese oder andere Götter, sondern die der epischen Überlieferung entnommenen Drachen u. Ungeheuer, zB. die von Kərəsāspa besiegten Srvara, Gandarəwa u. Snāvidka, u. der von θraētaona erlegte Aži Dahāka (Belege bei Christensen 8/25). Hier muß die von Zarathustra umgewertete Bezeichnung von seinen Anhängern in späterer Zeit allgemein auf die bösen G. des Volksglaubens übertragen u. ebendarum von den nachträglich wieder anerkannten alten Göttern losgelöst worden sein (H. H. Schaeder, Rez. zu Christensen: ZDtMorgGes 95 [1941] 446). Im Zuge dieses Prozesses wurde aber auch die Hypostasierung innerzoroastrischer Begriffe pneumatologisch u. dämonologisch produktiv, u. zwar selbstverständlich nicht nur auf der bösen, sondern nun nahezu symmetrisch auch auf der guten Seite. So wurden zB. Spənta Mainyu, Vohu Manah, Aša, Haurvatāt, Amərətāt, Xšaθra, Ārmaiti, daneben auch andere, zu einer Gruppe aus sechs, sieben oder einer unbestimmt gelassenen Anzahl von Aməša Spəntas, ‚Heilwirkenden Unsterblichen' zusammengefaßt u. ihnen nach Möglichkeit um Angra Mainyu herum ein entsprechendes böses Konsortium gegenübergeordnet. Beide Gruppen stehen inmitten einer sehr viel größer gewordenen, jedenfalls mit sehr viel mehr Namen benannten Schar anderer Wesen, die alle in der mittelpersischen Literatur der sassanidischen u. frühislamischen Zeit (3./9. Jh.), in der Ahura Mazdā zu Ohrmazd u. Angra Mainyu zu Ahriman geworden ist, weitertradiert u. interpretiert werden (Verzeichnisse bei Jackson, Religion 631/68; Gray 129/219; Interpretation bei Lommel 17/92). Unter diesen etwa 150 Gestalten werden von der Fragestellung des RAC diejenigen betroffen, die auch oder ausschließlich von dem ‚gegen die Daevas gegebenen' Gesetz = awestisch Vi-

daēva-dāta, mittelpersisch Vidēvdād (früher Vendidad gelesen) bezeugt sind.

4. *Sonderzeugnis des Vidēvdād. a. Allgemeiner Charakter.* Es handelt sich um ein Ritual-Werk, das kasuistisch Verunreinigungen u. Reinigungsarten, Sühnemittel u. Strafen verzeichnet u. häufig auf G. u. Dämonen als Verursacher oder Repräsentanten von Unreinheit u. Glaubensabfall rekurriert.

β. Historische Stellung. Das Vidēvdād ist für die Fragestellung des RAC wichtig, weil es möglich ist, daß es die Anschauungen westlicher Magier wiedergibt (so u.a. Nyberg 337/43), die mit denen der Verfasser der priesterschriftlichen Quelle des Pentateuch, insbesondere des Buches Leviticus, in Konkurrenz gestanden haben können (Schaeder 171). Von Bedeutung ist ferner, daß nach der persischen Eroberung des neubabylonischen Reiches (539 vC.) die Magier zu einer gewissen Symbiose mit den dortigen *Chaldäern (W. J. W. Koster: o. Bd. 2, 1008/18) gelangten, die ihnen in manchem verwandt waren, u. daß die Hellenisierung beider Gruppen faktisch ein- u. derselbe Prozeß war. Es ist allerdings umstritten, daß das Vidēvdād von westlichen Magiern stammt (für Abfassung in Ostiran zB. Barr 286/8); die Kontroverse ist überdies durch die Alternative kompliziert, ob die Magier die ursprüngliche Anhängerschaft des Zarathustra waren (so zB. Messina 67/99) oder ob sie die ursprünglich eine magiedurchsetzte Naturreligion verwaltende, dann zum Zoroastrismus übergegangene u. diesen dabei verändernde Priesterschaft der Meder repräsentieren (so zB. Nyberg 336 u. Christensen 27/31); im letzteren Falle wären die G. u. Dämonen des Vidēvdād das durch den vordringenden Zoroastrismus deteriorisierte medische Pantheon (Widengren 113/6). Doch genügt in diesem Zusammenhang die Feststellung, daß das Vidēvdād so, wie es heute vorliegt, durch u. durch zoroastrisch ist. Und was seine Einordnung an dieser Stelle anlangt, so ist sie schon wegen seiner Vergleichbarkeit mit der atl. Priesterschrift u. Anschauungen der hellenisierten Magier gerechtfertigt, sofern man darin nicht auch ein Argument für seine Entstehung im iranisch-babylonisch-kleinasiatischen Grenzmilieu erblicken will.

γ. Wichtigste Gestalten. Die Daēvas versammeln sich auf dem Kopf eines Berges namens Arəzura (Vid. 3, 7; 19, 44f), der selbst ein Daēva ist (Nachweise hierzu u. zu folgenden, nicht aus dem Vidēvdād belegten Aussagen jeweils bei Gray s.v.). Zu ihren Anführern gehören Indra, der Streit zwischen den Männern anzettelt; Saurva, der betrunken ist u. durch Gesetzlosigkeit unterdrückt; Nåŋhaiθya, der den Menschen Unzufriedenheit u. Mißvergnügen bringt (Vid. 10, 9; 19, 43). Die G. allen Unheils befinden sich unter ihnen: Astōvīdātu wirft dem Todgeweihten (nur der Gerechte vermag zu entkommen) eine Schlinge um den Nacken, Vaya führt ihn dann gebunden fort (ebd. 5, 8f). Die Seelen der Ungläubigen fallen Vīzarəša anheim (ebd. 19, 29). Drug Nasu, die Leichenhexe, dringt in die neun Leibesöffnungen dessen, der eine Leiche berührt, u. macht ihn unrein (ebd. 5, 27/32; 7, 1/10; 8, 41/72; 9, 15/28. 47f; 10, 1/6; vgl. A. Hermann, Art. Fliege: o.Bd. 7, 1113). Būšyąsta macht mit langen Händen den Menschen schläfrig (Vid. 11, 9; 18, 16), Pairika befällt Feuer, Wasser, Erde, Rind u. Pflanze (ebd. 11, 9) u. macht den Menschen durch Liebeskünste vom Glauben abspenstig; letzteres tun auch Būti (ebd. 19, 1f) u. Marsavan (ebd. 18, 8). Verschiedene Krankheiten, körperliche u. moralische Fehler treten als Driwi, Dawi, Kašviš (ebd. 19, 43), Kapasti (ebd. 11, 9) auf. Wenn Menschen sich Haare u. Nägel schneiden u. diese in Erdlöcher u. Erdspalten fallen lassen, dann ist das Verehrung von Aoša (ebd. 17, 1; 19, 3), d.h. von Verderben, Untergang u. Tod, wie überhaupt bei solchen Gelegenheiten Daēvas u. Xrafstras (7, 2; 16, 12; 17, 3; vgl. o. Sp. 586f) entstehen (ebd. 17, 3). Böses schaffen Akataš (ebd. 10, 13; 19, 43), Būdi, Būidižā, Kundi, Kundiza u. Mūidi (ebd. 11, 9; 19, 41), Paitiša (ebd. 19, 43), die weiblichen Gruppen der Kaχuži u. Ayehyā (ebd. 21, 17), ferner die Lüge Draoga (ebd. 19, 46), der verderbliche Wind Vātya (ebd. 10, 14), das blutige, rohe Fleisch Xrū u. die grausam tötende Xrvigni (ebd. 11, 9). Von den Aməša Spəntas haben zum Gegner erhalten Vohu Manah den Aka Manah (ebd. 19, 4); Haurvatāt, der das Wasser, u. Amərətāt, der die Pflanzen anvertraut sind, speziell Taurvi u. Zairik, welche die Gifte erzeugen u. verbreiten (ebd. 10, 10; 19, 43); Aša in der Gestalt des Feuers die Azi, die ihm als Begierde Lebenskraft entzieht (ebd. 18, 19). Aēšma, der Mordrausch, der das blutige Holz besonders gegen das Rind schwingt, muß von Sraoša (ebd. 9, 13), Spənjagrya vom Feuer Vāzišta bekämpft werden (ebd. 19, 40). Der Anführer aller Dämonen ist Angra Mainyu,

so wie Ahura Mazdā als Hochgott auch die Spitze der einstigen heilwirkenden Kräfte oder Bestrebungen ist, die jetzt durch Hypostasierungen zu guten G. geworden sind.

5. *Aufgehen in hellenistischer Dämonologie bei den sog. westlichen Magiern.* Nachdem das dialektische Verhältnis von Einheit u. Zweiheit, in dem Ahura Mazdā u. Spənta Mainyu zueinander gestanden hatten, in einer Identität aufgehoben worden war, gewann auch Angra Mainyu, nun nicht mehr Gegenaspekt nur des letzteren, sondern vielseitiger Gegenspieler des guten Gottes in all seinen Aktivitäten, klareres Profil. Manchmal treten hinter der damit erreichten prinzipiellen Polarisierung der Weltkräfte noch einzelne von ihnen benennbar hervor, manchmal ist Schematisierung die Folge.

a. Weiterführung der alten Vielfalt. Die noch nicht nach der dualistischen Polarität durchorganisierte, d. h. in erster Linie nur an Ahura Mazdā/Ohrmazd orientierte Auffächerung von Kräften konnte auch den eindeutiger substanzhaft gewordenen Spiritualisierungen heilwirkender Bestrebungen wohl am ehesten dann vorbehalten bleiben, wenn die Assoziierung der guten Kraft mit dem ganz heterogen vorgegebenen ἀγαθὸς δαίμων (s. u. Sp. 619) es leichter machte, hier Differenzierungen festzuhalten. So kann der ἀγαθὸς δαίμων, von dem nach den ‚Arianern' Zathraustes seine Gesetze zu haben behauptete (Diod. Sic. 1, 94, 2), ganz richtig als ἐπιτυχὲς νόημα, d. h. Spənta Mainyu (Bidez-Cumont 2, 24_5) erklärt werden (Schol. Plat. Alcib. 1, 122a [6, 281 Hermann]). Und bei Plutarch (Is. et Os. 46f [369D/370B]; Theopomp spricht erst später: ebd. 47 [370B]), wo allerdings Ὠρομάζης nicht ἀγαθὸς δαίμων, sondern (ἀγαθὸς) θεός u. Ἀρειμάνιος dagegen (κακὸς) δαίμων heißt (die Adjektive nur ebd. 46 [369F]; nach ebd. [369D] heißt ‚der bessere' Gott u. ‚der andere' Dämon), hat man sich die Gegenspieler (ἀντίτεχνοι) der vom ersteren geschaffenen θεοί, von denen sechs mit Begriffen benannt oder beschrieben u. vierundzwanzig summarisch erwähnt werden, als Dämonen vorzustellen (dazu Bidez-Cumont 1, 61; 2, 73_3. 75_{13}), welche mit bestimmten Funktionen in den von den Magiern für böse gehaltenen Bereichen von Fauna u. Flora herrschen. Eine Gewichtung nach der guten Seite zeigt sich darin, daß die bösen Dämonen keine Namen haben.

β. Polarisierung u. Literarisierungen. Meistens aber ist es die Polarisierung als solche, welche das Weltbild prägt; dann hängt kaum etwas daran, ob für die eine u. andere Seite oder ihren Repräsentanten der Ausdruck δαίμων, θεός oder ἀρχή gewählt wird. Nach Diog. L. (prooem. 8) haben Aristoteles, Hermippos, Eudoxos u. Theopomp überliefert, nach der Lehre der Magier (die für ihn zu den Ägyptern gehören) gebe es zwei ἀρχαί, nämlich einen guten u. einen bösen δαίμων. Der eine heiße Zeus/Oromasdes, der andere Hades/Areimanios. Nach Hippol. ref. 1, 2, 12/5 haben Diodoros aus Eretria u. der Musiker Aristoxenos berichtet, Pythagoras habe seine Verteilung von Vater, Licht, Heiß, Trocken, Leicht, Schnell einerseits, Mutter, Finsternis, Kalt, Flüssig, Schwer, Träge andererseits auf zwei uranfängliche αἴτια von Zaratas übernommen; wenn dann jedoch angeschlossen wird, dieser habe bezüglich der Erdendinge gelehrt, es gebe zwei δαίμονες, dabei aber (abgesehen von der Textverderbnis) nur Feuer u. Luft des himmlischen, Wasser u. Erde des irdischen Dämons einigermaßen zu den Reihen in diesem Fragment passen, dann ist noch ablesbar, daß hier nicht einmal Rezeption, sondern nur Harmonisierung vorliegen soll, u. zwar mit einer Lehre, die nur nach zeitgenössischem Urteil iranisch, nach heutigem aber ‚chaldäisch' oder synkretistisch ist (R. Reitzenstein – H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran u. Griechenland [1926 bzw. 1965] 116/8 u. F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles[2] [Basel 1967] zu Aristox. frg. 13). In den polarisierenden Aussagen ist der temporale Aspekt, den der von den reinen Zoroastriern geglaubte Kampf zwischen Ohrmazd u. seinen Hilfs-G. u. Ahriman u. seinen Dämonen niemals verloren hat, durch das Statischwerden der dualistischen Weltsicht nahezu verschwunden.

γ. Internalisierung bei Heiden. Diese Weltsicht empfahl sich, weil sie eine leichtere Lösung des Theodizee-Problems ermöglichte. Sie anzustreben, konnte von Fall zu Fall für Platoniker die legitime dualistische oder gar gnostische Konsequenz werden. Insofern gehören in die Wirkungsgeschichte der Magier-Dämonologie auch solche Zeugnisse, die zugleich aus ihrer ursprünglichen Tradition erkennen lassen, warum ihre Verfasser sich diese Dämonologie zu eigen machten: die Berücksichtigung volkstümlicher Anschauungen im 1. u. 2. Jh. nC. (s. u. Sp. 644/7), Erwägungen über die Richtigkeit der Lehre Zarathustras bei Plutarch (vor allem def. orac. 10 [415

A/B]; u. Sp. 645/7), die ganze Dämonenlehre des Porphyrios (vor allem abstin. 2, 36/43; u. Sp. 655/9) u. der chaldäischen Orakel (u. Sp. 647/52).

δ. Problematik u. Literarisierungen für Christen. Die Problematik, welche die Magier-Dämonologie für Christen bedeutete, geht nicht in der häretischen Versuchung auf, eine dualistische Lösung des Theodizee-Problems zu akzeptieren. Dies zeigt die Dämonenlehre des *Cornelius Labeo (H. Kusch: o. Bd. 3, 429/37). Daß es böse Götter (numina, dei) gebe, die man durch Opfer besänftigen müsse (Aug. civ. D. 2, 11), ist eine Ausdrucksweise, die auch nach Aug. civ. D. 9, 1 (wo als Zeuge für die Austauschbarkeit der Bezeichnungen ‚Götter' u. ‚Dämonen' auch Cornelius Labeo mitgemeint ist, vgl. ebd. 9, 19) so wenig das deckt, was Labeo aus Roms Religion zu berichten wünscht, daß Augustin selbst diese Lehre, also Magier-Dämonologie (richtig gesehen von Arnob. nat. 4, 12), gegen eine altröm. Anschauung ins Feld führen kann (Aug. civ. D. 3, 25); in anderem Zusammenhang hingegen schlägt die entsprechend argumentierende Kritik an Plato, der alle ‚Götter' für gut hält, auf Labeo zurück, weil er diesen Plato unter die Halbgötter rechne (ebd. 8, 13). Was Labeo böse Götter oder Dämonen nennt, bezeichnet Arnobius (nat. 4, 12) sinngemäß richtig als antitheoi, während Laktanz (inst. 2, 9, 11. 13) sogar von einem antitheos u. aemulus Dei spricht, als kenne er Ahriman (zum Zusammenhang mit den u. Sp. 647. 730f belegten platonischen Anschauungen vgl. Cumont, Or. Rel.[4] 140. 286f$_{49/51}$). – Wäre über die Lehre von Magiern wie Athanasius u. Cyprianus (L. Krestan – A. Hermann, Art. Cyprianus II: o. Bd. 3, 467/77) mehr bekannt, die nicht ohne Grund den Namen bedeutender christlicher Bischöfe erhalten haben können (Brown 139), so würde sich der Versuch, Dämonen u. den Teufel in die christl. Theologie einzuführen, wahrscheinlich deutlicher als Magiersubversion zeigen, als die heutige Einsicht in die Satan-Belial-Mastema-Diabolos-Tradition (s. u. Sp. 631/5 u. Sp. 676f) es anzunehmen gestattet. Im Rahmen der Ablehnung von Dämonen (u. Sp. 721/4. 757) ist die, wenn auch nicht exklusive, Diagnose des Dämonenglaubens als eines Spezifikums der Magier (zB. bei Min. Fel. 26, 10f; Clem. Alex. strom. 3, 6, 48; Tert. apol. 23, 1; Lact. inst. 2, 16, 4) trotzdem noch aufschlußreich genug. Erst ein später Autor (8. Jh. ?) wie Kosmas der Sänger unterscheidet von der Mageia als einer Erfindung von Medern u. Persern die Goetie als ἐπίκλησις δαιμόνων κακοποιῶν (Cosm. Hieros. schol. 64; dazu Bidez-Cumont 2, 19$_4$). – Daneben wird der Magiertradition schließlich mehr zugeschrieben, als sich heute selbst dann halten läßt, wenn man sie rein synkretistisch versteht. So werden zB. unter den Namen des Magiers Ostanes sieben astral gedachte θεοὶ ἔφοροι gestellt, die offenbar aus den Aməša Spəntas uminterpretiert worden sind, während Dämonen nach Ostanes als Zwischenwesen zu gelten hätten (Cosm. Hieros. schol. 51); Kritik bei Bidez-Cumont 1, 177. 187; 2, 274$_{10}$; zur Ähnlichkeit mit einer Überlieferung beim neuplatonischen Mathematiker Nikomachos v. Gerasa (um 100 nC.) s. ebd. 283$_2$. Oder es wird die Falkenköpfigkeit eines Gottes als Lehre des Magiers Zoroastres ausgegeben statt als ägyptisch bestimmt (Euseb. praep. ev. 1, 10, 52 mit irrtümlicher Berufung auf Philon v. Byblos), oder es werden die nach heutiger Kenntnis eher für gräko-ägyptische Papyri u. mandäische Buchrollen charakteristischen Dämonenabbildungen für Bücher in Anspruch genommen, von denen einige den Magiern Zoroastres oder Ostanes zugeschrieben werden (Zachar. Scholast. v. Sev. Ant.: PO 2, 16); Kritik bei Bidez-Cumont 1, 101; 2, 157$_1$. 307$_1$.

6. Verchristlichungen. Von ganz andersartiger Wirkung im christlichen Bereich waren die Prophetien einer Gruppe von Magiern, die selbst niemals substantiell hellenisiert wurden oder sich in der Mittelmeerwelt verbreiteten; ihr Dualismus einschließlich einer Dämonologie ist aus nationaliranischer Frontstellung gegen den Hellenismus besser erklärbar als aus Reaktivierung eines hinter ihm nur zu imaginierenden Zoroastrismus (anders Hinnells 142/5). Das Hauptzeugnis dafür, die sog. Orakel des Hystaspes, dürften in der ersten Hälfte des 2. Jh. vC. in der Persis entstanden sein (Colpe, Begriff 85f. 104/7). Bemerkenswerterweise ist bei ihrer Weiterverwendung durch Christen der sonst zu bemerkende Schwund des temporalen Aspekts (s. o. Sp. 594) nicht eingetreten. Dies war einer der Sachverhalte, der schon Clemens Alexandrinus (strom. 6, 5, 43) u. noch Laktanz (epit. 68, 1) die Behauptung ermöglichen sollte, die Propheten, Hermes Trismegistos, Hystaspes u. die Sibyllen erzählten alle dasselbe.

a. Dämonen als Berufungs- u. Gegeninstanz für Magier u. Christen. Dämonen werden hier

ad hoc in Warnungen in Anspruch genommen, sich gegenüber den Herrschenden falsch zu verhalten, u. können im christlich rezipierten Text stehenbleiben, wo in vergleichbaren Situationen Gläubige gewarnt werden müssen: die Gefährlichkeit, welche die Lektüre dieser ‚Bücher' entsprechend der Wirkkraft der φαῦλοι δαίμονες hat, besteht nach Justin (apol. 1, 44, 12) auch noch für Christen u. gegenüber einer ganz anderen Obrigkeit, nämlich der römischen. Außerdem sind, dies offenbar erst für christliche Tradenten, Dämonen ganz im alten Sinne sowohl für akzeptable wie für verwerfliche Dinge tätig: so wie Propheten ex dei spiritu, so wissen vates wie zB. Hystaspes ex instinctu daemonum, was bevorstehen wird; hingegen sei es die fraus daemonum, durch die in den Orakeln ausgelassen worden ist, daß zur Vernichtung der Übel u. Befreiung der Frommen Gottes Sohn vom Vater geschickt werden wird (Lact. inst. 7, 18, 1/3). Zu Justin vgl. u. Sp. 755f.

β. Einordnung in eine Eschatologie. Es scheint, daß die Rolle von Dämonen in endzeitlichen Ereignissen von christlicher Apokalyptik außer über den jüd. Umweg (zurückhaltend u. Sp. 626) zweimal direkt aus iranischen, u. zwar verschiedenen Traditionen rezipiert worden ist. Einmal dürfte hinter Apc. 20, 2f die tausendjährige Gefangenschaft des Drachen Aži Dahāka (s.o. Sp. 590) in seinem u. Ahrimans Kampf gegen Ohrmazd u. seine Aməša Spəntas stehen, die nach zoroastrischen Aussagen (Bahman-Yašt 3, 51/60 West-Widengren; Großes Bundahišn 29, 8f Anklesaria, beides mit sehr viel mehr Einzelheiten) das irdische Endreich des Ohrmazd mit unangefochtener Geltung des Zarathustra-Glaubens vorbereitet u. vorbildet. Zum anderen konnte die antiröm. Ausrichtung, welche die Orakel des Hystaspes unter Mithradates VI v. Pontos (120/63 vC.) in Kleinasien bekommen haben müssen (Colpe, Begriff 104f nach Widengrens Interpretation von Lact. inst. 7, 15, 11), zur Grundlage rein eschatologischer Symbolik werden; sie konnte von der letzteren sogar überwunden werden, nachdem der Universalgegner des Mithradates u. später der Christen, der röm. Kaiser, Christ geworden war: ein Weltjahrtausend lang wird der princeps daemonum von Gott gefangen u. gefesselt sein, nach dieser Zeit der Gerechtigkeit aber wird er wieder freigelassen u. darf die Völker gegen die Gerechten u. die civitas sanctorum aufwiegeln (ebd. 7, 24, 5. 26, 1; epit. 67, 2). Die durch Wegfall der historischen Motivation topisch gewordene Aussage kann hier ebensogut ausschließlich ein Bild aus der mit der zoroastrischen nicht identischen, sondern nur verwandten Hystaspes-Eschatologie verallgemeinern, wie daneben auf die erstere durch das Medium von Apc. 20, 2f Bezug nehmen.

K. Barr, Die Religion der alten Iranier: HdbRelGesch 2 (1972) 265/318. – J. Bidez–F. Cumont, Les mages hellénisés 1/2 (Paris 1938). – M. Boyce, Zoroaster the priest: BullSchOrAfrStud 33 (1970) 22/38. – P. Brown, Sorcery, demons and the rise of christianity: Religion and society in the age of St. Augustine (New York 1972) 119/46. – A. Christensen, Essai sur la démonologie iranienne = Kgl. Danske Vidensk. Selsk., Hist.-fil. Medd. 27, 1 (København 1941). – C. Colpe, Der Begriff ‚Menschensohn' u. die Methode der Erforschung messianischer Prototypen 3,1: Kairos 12 (1970) 81/112; Altiranische u. zoroastrische Mythologie: Haussig, WbMyth 4 (1975) 161/430. – J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran Ancien (Paris 1962). – L. H. Gray, The foundations of the Iranian religions = OrInstPubl 5 (Bombay o. J. [um 1925]). – W. B. Henning, Zoroaster. Politician or witch-doctor? = Ratanbai Katrak Lectures 1949 (London 1951). – J. Hinnells, The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman world: Man and his salvation. Essays in memory of S. C. F. Brandon (Manchester 1973) 125/48. – W. Hinz, Zarathustra (1961). – A. V. W. Jackson, Die iranische Religion = Grundriß der iranischen Philologie 2 (1896/1904) 612/708; Demons and spirits (Persian): ERE 4, 619f. – R. G. Kent, Old Persian = AmOrSer 33[2] (New Haven 1953). – H. Lommel, Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt (1930). – G. Messina, Der Ursprung der Magier u. die zarathuštrische Religion (Roma 1930). – V. Möller, Die Mythologie der vedischen Religion u. des Hinduismus: Haussig, WbMyth 5, 8 (1966) 1/203. – H. S. Nyberg, Die Religionen des Alten Iran = MittVAsAegGes 43 (1938 bzw. 1966). – H. H. Schaeder, Das persische Weltreich (1942) bzw.: Der Mensch in Orient u. Okzident (1960) 46/82. – G. Widengren, Die Religionen Irans = Die Religionen der Menschheit 14 (1965).

C. Colpe.

II. Vorhellenistisches Griechenland.

a. Geister in der Religion. 1. Nichtmenschlich. Für die nichtmenschlichen G.wesen hatten die Griechen der vorhellenist. Zeit kein Wort. Wir aber können sie unter dem Namen Dämonen zusammenfassen. Sie unterscheiden sich von den Göttern vornehmlich dadurch, daß ihnen ein wirklich persönlicher Charakter fehlt: sie gehören oft zu einem Kollektiv, einer Gruppe, die kollektive, ihrer Tätigkeit entlehnte Züge zeigt, oder, wenn sie als Individuum auftreten, lassen sie sich, eher als durch ihre Eigenart, durch die Geschehnisse erkennen, die sie hervorrufen. – Unter ihnen sind an erster Stelle die Naturdämonen zu nennen. Diese können wir wohl schon in der minoischen Religion nachweisen: es ist kaum möglich, die eigenartigen Geschöpfe mit ihrem charakteristischen Drachenkamm, die auf minoischen Gemmen u. Siegeln erscheinen, anders zu deuten denn als niedere göttliche Wesen ohne individuelle Züge (zu den minoischen Dämonen s. Nilsson, Rel. 1^2, 296f; D. Isaac, Les démons minoens: RevHistRel 118 [1938] 55/91). In historischer Zeit finden wir als Naturdämonen zB. die Satyrn u. Nymphen. Die Dämonen beschränken sich jedoch nicht auf die ‚Natur': die Krankheiten, die Verderber der Töpferarbeiten, die Helfer der Müllerarbeit u. der ‚Pferdescheucher' (Taraxippos; s. u. Sp. 605) sind ebensowohl Dämonen wie die Nymphen u. Satyrn. Wenn sie individuelle Namen bekommen, sind das durchsichtige Namen; Usener (Götternamen 291/4) hat behauptet, u. zwar mit Recht, wie auch Nilsson bemerkt, daß es Vorbedingung für das Entstehen eines großen Gottes ist, daß sein Name undurchsichtig ist. – Im Prinzip können die Dämonen, ebenso wie die Götter, sowohl Gutes wie Böses verursachen (darum hat es auch ursprünglich keinen Unterschied zwischen guten Göttern u. bösen Dämonen gegeben), aber da die Dämonen vor allem für alles Unerwartete u. Unerklärliche verantwortlich waren u. eben dieses oft von unangenehmer Art ist, erhielt der Begriff allmählich die unheimliche Bedeutung, die auch wir ihm noch beilegen. Gerade diese Neigung, den ‚Daimon'-Begriff für alles Unbestimmbare zu reservieren, legt es nahe, nicht den Animismus, wie Foerster (1) will, sondern den Dynamismus als die diesem Begriff zugrunde liegende Anschauungsweise anzusehen. Natürlich versuchte man sich gegen alles Böse zu schützen. Wenn es personifiziert oder als von einer übermenschlichen Macht herrührend gedacht wird, kann die Abwehr die Form eines Sühnopfers annehmen, wie schon Il. 1, 442/5 oder das λιμοῦ πεδίον u. die Panspermie für die Keren zeigen (s. u. Sp. 602f). Man benutzte sogar die Hilfe der das Übel sendenden Macht. So stellte man Hekatebilder vor den Häusern auf; denn ‚wer den Spuk sendet, kann ihn auch abwehren' (Nilsson, Rel. 1^2, 724). Man wendete auch Abwehr- u. Reinigungsriten an (s. Hippocr. morb. sacr. 1, 39/46 Grensemann; Isocr. or. 5, 117) oder vertrieb das eine Übel durch das andere: so stellten die Töpfer Fratzenmasken auf ihre Öfen (s. u. Sp. 604). Natürlich flehte man auch die menschenfreundlichen Mächte um Hilfe an.

α. Homer. Eine Klasse von G. im Sinne von dämonischen Mächten, die Leib u. Seele zu schaden versuchen, kennt das homerische Epos nicht. Zwar finden wir die κῆρες als Todesdämonen; aber sie sind nur die jedem Menschen persönlich von Geburt beigesellten Vollstrecker des im voraus über ihn verhängten Todes u. als solche keine besonderen Schadensmächte. Die Erinyen sind bei Homer Göttinnen, Beschützerinnen des Rechts u. der Weltordnung (noch bei Heraklit: VS 22 B 94 gelten sie als die Mächte, die die ‚Naturgesetze' aufrechterhalten) u. Rächerinnen der Verletzung derselben (wenn sie mitunter verantwortlich gemacht werden für die Verblendung eines Menschen, so ist das ein Geschick, das sie mit anderen Gottheiten, sogar mit Zeus selbst, teilen; Il. 19, 87). Ursprünglich waren sie wahrscheinlich weder Göttinnen noch göttlicher Herkunft, sondern die rachsüchtigen Seelen von Ermordeten; eine Reminiszenz an diesen Zustand dürfte die Verbindung von ἐρινύες mit dem Genetiv, zB. μητρός (Il. 21, 412), sein, obgleich bei Homer von einer lebenden Mutter die Rede ist (s. Nilsson, Rel. 1^2, 100). Das bewiese jedoch nur, daß die alte Vorstellung der Blutrache hier ganz verblaßt ist (vgl. ferner H. Funke, Art. Furie: o. Bd. 8, 699f). Δαίμων, das etymologisch meist mit dem Verb δαίομαι, ‚zuteilen', zusammengestellt u. als ‚der Zuteiler' erklärt wird, hat bei Homer keine pejorative Bedeutung. Es ist unbestimmter als θεός u. wird vielfach benutzt, wenn eine augenblicklich bemerkbare göttliche Wirksamkeit hervorgehoben werden soll, wenn man nicht weiß, mit

welcher Gottheit man zu tun hat, oder wenn man das dahingestellt sein lassen will. Im letzten Fall kann es einfach als Substitut für θεός gebraucht werden (G. Patroni, La voce δαίμων in Omero: RendAccItal Ser. 1, 7 [1940] 99/104 mag daher teilweise Recht haben, wenn er meint, die Wahl zwischen θεός u. δαίμων sei durch metrische Rücksichten bestimmt worden); dies kommt aber nur in der Ilias vor (so 1, 222; 6, 115; 23, 595), wo der δαίμων-Begriff überhaupt ‚neutraler' ist als in der Odyssee. In der Odyssee spürt man deutlich die Neigung, dem Dämon vor allem böse Wirkungen zuzuschreiben, u. mehrmals wird dem Worte dann auch ein entsprechendes Adjektiv (κακός, χαλεπός, στυγερός) beigegeben. Das beweist zwar, daß der Begriff noch immer neutral empfunden wird; trotzdem werden aber in einem Fall (Il. 5, 396f) δαίμων στυγερός u. θεοί als die böse u. die erlösende Macht einander gegenübergestellt. Der Charakter des Unbestimmbaren, der an dem Daimon-Begriff haftet, dürfte auf den minoisch-mykenischen Dämonenglauben zurückzuführen sein.

β. Nachhomerische Zeit. Die Ilias repräsentiert den Glauben der höheren Klassen. Diese stellen sich vor, daß wie das Gute so auch das Böse entweder von allgemein anerkannten u. mit Namen genannten Gottheiten oder von einer ungenannten, aber doch immerhin respektablen göttlichen Macht geschickt wird. Die Odyssee, die von der Welt des Adels etwas weiter entfernt ist u. dem Volke näher steht, neigt dazu, das Böse als von bösen göttlichen Mächten herrührend zu denken. Es finden sich hier auch schon dämonische Wesen wie die Harpyien, die Menschen spurlos entraffen (Od. 20, 77; 1, 241). Aber erst in der Zeit, da wir die Stimme des niederen Volkes öfter zu vernehmen beginnen, tauchen diese bösen Mächte überall auf, u. man erkennt deutlich, daß G.glaube den Griechen von Anfang an nicht fremd gewesen ist. Allerdings ist zuzugeben, daß das Wort δαίμων trotz der andersartigen Ansätze in der Odyssee erst sehr spät als Gattungswort für Schadensmächte begegnet, zB. bei Plut. cohib. 9 (458 B/C). Zunächst bleibt δαίμων ein ambivalentes Wort. – Wie auch aus der Theogonie Hesiods zu ersehen ist, wo alle Kräfte, Mächte u. Wesen in einem genealogischen Zusammenhang erscheinen, liegt dem Naturverständnis des archaischen Griechen ein wohl aus dem Dynamismus entstandener Daimon-Begriff zugrunde (s. o. Sp. 599f). Alle übermenschlichen Mächte, von denen der archaische Grieche sich abhängig fühlt, sind ihm göttlich, u. selbst die unansehnlichsten können als θεός oder δαίμων gedeutet werden, obgleich er ihnen meistens auch einen zutreffenden, d.h. durchsichtigen, Eigennamen beilegt. Diese guten wie bösen Mächte können sich sowohl in der Natur im engeren oder allgemeineren Sinn wie in der Gesellschaft kundtun.

aa. Geister in der Natur. Zu den Naturdämonen im engeren Sinn, d.h. zu den in der freien Natur wirkenden G. gehörten wohl ursprünglich solche Wesen wie die Kentauren, ‚Dämonen der unwegsamen Gebirge u. der dichten Wälder, die von wilden Tieren bewohnt den Menschen Furcht u. Schrecken einjagten' (Nilsson, Rel. 1², 231), die später jedoch nur noch mythologische Gestalten sind, ferner die Satyrn u. Silene, Fruchtbarkeitsdämonen, die in Verbindung zu Dionysos traten. Auch solche Mächte wie ὀρθός, τύχων u.a., die später zB. dem Dionysos als Epitheta beigegeben wurden, waren ursprünglich selbständige Fruchtbarkeitsgötter (H. Usener, Der hl. Tychon [1907] 22/5). Immer lebendig blieb der Glaube an die Nymphen, die Quellen, Bäume u. Berge bewohnten; zwar gelten sie gewöhnlich als Göttinnen u. erhielten schon in Homers Zeiten einen Kult, aber die Überlieferung über sie ist nicht eindeutig: nach Plutarch (def. orac. 11 [415 C]) soll Hesiod (frg. 304 Merkelbach-West) sie für sterblich erklärt haben; eine entsprechende Äußerung ist von Pindar erhalten (frg. 165 Snell); der homerische Hymnus an Aphrodite berichtet Ähnliches. Wegen ihres unpersönlichen, kollektiven Charakters sind sie sicher eher den Naturdämonen zuzurechnen als den eigentlichen Göttern. Wahrscheinlich hat man von altersher geglaubt, daß sie, obgleich oft menschenfreundlich (zB. Paus. 5, 5, 11: Genesung von Aussätzigen durch die Nymphen; die Frauen wandten sich an sie mit der Bitte um Kindersegen u. Geburtshilfe; Nilsson, Rel. 1², 250), auch gefährliche Züge hatten: zumindest meinte man in späterer Zeit, daß sie Wahnsinn verursachen konnten (vgl. W. F. Otto, Die Musen³ [1961] 7/20). Zu den Naturdämonen im weiteren Sinn können wir viele vor allem für das Menschenleben wichtige Wesen rechnen. Bei Homer war Κήρ die dämonische Macht, die den Menschen in seiner vorbestimmten Todesstunde ergriff; als Appellativum bedeutete das Wort: Verderbnis, Tod.

Diese Auffassung, die die Tätigkeit der Keren auf das Verhängen des Todesloses beschränkte, war jedoch die einer mehr oder weniger aufgeklärten aristokratischen Gesellschaft. Daß die Keren in der Volksauffassung, auch schon zu Homers Zeiten, blutdürstige Ungeheuer waren, geht aus der Beschreibung in Il. 18, 535/40 hervor u. mit besonderer Deutlichkeit aus PsHesiod. scut. 249/57. Die archaische Poesie schließt sich dem homerischen Sprachgebrauch wieder mehr an, aber die ‚dämonische' Natur der Keren läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit erschließen aus dem Spruch: θύραζε, Κῆρες, οὐκετ' Ἀνθεστήρια, mit dem an dem athenischen Anthesterienfest die G.-wesen fortgejagt wurden, die man am letzten Tage mit Opfern bewirtet hatte. Das Fest war ein Frühlingsfest, das Opfer, eine Panspermie, ein typisches Opfer zur Förderung der Fruchtbarkeit; wahrscheinlich brachte man es den Keren als Sühnopfer dar, damit sie die Saat nicht verdürben. Daß sie das tun konnten, kann man vielleicht aus Stesichoros (frg. 88 Page) schließen, der die Keren Τελχῖνας nannte; die Telchinen waren kunstfertige Schmiede, zwerggestaltige Dämonen, die bösartig waren, die Ernte vernichteten u. das Vieh töteten. Ein hilfreicher Geist war hingegen Myiagros, der Fliegenscheucher (Paus. 8, 26, 7). Gefährliche Dämonen müssen in dieser Zeit die später in die Kinderstube verwiesenen Akko, Alphito u. Mormo, weiter die kinderraubende Strinx (s. G. Binder, Art. Geburt II: o. Sp. 84f), die noch bei Aristophanes als fürchterlich aussehendes Scheusal genannte Lamia, die gleichfalls Kinder raubt (ihr Name wurde Gattungsname u. kam deshalb später auch im Plural vor), u. die Empusa (Aristoph. eccl. 1056; ran. 293) gewesen sein; ferner Ephialtes, der Dämon des Alpdrucks (vgl. W. H. Roscher, Ephialtes = AbhLeipzig 20, 2 [1900]), u. die Sirene, die, wie K. Latte (Die Sirenen: Kl. Schriften [1968] 106/11, bes. 109) aus Vasenbildern geschlossen hat, schon im 6. Jh. als daemon meridianus vorkommt, der in der heißen Mittagsstunde Mensch u. Tier angreift u. Leib u. Seele schädigen kann, eine Rolle, die meistens dem Pan zugeteilt wird (‚panischer Schrecken'). Man hat die Sirene als ‚Seelenvogel' erklären wollen, da die Seelen oft als Vögel abgebildet wurden, aber sie ist wohl, ebenso wie die Sphinx u. die Strinx, ein ursprünglicher Dämon, dessen Gestalt aus dem Orient übernommen wurde (s. Nilsson, Rel. 1², 228f u. Herter 124). Phobos ist bei Homer u. Hesiod eine Personifikation, aber Aischylos läßt die Sieben Helden ihm opfern (sept. 42); nach Plut. Thes. 27 opferte Theseus ihm, u. in Sparta hatte Phobos ein kleines Heiligtum (Plut. Cleom. 8): das alles weist darauf hin, daß er als Dämon außerhalb der literarischen Tradition eine Rolle im menschlichen Leben spielte, u. zwar schon vor dem 5. Jh., da für Aischylos ein Opfer an ihn offenbar nichts Ungewöhnliches war. – Zu den Schadens-G. gehören weiter die Krankheiten, insofern man sie sich als selbständige Wesen vorstellt. Nach der verbreitetsten Lesung sollte man sich vielleicht schon Il. 1, 97 die Pest als eine Art von Dämon denken, jedenfalls finden wir Hesiod. op. 102/4 die Krankheiten als dämonische Wesen, die sich nachts oder tagsüber schweigend zu den Menschen schleichen. – Nicht weniger lebendig konnte man sich verschiedene Arten des Unheils, zB. den Hunger, als göttliche Wesen vorstellen: den Limos, bei Hesiod (theog. 227) ein Kind der Eris, nennt Simonides (frg. 7,102 Diehl) einen ἐχθρὸν συνοικητῆρα δυσμενέα θεόν, u. in Athen wurde ihm das λιμοῦ πεδίον als apotropäisches Opfer geweiht (I. Becker, Anecdota Graeca 1 [1814 bzw. Graz 1965] 278, 4/7).

bb. Geister in der Gesellschaft. αα. Archaische Periode. Es gab jedoch auch dämonische Wesen, die den Menschen vor allem als ‚homo faber' u. als Kulturwesen betrafen. So werden in dem homerischen Töpferlied (PsHerodt. v. Hom. 32 = Epigr. Hom. 14) die Verderber der Töpferarbeit aufgezählt, die wohl für die Gelegenheit geschaffene Namen tragen wie Σύντριψ, ‚Schläger' u. Σμαραγός, ‚Zerschmetterer'. Allerdings geht aus bildlichen Darstellungen hervor, daß die Töpfer sich aus den Reihen u. Gliedern der Dämonen auch Helfer zu rekrutieren wußten, da ja das eine Übel das andere vertreiben kann u. überhaupt noch nicht prinzipiell zwischen guten u. bösen übermenschlichen Mächten unterschieden wurde. Auch andere Berufe werden ihre göttlichen Schutz-G. gehabt haben, wie die Müller auf Rhodos, die in ihren Mühlen die zwar unscheinbaren Figürchen der Μυλάντειοι θεοί aufzustellen pflegten (dies berichtet zwar erst Hesych. s. v. Μύλας, aber der Brauch wird sicher sehr alt sein). In diesen Bereich gehört, außer den schon genannten Telchinen (s. o. Sp. 603), die eigentlich die Erfinder der Schmiedekunst waren, aber diese Wohltat

durch boshaftes Treiben wieder zunichte machten, auch wohl Taraxippos, der die Pferde auf der Rennbahn scheucht (Paus. 6, 20, 15/9; 10, 37, 4). Er galt den Griechen zwar als Heros, d.h. mächtiger Verstorbener, aber sein Name läßt ihn deutlich als Funktionsgott erkennen. Pan als Hirtengott darf man gleichfalls hier einfügen (zu seiner unheimlichen Seite s. o. Sp. 603), wie auch den Bohnengott u. Vorsteher des Bohnenmarktes Kyamites (den erst Paus. 1, 37, 4 nennt). – Was die Bedeutungsentwicklung des Wortes δαίμων in der nachhomerischen Zeit betrifft, so findet sich bei Hesiod das Wort zweimal als Bezeichnung für verstorbene Menschen: op. 122 wird gesagt, daß die Menschen des Goldenen Zeitalters nach ihrem Tod nach Zeus' Willen als δαίμονες auf Erden das Menschengeschlecht überwachen, u. theog. 991 wird Eos' u. Kephalos' Sohn Phaeton von Aphrodite zu ihrem ‚nächtlichen Tempelwächter, einem strahlenden Dämon', gemacht. Auch bei Theognis (2, 1347f) ist mit δαίμων ein vergöttlichter Mensch, nämlich Ganymed, gemeint. Die hesiodische Bedeutung von Daimon, nämlich vergöttlichter Toter, finden wir erst in der Tragödie des 5. Jh. wieder (s. u. Sp. 609). – Hesiod. op. 314 ist δαίμων wie bei Homer die unbestimmte Macht, die das Leben eines Menschen beeinflußt; man kann den Begriff hier schon fast mit ‚Los', ‚Schicksal' eines Menschen wiedergeben, eine Bedeutung, die sich aus der Unbestimmtheit des Daimon-Begriffes leicht ergab u. die auch in der Folgezeit immer wieder vorkommt, zB. bei Alcm. frg. 116 Page; vgl. frg. 69 P. u. Sappho frg. 67, 3 Lobel-Page. Der Daimon entwickelt sich also aus dem augenblicklichen Inspirator menschlichen Handelns, als der er bei Homer erscheint (nur von der Ker wird gesagt, daß sie den Menschen schon bei seiner Geburt erlost), zu einer das ganze menschliche Leben beeinflussenden Macht. So entstand schließlich ein ‚Geleitdämon', der, wie die Ker, an den individuellen Menschen gebunden ist. Die Entstehung des Glaubens an einen den Menschen geleitenden Dämon, der im 5. Jh. allgemein ist, fällt in diese Zeit. Als die ältesten Beispiele werden mehrmals Phokylides (sent. frg. 16 Diehl) u. Theognis (1, 161/4) angeführt; aber keine von beiden Stellen ist unzweideutig. Phokylides sagt (aO.): ‚Den Menschen gehen bald diese, bald jene Dämonen zur Seite, einige um die Menschen vom herannahenden Bösen zu befreien, ⟨andere, um sie ins Unglück zu stürzen (?)⟩'. Das braucht nichts anderes zu bedeuten, als daß es gute u. böse göttliche Mächte gibt, die das Schicksal der Menschen wechselweise beherrschen. Danach hätten wir dann zwar noch nicht an Geleitdämonen zu denken, sähen aber wieder einmal eine deutliche Scheidung von guten u. bösen Dämonen, die wir schon in der Odyssee feststellten u. die eine Vorahnung des späteren Wortgebrauchs ist. Theognis (aO.) klagt darüber, daß nichtswürdige Menschen oft einen δαίμων ἐσθλός haben, während vernünftige Leute unter einem δαίμων δειλός leiden. Es mögen hier so gut wie bei Phokylides u. an den anderen Stellen des Theognis nur unpersönliche Mächte gemeint sein; vielleicht soll man δαίμων ἐσθλός u. δαίμων δειλός durch ‚Glück' u. ‚Unglück' übersetzen; aber auch in diesem Falle ist wenigstens ein Ansatz zur späteren Auffassung da. Man kann auch Argumente dafür finden, diese Auffassung schon hier vorauszusetzen. So wird zB. Heraklits Äußerung ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (VS 22 B 119) zwar vornehmlich den Fatalismus betreffen, durch den der Mensch es sich im Leben bequem machen will, aber dieser Ausspruch bekommt einen prägnanteren Sinn, wenn man annimmt, Heraklit setze das ἦθος des einzelnen Menschen dem persönlichen Dämon des individuellen Menschen gleich. Auch die Verwendung der Composita εὐδαιμονία u. εὐδαίμων in dieser Zeit weist auf einen schon existierenden Glauben hin (s. Usener, Götternamen 296). Wie bei Homer bleibt die Bedeutung ‚Gott' für Daimon weiterhin geläufig, zB. in den homerischen Hymnen an Demeter (300), Hermes (138), Pan (22 u. 41) u. bei Theognis (2, 1333f), wie auch die einer nicht näher zu bestimmenden göttlichen Macht in günstigem u. ungünstigem Sinn (die Bedeutung erhellt dann aus dem Kontext oder aus einem geeigneten Adjektiv), oder auch neutral (zB. Theogn. 1, 149. 166. 350. 381. 403). Auch personifizierte Begriffe können schon Daimon genannt werden, wie Theognis (1, 637f) Hoffnung u. Gefahr als χαλεποὶ δαίμονες bezeichnet, womit der Anfang zu einer Konkretisierung dieses Begriffs gemacht ist. Im allgemeinen scheint die Bedeutungsentwicklung, wie schon in der Odyssee, nach der ungünstigen Seite zu tendieren; dies wird auch aus dem Sprachgebrauch des 5. Jh. ersichtlich.

ββ. *Fünftes u. viertes Jh.* Die frühklassische Zeit lebte in nicht weniger innigem Kontakt mit der G.welt als die archaische Periode. So-

wohl die Furcht vor übermenschlichen Mächten als das Vertrauen auf Hilfe von ihnen blieben die Grundlage der Volksfrömmigkeit. Man stellte alles Wichtige im Leben unter den Schutz irgendwelcher dazu geeigneter Mächte: die erst von Polemon (bei Athen. 2, 9, 39c/d) bezeugten Matton u. Keraon, die die öffentlichen Mahlzeiten der Spartaner schützten, werden gewiß vor Polemons Zeit bekannt gewesen sein, ebenso wie der gleichfalls von Polemon (ebd.) genannte in Achaia verehrte Deipneus. Wie der Bohnenmarkt, so werden wahrscheinlich auch die Werkstätten der verschiedenen Facharbeiter ihre kleinen Hilfsdämonen neben den großen Göttern, unter deren Schutz sie standen, gehabt haben. Auch das Haus wurde nicht nur von Zeus, sondern auch vom Agathos Daimon beschützt, dem man nach der Mahlzeit etwas von der Speise u. dem Wein spendete (vgl. zB. Aristoph. vesp. 525; equ. 85. 106; pax 300). – Aber auch die unheimlichen Mitglieder der Götterfamilie waren den Griechen dieser Zeit sehr wohl bekannt. In der Tragödie finden wir (vor allem bei Aischylos) die furchtbaren Erinyen, die hier nur noch die Rächerinnen des (Mutter-) Mordes sind, weiter den Alastor bzw. die Alastores (das Wort begegnet bei Homer nur als Eigenname), den Dämon, der die Strafe der Götter an den Menschen vollzieht (zB. Aesch. Pers. 354; Ag. 1501. 1508; Sophocl. Trach. 1235; Hippocr. morb. sacr. 1, 40 Grensemann), oder die Ἀλιτήριοι, wie Antiphon die Rächer des an den Toten begangenen Unrechts nennt (s. die Ausgabe von F. Blass – Th. Thalheim, Reg. s. v.). Auch jetzt finden wir personifizierte innere Vorgänge wie Lyssa in Eur. Heracl. 876/9 u. Epialoi u. Pyretoi in Aristoph. vesp. 1037f; in Sophocl. Philoct. 776 muß Phthonos, der inkarnierte Neid, versöhnt werden. Wie man sich auch im 4. Jh. von Mächten umgeben wußte, geht aus der Beschreibung des Deisidaimon bei Theophr. char. 18 D. hervor, u. aus einer Bemerkung bei Isocr. or. 5, 117, die uns lehrt, daß man in dieser Zeit ganz deutlich zwischen den guten, den olympischen Göttern, die mit Gebeten u. Opfern geehrt wurden, u. den bösen Mächten, gegen die man Abwehrzauber richtete, unterschied. Das Wort δαίμων wird von Isokrates noch nicht benutzt, um diese bösen Götter zu benennen. Zwar können wir im 5. u. 4. Jh. eine fortschreitende Verdunkelung der Bedeutung verfolgen, trotzdem wird es in der Literatur- u. Kultsprache bis in die Spätzeit als Synonym von θεός gebraucht (man findet zB. in der hellenist. u. röm. Zeit Dionysos, Hermes, Poseidon, Leto, Apollon, Artemis als δαίμονες bezeichnet; Belege bei Nowak 16f). Sogar ein Heilgott wie Asklepios, der am Ende des 5. Jh. schon weithin verehrt wurde, wird δαίμων genannt (Nowak 14). Andererseits wird der Tod nach dem 6. Jh. fast niemals mehr einem bestimmten großen Gott angelastet, sondern Schicksalsmächten, unter denen δαίμων (inschriftlich erst Ende des 5. Jh. nachweisbar; s. Nowak 22) neben μοῖρα u. τύχη erscheint, wie denn auch δαίμων schon in archaischer Zeit fast gleichbedeutend mit Schicksal verwendet wurde (s. o. Sp. 599). In der von Nowak 22f angeführten Inschrift (vgl. W. Peek, Griechische Versinschriften 1 [1955] nr. 95) wird der Tod der δαίμονος αἶσα zugeschrieben, u. Nowak glaubt, daß hier u. in den ungefähr 120 anderen Sepulkralinschriften, wo der Daimon den Tod herbeiführt, Einfluß von Homer u. der Tragödie vorausgesetzt werden darf. In der Tragödie des 5. Jh. werden Rachegeister u. Unterweltsmächte wie der Alastor u. die Erinyen oft Daimones genannt (G. François, Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon [Paris 1957] 337f). So gewann der Begriff eine unheimliche Färbung u. wurde geeignet, auf Grabinschriften als Verursacher des Todes genannt zu werden, obgleich auch hier ein Daimon vereinzelt als Geber des Guten bezeichnet werden kann (Peek aO. nr. 1638; 4. Jh. vC.; vgl. Nowak 27), was mit der prinzipiellen Zweideutigkeit des Begriffes übereinstimmt. Auch das Adjektiv δαιμόνιος bleibt immer zweideutig u. kann, je nach Umständen u. Kontext, wunderlich, glücklich oder unglücklich bedeuten (s. auch E. Brunius-Nilsson, Δαιμόνιε [Uppsala 1955]). – Neben der Neigung zur Verdunkelung der Bedeutung macht sich eine Neigung zur Spezialisierung bemerkbar. Nowak 38f führt Inschriften aus dem 5. u. 4. Jh. an, auf denen zunächst ἥρωες u. dann δαίμονες als Sonderklassen höherer Wesen von den θεοί unterschieden werden (zB. θεοί-ἥρωες: C. Michel, Recueil d'inscriptions grecques [Bruxelles 1900] nr. 843; θεοί-δαίμονες-ἥρωες: H. Roehl, Inscriptiones Graecae antiquissimae ... [1882] nr. 332 u. Michel aO. nr. 845). Schon Sophocl. frg. 555 Jebb-Pearson verrät einen Unterschied zwischen θεοί u. δαίμονες (vgl. Nowak 40_1). Wie sich jedoch die Dämonen zu den

Göttern bzw. zu den Heroen verhalten, ist nicht klar. Möglicherweise haben wir es mit den hesiodischen δαίμονες zu tun, d.h. mit Totenseelen besonderer Herkunft (die Menschen des Goldenen Zeitalters waren eben nicht Menschen wie wir), oder mit Totenseelen von zwar besonderen, aber doch zu dem heutigen Menschengeschlecht gehörenden Personen, die gelegentlich in der Literatur dieser Zeit als δαίμονες bezeichnet werden, wie zB. Dareios (Aesch. Pers. 620), oder auch mit göttlichen, aber zu einer niedrigeren Klasse gehörigen Wesen. Aus den Inschriften u. dem Sophoklesfragment geht dies aber nicht klar hervor. Es scheint, als ob δαίμων bei Sophokles in dem üblichen Sinn von unbestimmter göttlicher Macht, Schicksal gebraucht wird (vgl. Oed. Tyr. 328f), u. insofern im Gegensatz zu ϑεῶν τις, d.h. einem zwar nicht bekannten, aber doch bestimmten Gott, steht. Ob man die δαίμονες der Inschriften für Totenseelen, wenn auch besonderer Art, erklären soll, wie Nowak 38 u. 43 es offenbar tut, ist sehr fraglich: nichts beweist, daß δαίμων allgemein in diesem Sinn gebraucht wurde. Aber man kann jedenfalls nicht verkennen, daß um die Wende des 5. u. 4. Jh. der Glaube an eine Klasse von übernatürlichen Mächten, die sich von Göttern wie von Heroen (diese sind nach griechischer Auffassung vergöttlichte Tote) unterschieden, schon da war. – Außerdem neigt man immer mehr dazu, das Böse Mächten zuzuschreiben, die zwar von den Göttern verschieden sind, aber mit ihrer Zustimmung wirken. Nowak 41/9 nennt das Epigramm auf die Gefallenen von Koroneia vJ. 447 (Peek aO. nr. 17), wo ein ἡμίϑεος nach göttlichem Willen die Niederlage der Athener herbeiführt (vgl. Isocr. or. 5, 117; s. o. Sp. 607). Diese verschiedenen Ansätze, nämlich dem Wort Daimon eine finstere Bedeutung zu geben, es zur Bezeichnung einer Sonderklasse höherer Wesen zu benutzen u. das Böse als nicht von den Göttern, sondern von anderen Mächten verursacht zu denken, führten zu zwei Vorstellungen, die in der Folgezeit beide ihre jeweils eigene Entwicklung gehabt haben: einerseits, daß es Mittelwesen zwischen Göttern u. Menschen gebe, u. andererseits, daß nicht die Götter, sondern böse G. den Menschen Unglück u. Krankheit brächten. Den entscheidenden Schritt zu dem Glauben an Dämonen als Mittler zwischen Göttern u. Menschen hat der Volksglaube jedoch nicht getan; er ist erst von Platon vollzogen worden. Die Vorstellung vom persönlichen Geleitdämon des einzelnen Menschen hat sich im 5. Jh. kräftig entwickelt. Zwar findet man manchmal Gründe für die Ansicht, daß es sich an einer bestimmten Textstelle nur um den vagen, abstrakten Begriff ‚göttliche Fügung', ‚Schicksal' handelt, aber die Euripidesstellen Troad. 910 u. suppl. 592 legen es doch nahe, an einen persönlichen, göttlichen Begleiter zu denken, u. Aristoph. thesm. 1047 läßt daran überhaupt keinen Zweifel, da er mit δαίμων ausdrücklich den einem jeden Menschen zugeteilten göttlichen Begleiter bezeichnet; vgl. auch Trag. Adesp. frg. 17 Nauck u. Lys. or. 2, 78. Im 4. Jh. wird der Glaube an einen Schutzdämon, einen guten Begleiter also, ausgesprochen bei Menand. frg. 714 Koerte-Thierfelder. Daneben scheint auch der Gedanke an zwei Begleitdämonen aufgekommen zu sein. Censor. 3, 3 sagt: Euclides autem Socraticus duplicem omnibus omnino nobis genium dicit adpositum; diese Vorstellung findet man jedoch nicht oft (vgl. Nilsson, Rel. 2^2, 212f).

2. Menschlich. G.wesen menschlicher Herkunft sind die Totenseelen, die aus irgendeiner Veranlassung in der Welt der Lebenden erscheinen. Die Heroen sind nach antiker Auffassung Wesen, die nach ihrem Tod wohltätig oder auch schadenstiftend von ihrem Grab aus wirken, die aber auch als Gespenster auf der Erde herumirren können (daß die Heroen in Wirklichkeit ‚eine sehr bunte u. gemischte Gesellschaft verschiedenen Ursprungs' sind, wie Nilsson, Rel. 1^2, 185 bemerkt, tut hier nichts zur Sache). Meistens sind Gespenster unbestattete Tote, die nicht in die Unterwelt eingelassen werden, oder vorzeitig Gestorbene, die in der Unterwelt keine Ruhe haben u. sich entweder, wenn sie ermordet wurden (s. J. H. Waszink, Art. Biothanati: o. Bd. 2, 391/4), an ihren Mördern, oder, wenn sie eines natürlichen Todes gestorben sind, aus Neid an jedem beliebigen Lebenden rächen wollen.

a. Homer. Die Totenseele ist bei Homer das macht- u. kraftlose Abbild des ehemaligen Menschen, ihm in allem, sogar in Kleidung u. Beschäftigung ähnlich, aber schattenhaft. Nach der rituellen Bestattung wird sie ins Haus des Hades eingelassen, u. nichts in den homerischen Gedichten läßt vermuten, daß sie dann jemals auf die Erde wiederkehrt. Solange der Leichnam unbestattet ist, irrt die Totenseele am Eingang der Unterwelt herum, ohne die Styx überqueren zu dürfen; daher bitten Patroklos' Schatten in Achills Traum

(Il. 23, 69/79) u. Elpenors Schatten beim Hadeseingang (Od. 11, 72/8) um baldige Bestattung.

β. Nachhomerische Zeit. In den nachhomerischen Epen ist der Tote augenscheinlich nicht so völlig aus der Existenz der Lebenden verbannt wie in der Ilias u. der Odyssee. In der kleinen Ilias u. den Nostoi erscheint Achills Schatten, um die Opferung der Polyxena zu fordern. Hesiod teilt den Verstorbenen des Goldenen Zeitalters die Aufgabe zu, als gute Dämonen auf Erden das Menschengeschlecht zu überwachen. Auch sonst hören wir von Toten, die den Lebenden hilfreich oder hinderlich erscheinen: Simonides (frg. 148 Page) erzählt von einem Toten, der seine Dankbarkeit für die ihm zuteil gewordene Bestattung zeigt, indem er seinen Wohltäter vor einer Seereise warnt. Der Athlet Theagenes v. Thasos dagegen rächte sich nach seinem Tode an einem Beleidiger dadurch, daß er ihn unter seiner ehernen Bildsäule zermalmte, u. als die Thasier deshalb die Bildsäule im Meer versenkten, machte er das ganze Land unfruchtbar (Paus. 6, 11, 6f). – Daß der Glaube an die Macht der Toten, vor allem der beleidigten Toten, stark war, beweist auch die Blutrachepflicht, die der Familie u. dem Geschlecht oblag. In Athen waren die Verwandten des Ermordeten seit Drakon verpflichtet, eine Klage gegen den Mörder einzureichen, denn der Zorn des ungerächten Toten ist gefährlich für die Gesellschaft. Auch nicht ermordete, aber vorzeitig Gestorbene konnten rachsüchtig u. gefährlich werden: von der bei Sappho frg. 178 Lobel-Page genannten Gello sagen Suda s. v. Γελλοῦς παιδοφιλωτέρα u. Zenob. 3, 3 (Corp. Paroem. Gr. 1, 58), daß sie ein früh gestorbenes Mädchen war, das als Gespenst umherirrte u. Kinder u. junge Menschen tötete.

γ. Fünftes u. viertes Jh. Dieser Glaube an die Rachsucht von gewalttätig oder wie auch immer vorzeitig Verstorbenen bleibt auch im 5. Jh. lebendig, ebenso wie der Glaube an die Macht der Toten, auf Erden zu erscheinen, sei es aus eigenem Willen oder durch Beschwörung dazu gezwungen. Der sog. Heros von Temesa belästigte die Einwohner, bis er vom Athleten Euthymos aus Lokroi überwunden wurde (Paus. 6, 6, 11). Aischylos zeigt uns Klytaimestra die Erinyen antreibend, um Orestes zu verfolgen (Eum. 133/9), u. Dareios aus seinem Grabe steigend (Pers. 604/92). Herodt. 5, 92 erzählt über das Totenorakel der Thesprotier, wo Periander den Schatten seiner Frau beschwören ließ. Auch Aristophanes kennt die Nekyomantie. Es blieb auch immer etwas Schreckliches, nicht bestattet zu werden, wie aus der Tatsache hervorgeht, daß dieses Schicksal einen als Strafe treffen konnte: Herodt. 7, 133; Thucyd. 1, 134, 27; 2, 67; Xen. Hell. 1, 7, 20 u. Aristoph. nub. 1450; equ. 1362; ran. 574; Plut. def. orac. 38 (431 C) machen klar, daß in Sparta u. Athen gewisse Missetäter in einen Abgrund (in Sparta: καιάδας, in Athen: βάραθρον) gestürzt wurden. Augenscheinlich fürchtete man von Staats wegen die Rache dieser unbestattet umherirrenden Gespenster nicht! – Der Glaube an das Wirken der Seelen nach dem Tode war um 400 vC. noch ganz lebendig, wie aus Xen. inst. Cyri 7, 17 deutlich hervorgeht. Auch Antiphon rechnet bei seinen Hörern oder Lesern mit diesem Glauben (s. o. Sp. 607). Platon (Phaedo 81 c/d) läßt Sokrates eine Erklärung dafür geben, daß gewisse Seelen in der Nähe ihres Grabes herumirren u. mitunter sichtbar sind. Daß so etwas geschehen könne, glaubte man also in dieser Zeit. Aus der hippokratischen Schrift ‚Über die hl. Krankheit' ersehen wir, daß die Epilepsie als Angriff von Heroen, also von Toten, gedeutet werden konnte (1, 38 Grensemann). Im Laufe des 4. Jh. finden wir gleichfalls Zeugnisse für den Glauben an die Macht der Toten u. auch für deren Benutzung zum Schaden Lebender, zB. in den Fluchtafeln, die in Gräbern niedergelegt wurden; man verließ sich also auf die Mitwirkung des Toten (vgl. K. Preisendanz, Art. Fluchtafel: o. Bd. 8, 1/11. 18f). Auch die Nekyomantie blühte in dieser Zeit weiter, wie aus einer Bemerkung in Platons Gesetzen klar wird (leg. 10, 909 b; vgl. Th. Hopfner, Art. Nekromantie: PW 16, 2 [1935] 2218/33). Daß auch der Gespensterglaube das 4. Jh. beunruhigt hat, obgleich sich kaum direkte Berichte darüber finden, beweist Plautus' Mostellaria, die eine Bearbeitung vom Φάσμα des Philemon (um 361/263) ist.

b. Geister in der Philosophie. 1. Die Vorsokratiker. Auch in der Philosophie wurde allem Anschein nach das Wort δαίμων anfänglich gleichbedeutend wie θεός benutzt. Aëtios (1, 7, 11) sagt von Thales (VS 11 A 23): νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες, aber Aristoteles anim. 1, 5, 411 a 7 behauptet, Thales sei der Meinung gewesen πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (VS 11 A 22). – Von den zwei Fragmenten des Heraklit, in

denen das Wort δαίμων vorkommt (VS 22 B 79. 119), bezieht sich das erste allgemein auf das Göttliche (vgl. auch B 78), das andere wohl auf den Geleitdämon des Menschen (s. o. Sp. 605f). – Daß Pythagoras die Dämonen von den Göttern unterschieden hat, läßt sich wohl nicht beweisen. Wenn man jedoch Plutarchs Behauptung (Is. et Os. 25 [360 D]) glauben dürfte, daß außer Platon, Xenokrates u. Chrysippos auch Pythagoras gelehrt habe, die Dämonen wären stärker u. mächtiger als wir Menschen, besäßen aber das Göttliche nicht rein u. unvermischt, so wäre schon im 6. Jh. ein Ansatz u. wahrscheinlich eine Quelle der platonischen Ausführung im Symposion vorhanden (s. unten). Nimmt man an, daß Empedokles' Götter ‚mit allen übrigen vergehen, wenn der Urzustand des Sphairos wieder eintritt' (Heinze 87), dann ist man zu der Auffassung berechtigt, daß bei ihm Dämonen u. Götter dasselbe sind. Dann muß man auch annehmen, daß seiner Meinung nach die Seelen Götter sind (VS 31 B 21, 12: ‚Götter, langlebige, an Ehren reichste': vgl. dazu den Wortlaut B 146, 3 über diejenigen, die Seher, Sänger, Ärzte u. Fürsten unter den Menschen sind, ‚woraus sie emporwachsen als Götter, an Ehren reichste', u. B 115, 5: ‚Dämonen, die ein sehr langes Leben erlost haben'; B 115, 13: ‚Zu diesen gehöre jetzt auch ich, ein von Gott Gebannter u. Irrender ...'). Es scheint somit bei ihm keinen Wesensunterschied zwischen Göttern, Dämonen u. Seelen zu geben. – Ob Demokrit die Götter der Volksreligion seiner Atomlehre anzupassen versucht hat, indem er sie zu Dämonen herabsetzte, ist fraglich. Aus den Fragmenten läßt dies sich nicht erschließen. Heinze 89 hat wohl recht, wenn er meint: ‚er (Demokrit) hat einfach die Göttererscheinungen, an die das Volk glaubte, zu erklären gesucht, so gut es seiner materialistisch-sensualistischen Philosophie möglich war, aber ohne ihnen eine Mittelstufe zwischen einer wahren Gottheit u. den Menschen anzuweisen, ... ohne überhaupt 'Gott' u. 'Dämon' zu trennen.'

2. Viertes Jh. Bei Platon findet man keinen eindeutigen Gebrauch des Wortes δαίμων. Bald ist ihm δαίμων ein niederes göttliches Wesen (apol. 27c/f), bald die abgeschiedene Seele eines besonderen Menschen (Crat. 397d/398c); aber im Symposion läßt er Diotima die Lehre vortragen, daß die Dämonen zwischen Sterblichen u. Göttern stehen u. als Dolmetscher u. Mittler auftreten (202d/203a). Eine zwischen Göttlichem u. Menschlichem stehende Natur haben auch die Dämonen in den Gesetzen (leg. 4, 713d) u. im Staat (resp. 10, 617e; vgl. für die Funktion des Geleitdämons auch ebd. 620d u. Phaedo 107d). Auch im Timaeus (40d/42e) sind die Dämonen, wenn auch in komplizierter Beziehung, Mittler zwischen Gott u. Welt, u. somit Zwischenwesen. – Aristoteles soll die Dämonen für niedrigere Wesen als die Götter gehalten haben, dem Glauben an den persönlichen Geleitdämon der einzelnen Menschen zugestimmt u. angenommen haben, daß schlechte Träume von den Dämonen kämen (vgl. Andres 119). Ob Platon oder Philippos v. Opus der Autor der Epinomis ist, ist noch immer unentschieden (Übersicht der einschlägigen Literatur bei H. Cherniss: Lustrum 4 [1959], bes. 85/7 u.: ebd. 5 [1960]; F. Novotný, Platonis Epinomis commentariis illustrata [Prag 1960]; E. Dönt, Platons Spätphilosophie u. die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons ‚ungeschriebener Lehre' u. zur Epinomis des Philipp v. Opus [Wien 1967]). In der Epinomis haben die Dämonen nicht nur eine Natur, die zwischen der göttlichen u. der menschlichen steht, sondern die auch Leidenschaften zugänglich ist. Sie empfinden Haß gegen die Bösen, Liebe zu den Guten, u. sie vermitteln zwischen Menschen u. Göttern, indem sie durch Orakel u. Träume wirken. Auch Platons Schüler Xenokrates nimmt die Funktion der Dämonen als Mittler in sein System auf. Sie haben sowohl an der göttlichen als an der menschlichen Natur teil. Sie sind bei ihm wahrscheinlich (Plut. def. orac. 13 [417 B]) Seelen von Verstorbenen, denen nach ihrem Tode göttliche Kraft u. übermenschliche Macht zuteil wurde, die aber doch menschlichen Leidenschaften u. menschlichem Leiden zugänglich bleiben. Darum gibt es nach Xenokrates gute u. böse Dämonen, wie es gute u. böse Menschen gibt. Diese bei ihm zum ersten Mal vorkommende Scheidung zwischen guten u. bösen Dämonen ermöglicht es, das Böse den bösen Dämonen zuzuschreiben u. so die Götter u. den Gottesbegriff von allem Schlechten u. Anstößigen zu entlasten. So galt nach seiner Auffassung der apotropäische Ritus nicht Göttern, sondern bösen Dämonen. Zweifellos kam er mit dieser Lehre einem tiefempfundenen Bedürfnis der Menschen entgegen, wobei er aber wohl an schon existierende Auffassungen anknüpfte (vgl. Isocr. or. 5, 117). Seine Dämo-

nologie hat denn auch einen starken u. nachhaltigen Einfluß ausgeübt.

F. Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten des 2. Jh. u. ihr Verhältnis zur griech.-röm. Dämonologie (1914); Art. Daimon: PW Suppl. 3 (1918) 267/322. – W. Foerster, Art. Δαίμων . . .: ThWb 2, 1/21. – R. Heinze, Xenokrates (1892 bzw. 1965). – H. Herter, Böse Dämonen im frühgriech. Volksglauben: RheinJbVolksk 1 (1950) 112/43. – H. Nowak, Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes Daimon, Diss. Bonn (1960). *J. ter Vrugt-Lentz.*

III. Östliche Mittelmeerwelt seit dem 4./3. Jh. vC.

a. Synkretismus in Ägypten.

1. Allgemeines. Von hellenistischer bis weit in christliche Zeit hinein (vgl. A. Böhlig, Art. Ägypten: o. Bd. 1, 131/8) überschneidet sich mit der Dämonologie ägyptischen Ursprungs, die sich ihrerseits bereits über die rein ägyptische religiöse Sphäre hinaus ausgedehnt hatte, eine synkretistische Dämonologie. Darin ist das Ägyptische nur noch eine, allerdings gewichtige, Komponente neben sehr heterogenem anderen Gut. Dessen Herkunft ist wegen seiner volkstümlichen Allgemeinheit nur selten bestimmbar. Immerhin scheint die ägyptische Produktivität den dämonologischen Referenzrahmen so sehr gleichsam erweitert u. vertieft zu haben, daß mit dem Austauschbarwerden von Vorstellungen, Namen u. Inhalten auch intensivere Rezeptionen möglich wurden als anderswo: so wurde hier semitische, oft im engeren Sinne jüdische, jedenfalls wohl weitgehend durch die jüd. Diaspora vermittelte Dämonologie ebenso heimisch wie die gnostische, auch wenn sie nicht autochthon war u. erst durch das Griechische (hinter dem vor allem bei Manichäern [o. Sp. 575f], in geringerem Maße aber auch bei *Archontikern [H.-Ch. Puech: o. Bd. 1, 633/43], *Barbelo-Gnostikern [L. Cerfaux: o. Bd. 1, 1176/80], *Borborianern [L. Fendt: o. Bd. 2, 510/3] u. Sethianern [Fauth 96. 106/20] das Syrische stehen kann) oder durch Übersetzungen daraus ins Koptische bekannt wurde. Viele Texte dürfen nur deshalb hier eingeordnet werden, weil sie aus dem Land Ägypten stammen, nicht weil ihre Abfassung in griechischer, später auch lateinischer u. koptischer Sprache über die Essenz der Inhalte etwas aussagt. Die Tatsache, daß griechische Texte selbstverständlich auch eine Grundlage im Ägyptischen haben, nur selten direkt daraus übersetzt sein können, u. daß von ihnen bezeugte Dämonen wieder von zeitgenössischen ägyptisch sprechenden Magiern übernommen werden können (so im PDemLL; vgl. o. Sp. 558; Roeder 185/213), ist diesem Gesamtbefund eher ein- als überzuordnen. Es handelt sich, außer um Episoden in Texten erzählenden u. Einlagen in Texten lehrhaften Charakters, vor allem um magische Papyri (Fundgrube: PGM), *Amulette (F. Eckstein - J. H. Waszink: o. Bd. 1, 406; dazu jetzt Bonner u. Delatte - Derchain) u. *Fluchtafeln (K. Preisendanz: o. Bd. 8, 12/6. 25/8). Im folgenden braucht es sich streckenweise nur um Ergänzungen zu dem zu handeln, was in den genannten RAC-Artikeln sowie unter *Engel I. II. V. VI B. VII B. VIII B. IX B (J. Michl: o. Bd. 5, 53/60. 97/109. 200/39. 241. 247. 253. 255), *Exorzismus (K. Thraede: o. Bd. 7, 47/56) u. *Fluch (W. Speyer: ebd. 1170/1217) zusammengestellt ist.

2. ‚Götter' u. Dämonen. In gräko-ägyptischen Texten, die über den Volksglauben das meiste aussagen, ist typisch eine Bitte wie diese, gerichtet an eine Gestalt diffusen Charakters mit einem Namen aus fünfzig Buchstaben: ‚Bewahre mich vor jedem Dämon in der Luft u. auf der Erde u. unter der Erde u. vor jedem Engel u. Trugbild u. vor Erscheinung u. Gespenst u. dämonischem Angang' (PGM IV 2698/704). Δαίμων bedeutet in der Zeit, in der der Große Pariser Zauberpapyrus niedergeschrieben ist (1. H. 4. Jh. nC.), längst einen Geist oder Dämon, vor dem man sich hüten muß: die christl. Umwertung von δαίμων als Gottheit in klassischer Zeit (u. Sp. 692) ist als solche vergessen u. zu einer als selbstverständlich empfundenen Bedeutung im paganen Zusammenhang geworden. Hingegen lebt in dem Sachverhalt, daß in An-

rufungen alle unsichtbaren Wesen θεοί genannt werden können, obwohl sie auf eine beträchtlich niedrigere Rangstufe abgesunken sind (koptisches Beispiel: Roeder 223/7), nicht nur jene Umwertung weiter, sondern auch die schwierige Unterscheidbarkeit, die schon bei der Interpretation ägyptischer Texte auftrat (o. Sp. 554) u. nun Entsprechendes, das in anderen Überlieferungen blasser vorgegeben war, verstärkt. So finden sich unter den Namen der Mächte, welche wie G. u. Dämonen angerufen werden, mehr u. mehr solche, die sonst Gottheiten benennen: zB. Thoth u. Chnoubis aus Ägypten; Ereškigal u. Nebutosualeth aus Mesopotamien; Jaō, der wahrscheinlich der jüd. Jahwe war, welcher daneben häufig als eigene Macht mit ‚Sabaoth' angerufen wird (vgl. R. Ganschinietz, Art. Iao: PW 9, 1 [1914] 698/721, bes. 709/16); Mithras aus Iran u. den nach ihm benannten Mysterien; Abrasax von unbekannter Herkunft (s. u. Sp. 618f). Charakteristisch für alle diese ‚Götter' ist, daß keine Mythologie zu ihnen gehört u. daß häufig andere Namen an sie anklingen, die zu auf Papyrus gezeichneten oder in Amulette oder Gemmen gravierten Monstren gehören, die eher an Dämonen als an Götter denken lassen. Auch stehen sie Gestalten nah, die nur als Dämonen qualifiziert werden können, wie den G. der Stunden (Badetophoth u. a.), des Schlafes (zB. Sthombaolen), der Nacht (Bainchōōōch, Semesilam) u. zahllosen anderen, die zuweilen Namen von barbarisiert-glossolalischem Klang tragen: die sieben Vokale des griech. Alphabetes, variiert in langen Reihen, auch zu den sieben Planeten in Beziehung gesetzt oder als Heptachord gesungen (Barb, Mystery 160); Zungenbrecher aus Konsonanten; Wortungetüme aus Konsonanten u. Vokalen (sehr ausführliche Sammlung von Namen mit Belegen bei Th. Hopfner, Art. Mageia: PW 14, 1 [1928] 339/43 u. OZ 1, § 770/5. 767/9. 731/66; zu den darunter befindlichen ägyptischen Göttern, Jaō u. Sabaoth, s. Pieper 123/7; zu den G. bestimmter Tages- u. Nachtstunden Hopfner, Mageia: aO. 356/8; zum Grundsätzlichen I. Opelt - W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 265f). In Litaneien von solchen Namen geht es weniger darum, eine Vielzahl verschiedener Wesen zu Hilfe zu rufen, als die Chance zu vergrößern, unter den vielen Namen auch denjenigen auszusprechen oder in einer als Amulett gebrauchten Papyrusrolle bei sich zu tragen, auf den ein ‚Gott', u. zwar magisch dazu gezwungen (Barb, Mystery 155/7), in diesem speziellen Falle reagieren würde. Häufig wendet sich der Magier an die angerufene Macht, welche auch immer sie sein konnte, als an θεὸς μέγας oder θεὸς μέγιστος. Dem liegt die Hauptüberzeugung der Magie u. *Alchemie (W. Gundel: o. Bd. 1, 240/57; besser noch R. J. Forbes, Art. Chemie: o. Bd. 2, 1062/71) zugrunde, in jeder Materie wirke das Immateriell-Göttliche u. stehe in unauflösbarer Verbindung mit ihm. Diese Überzeugung wirkt bis in die Kenntnis der Heilkraft oder Schädlichkeit von Pflanzen u. Kräutern hinein, die vom Rechnen mit G. u. Dämonen, die magisch in ihnen wirken, nicht zu trennen ist. Schließlich fallen auch die Tiere in immer neuen Klassifikationen unter ein sympathisches oder antipathisches Verhältnis zum Göttlich-Dämonischen. Indem der Theurg dieses Verhältnis ausfindig macht, verwendet er die materiellen Sympathiemittel aus der Tier-, Pflanzen- u. Gesteinswelt ganz so, als gehe er mit G. u. Dämonen um (mehr bei Hopfner, Mageia: aO. 311/5).

3. Die wichtigsten Gestalten. a. Abraxas. Der bekannteste Dämon dieser Epoche ist eine schlangenfüßige, hahnenköpfige, gepanzerte Gestalt. Sie begegnet auf zahlreichen Amuletten (Bonner nr. 162f; Pieper 127/9; Delatte-Derchain 24/42) u. hat keinen oder diesen u. jenen Namen (Jaō, Semesilamps, Ablanathanalba, Azarathazar u. a.), darunter Abraxas oder Abrasax. Da dieser Name auch sonst häufig begegnet, auf den Amuletten auch mehr als andere in Kombination mit den sonstigen Namen, hat sich die Benennung der Gestalt mit diesem Namen eingebürgert. Sie läßt sich nirgends hin zurückverfolgen u. scheint eine rein synkretistische Erfindung zu sein; nach Barb, Abraxas-Studien 76/80 ist sie zur Illustration eines Wortspiels mit dem aramäischen Homophon für Hahn, Soldat u. Riese zusammengesetzt worden. Eher als ein großer kosmischer Gott (so nach M. P. Nilsson, The anguipede of the magical amulets: HarvTheolRev 44 [1951] 61f) scheint sie ein einfacher Schutzgeist zu sein (Soldat mit Schild). Der christl. Gnostiker *Basilides (J. H. Waszink: o. Bd. 1, 1217/25) jedoch nennt den Archonten der 365 Himmel seines Systems Abrasax, weil die Zahlenwerte der Buchstaben seines Namens 365 ergeben (Iren. haer. 1, 19, 4 [1, 203 Harvey]; Hippol. ref. 7, 26, 6), u. nach der Adam-Apokalypse von Nag Hammadi kommt Abrasax mit Sablo u. Gamaliel

vom Himmel herab, rettet die Menschen aus Feuer u. Zorn u. setzt sie oberhalb von Engeln u. Herrschaften ein (NHC V 75, 21/7).

β. Chnoubis. Die löwenköpfige Schlange Chnoubis findet sich ebenfalls häufig auf Amuletten. Ihre Bestandteile sind verschiedenen Göttern entlehnt: dem Schöpfer Chnoum (vgl. Bonnet, RL 139); der Schlange Kneph (vgl. Bonnet, RL 378f), die in der Mythologie von Theben einst Schöpfer war, jetzt aber nur noch eine schwache Rolle spielt (vgl. K. Sethe, Amun u. die Acht Urgötter von Hermopolis = AbhBerlin 1929, 4 Reg. s. v. Schlangen); u. dem Dekanstern Knm (vgl. W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder² [1969] 289), dem ersten im Zeichen des Löwen u. deshalb mit ungefähren Homophonien der drei Namen assoziiert (Delatte-Derchain 54/73). Trotz des hohen Ranges, den mindestens einer seiner Bestandteile im ägyptischen Pantheon hatte, ist ihm als Aufgabe nur mehr der Schutz des Magens verblieben.

γ. Agathos Daimon. Ein Bestandteil des Chnoubis zeigt noch, wie heimisch die gute Schlange in Ägypten als Schutzgeist war. Da ethnisch unspezifisch, war sie es auch in Griechenland gewesen (E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst u. Religion = RGVV 13, 2 [1913] 70). Beide Anschauungen liefen im hellenistischen Ägypten zusammen (Nilsson, Rel. 2², 213/8), u. in diese Konvergenz ging an einer nicht mehr genau bestimmbaren Stelle auch die Weiterentwicklung einer namenlosen Gottheit ein, die in Griechenland schon eine lange Geschichte gehabt hatte u. gern Agathos Daimon genannt wurde (Libationen zu ihren Ehren: K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum = RGVV 9, 2 [1910] 14/7. 24/7). Bald unter unsichtbarer (Verwandtschaft mit Seelen-G.: Rohde, Psyche 1, 254f), bald unter schlangenhafter Gestalt weitet sich die Anerkennung des endgültig mit dem Alexanderroman (Ps-Callisth. 1, 32, 6f. 10/3 Kroll) erneuerten Agathos Daimon mächtig aus: der Gott *Aion (H. Sasse: o. Bd. 1, 197), Sarapis u. der röm. Kaiser (Nero) können mit Agathos Daimon, das nun als Name empfunden wird, benannt werden; er wird in Zaubergebeten in vielen Reihen mit anderen angerufen (Hopfner, OZ 2, § 264. 294f), manchmal als Landmann (der sät, wie der Gott zeugt), als welcher er vielleicht den demotischen Erntegott Psai(s) in sich aufgenommen hat (Hopfner, OZ 2, § 133. 219). Schließlich ist er Offenbarungsgott u. Besitzer aller Weisheiten schlechthin. Hermes ist dann meist sein Schüler, selten sein Lehrer (Zusammenstellung des reichen Materials bei R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium [1921] 188/94; ders., Poim., Reg. s.v.; jetzt von PGM I 26 an passim). In der Hermetik ist er zum Nus spiritualisiert, der Götter u. Menschen eint (Corp. Herm. 10, 23 [1, 124 Nock-Festugière; vgl. ebd. 135]).

δ. Typhon. Seth, der nicht nur seit alters böse war (o. Sp. 556), sondern auch als Gott des Erdbebens (Sethe, Pyr. 356, § 581) u. des Unwetters (Totenbuch 39, 4) galt, wurde von den Griechen schon seit dem 5. Jh. vC. als der Verrückte (τετυφωμένος), der Qualmende (τύφων) oder der Betrug bzw. die Anmaßung (τῦφος) interpretiert u. von daher mit dem Typhōeus, Typhōs gleichgesetzt, der nach Hesiod. theog. 820/85; Aesch. Prom. 370/2 durch Aushauchen von Feuer u. Qualm gegen Zeus gekämpft hatte (Hopfner, Plutarch 2, 55. 232f). In hellenistischer Zeit wird Typhon ganz zum Namen für Seth (beide als Doppelnamen zB. PGM XIV c 21). So nennt ihn Plutarch, der die τυφῶ-Etymologie benutzt (Is. et Os. 2 [351 F]), durchgängig als Widersacher des Osiris u. des Horus (ebd. passim), u. für ihn sind es in umgekehrter Blickrichtung die Ägypter, die den Typhon Σήθ nennen (ebd. 41 [367 D]; 49 [371 B]; 62 [376 B]). Die meisten der negativen Attribute des Seth (Hopfner, Plutarch 1 u. 2, jeweils Reg. s.v.) lassen sich am ägyptisch-hellenistischen Typhon wiederfinden, bis hin zu seiner Eselsgestalt (PGM IV 3255/61; VII 653; XIa 1/40; Plut. Is. et Os. 30 [362 F]). Leute, die in den Hundstagen verbrannt werden, heißen Τυφώνιοι (Manetho bei Plut. Is. et Os. 73 [380 D]). Die gnostischen Sethianer halten ihren Heros Eponymos u. Erlöser, den Adam-Sohn Seth, von der Onomorphie seines ägyptischen Namensvetters frei u. weisen diese dafür, vielleicht an syrisch-mesopotamische Motive anknüpfend, ihrem Oberarchon Sabaoth zu (Fauth 92f). Ähnlich mögen Onoel, der unterste Archon im Diagramm der Ophiten (Orig. c. Cels. 6, 30), u. die ursprünglich semitische Beziehung des Esels zum Saturn der Astromagie bei ägyptischen Gruppen durch Anknüpfung an die epichorische Seth-Motivik heimisch geworden sein (Fauth 99/106). Seth selbst ist am wichtigsten wohl als launenhaftlistiger Herr des Kosmos, Erschütterer der Stürme, Felsen, Mauern, Meereswogen, Erdentiefe (PGM IV 180/4), wobei es bemerkens-

wert ist, daß der Magier die Macht Typhons als solche haben will, auch wenn sie gegen den guten Osiris geht (als Typus der Macht gegen jedermann u. für jeden Zweck zB. in PGM XXXIIa kenntlich), u. mit Typhons, des Gottes u. Herrn der Götter Hilfe, alle Götter herbeizubeschwören sucht (PGM IV 185/208); vielleicht ist der Magier gar selbst feuerhauchend wie Typhon aufgetreten (Hopfner, OZ 2, § 153). Teils parodiert, teils imitiert er damit sowohl die kosmisch-demiurgischen Fähigkeiten wie die amoralische Trickhaftigkeit Typhon-Seths (zu beidem vgl. te Velde 6f. 84. 90 u. ders., The Egyptian god Seth as a trickster: JournAmResCentEg 7 [1968] 37/40). Vgl. auch u. Sp. 793.

ε. Akephalos. Vgl. K. Preisendanz: o. Bd. 1, 211/6; dazu neues Inschriften- u. Gemmenmaterial bei Delatte-Derchain 42/54. In Akephalos als Dämon Phonos könnte eine Verschmelzung von Seth u. Osiris vorliegen. Eine Nachwirkung der kosmischen Vergrößerung des ersteren u. der tellurischen Vergrößerung des letzteren liegt vielleicht in bei Hopfner, OZ 2, § 185f zitierten Partien vor (s. u. Sp. 778f).

4. Parhedroi. Ein besonders häufiger Typ in der hellenist. Magie ist der Parhedros, d. h. eine G.gestalt, die sich der Magier zum Diener gemacht hat.

a. Dienstbarkeit zu jedem Zweck. Der ganze Berliner Magische Papyrus 5025 (PGM I) enthält eine Abhandlung darüber, indem er die Mittel angibt, den Parhedros zu beschwören, ihn gehorsam zu machen u. ihn wieder wegzuschicken, wenn man seiner nicht mehr bedarf. Der Magier wird Freund Gottes (der Text spricht vom δαίμων πάρεδρος oft als von einem θεός, daneben auch als von einem ἄγγελος), teilt mit ihm Tisch u. Bett u. kann dafür ebenso bedingungslose Unterstützung auf der Erde wie wirksame Hilfe zur Erlangung der Unsterblichkeit im Himmel erwarten. Man kann im δαίμων πάρεδρος dieses Textes vielleicht Osiris wiedererkennen, ähnlich wie den Sonnengott in dem Skarabäus, der ihn (nach PGM IV 751) inkarniert.

β. Dienstbarkeit zu besonderen Zwecken. Eine andere Gruppe von Parhedroi ist nicht so wirkungskräftig. Man kann von ihnen nur irdische Hilfe in ganz besonderen Fällen erwarten. Hier fürchtet der Magier überdies nicht, sich Göttern wie Hekate (die mit Mond- u. Nachtgöttinnen wie Selene, Artemis, Persephone, Demeter zusammenfließen kann: A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2 [1908] 123/30) oder Eros (PGM XII 14/93) zu unterwerfen. Daneben bittet er ‚höhere' Götter, einen niederen Geist ihresgleichen zu entsenden oder aus sich zu entlassen, so den Typhon ein zwischen jugendlicher Schönheit u. Häßlichkeit des Alters wechselndes Weib (PGM XIa) u. eine ganze Reihe von Göttern ‚jede Seele' (PGM IV 1820f). Dieser G.typ kann ein ägyptisches Vorbild haben: schon im Totenbuch-Kap. 78, das auf einen Mythos des Mittleren Reiches zurückgeht (A. de Buck, The Egyptian coffin texts 4 = UnivChicago-OrInstPubl 67 [1951] 68/86) kommt ein Geist vor, dem Horus seine Gestalt u. Fähigkeiten geliehen hat, um bestimmte seiner Aufgaben auszuführen.

5. Totengeister u. Dämonen. a. Konzentration auf Ägypten. Obwohl die Vorstellung älter ist, scheinen erst die Verfasser der PGM u. der Defixionen für Toten-G. die Bezeichnungen Neky(e)s Daimon(es) u. Nekydaimon(es) gebildet zu haben, analog zu Bios Thanathos u. Biothanatos (Belege bei K. Preisendanz, Art. Nekydaimon: PW 16, 2 [1935] 2240f). Diese Literatur nennt auch genaue Methoden, wie man einen Nekydaimon aus der Hölle heraufführen u. ihn für Liebes-, Offenbarungs- u. Schadenzauber einsetzen kann (Material aus den PGM bei Preisendanz aO. 2263/5). Sind die Nekydaimones darin, wie sie beschworen u. für Dienste benutzt werden können, den Parhedroi so gut wie gleich (PGM IV 2030/7), so scheinen sie sich von ihnen dadurch zu unterscheiden, daß sie auch befragt werden können, um ein vergangenes Unrecht aufzuklären oder mantisch einem künftigen Unrecht vorzubeugen (S. Morenz, Totenaussagen im Dienste des Rechts: WürzbJbb 3 [1948] 290/2; ders., Ägypt. Totenglaube im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion: EranosJb 34 [1965] 432); auch kann ein Beschwörer einen Nekydaimon direkt bitten, ein ihm angetanes Unrecht zu rächen u. so die Gerechtigkeit wieder herzustellen (PGM LI). Die G. von Toten gehören in den weiten Zusammenhang der Nekromantie (Th. Hopfner, Art. Nekromantie: PW 16, 2 [1935] 2218/33), deren Praxis sich mit dem G.- u. Dämonenglauben nicht deckt, ihn aber doch häufig voraussetzt oder gar erzeugt (Interpretation des Materials aus Hopfner, OZ bei Hopfner aO. 2228/31).

β. Diffusität der Verbreitung. Die Kenntnis vom ägyptischen Ursprung der Nekromantie mit den entsprechenden G.vorstellungen lebt

zwar gelegentlich in einer Mitteilung wie der weiter, daß es gerade ägyptische Zauberformeln waren, mit deren Hilfe die Herbeizauberung eines Totengeistes gelang (so bei Lucian. philops. 31). Andere Geschichten können wegen ihrer Ähnlichkeit mit ägyptischen sowohl von dorther stammen als auch völkisch unspezifisch sein: so zB. die an die Kurtisanen-Episode aus dem Setne-Roman (o. Sp. 559) erinnernde Geschichte von der Geliebten des Menippus, die Apollonius v. Tyana als Empusa entlarvt (Philostr. v. Apoll. 4, 25; Hopfner, OZ 1, § 212; zum Vampir-Motiv s. B. Schmidt, Griech. Märchen, Sagen u. Volkslieder [1877] 139f), die über Phlegon v. Tralleis (s.u.) zum Vorbild von Goethes ‚Braut v. Korinth' wurde; oder die gleichzeitigen ägyptischen Texten (vgl. Sauneron 111f; o. Sp. 559) entsprechende Geschichte von der Besessenheit eines Lebenden durch einen unzufriedenen Toten (Philostr. v. Apoll. 3, 38); oder die Geschichte von der Enthüllung eines Verbrechens durch einen Toten (Apul. met. 2, 29). Der archaische Elementargedanke an nekromantische Möglichkeiten hat sich vielleicht noch intensiver als in Ägypten in Griechenland durchgehalten (Hopfner, OZ 2, Reg. s. v. Totenbeschwörung; dazu Melissa, Frau des Tyrannen Periandros v. Korinth als Wiedergängerin bei Herodt. 3, 50; 5, 92; von M. P. Nilsson, Greek folk religion [New York 1961] 111 wird das Alter der Nekromantie verkannt; die Seelentiere in Nilsson, Rel. 1³, 197/9 werden damit nicht in Verbindung gebracht). Dieser Gedanke aber läßt im allgemeinen nicht nur den griech. Anteil an diesem Phänomen im hellenistischen Ägypten eher größer als den autochthonen erscheinen; er hat auch die Unbestimmbarkeit der Herkunft solcher Überlieferungen in der hellenist.-röm. Welt zur Folge. Auf weite Strecken wurde dieser Elementargedanke auch vom Heroenkult u. -glauben mitgetragen, daneben lebt er rein literarisch weiter. Vorhellenistisches u. hellenistisches Material ist in den Μακρόβιοι καὶ θαυμάσια des Phlegon v. Tralleis (hrsg. v. A. Giannini [Milano 1966]) kompiliert oder von Plutarch verwendet, wenn dieser von Erscheinungen vor Dion v. Syrakus (Dio 55) oder vor Alexander in Babylon (Alex. 73f) berichtet, die Krankheiten ankündigen. Anheimgabe von Gegenständen u. Körperteilen an durch eine Zauberin bezwungene G. (Apul. met. 3, 17) oder Mord an einem Lebenden durch einen Totengeist (Apul. met. 9, 30) kann nicht nur von dort, wo es sich nach Apuleius abgespielt hat, sondern aus jedem Teil der Alten Welt berichtet werden. Über die Allgemeinheit solcher Phänomene hatte bereits Plinius das richtige Urteil, wenn er schrieb: post sepulturam quoque visorum exempla sunt, nisi quod naturae opera, non prodigia, consectamur (n.h. 7, 179).

6. Überschneidung christlicher u. heidnischer Anschauungen in der koptischen Literatur. Das teilweise unveränderte Weiterleben der spätantiken, insbesondere ägyptisch-hellenistischen G. u. Dämonen (s. u. Sp. 792f) nach der Christianisierung ist nicht nur der Beweis für die bekenntnismäßige Zweideutigkeit des nunmehr christl. Volksglaubens (Roeder 223/32. 401/7), es ist auch Indiz für die Unlösbarkeit der Alternative, ob es sich bei Indienstnahme einer G.- u. Dämonenwelt für Zauberei, für ein dämonologisches Weltbild oder eine gnostische Erlösungslehre um Paganisierung des Christlichen oder um Christianisierung des Heidnischen handelt. Die meisten, wenn auch wegen häufigen Überganges in Äonen, Sterne, Engel, Begriffe, Bilder u. historische Gestalten selten eindeutigen Bezeugungen auf engem Raum bieten die koptischen Zaubertexte (Kropp, Zaubert. 3, Reg. s. v. Abraxas, Adamas, Adonael, Agrippas, Amulette, Anrufungsreihen, Antikeimenos, Apalaph, Apostelnamen im Zauber, Athonas, Bainchooch, Baktamiel u. Baktiotha [beides Namen Jesu!], Barbaruch, Beluch, Besessenheit, Biaiothanatos im Zauber, Christus, Dämonen, Dekandämonen, Ebbael, Echuch, Ekoe, Elementardämonen, Engel, Ephesia grammata, Exorzismus, Finger Gottes, Gebet, Götter [altägyptische], Hahn, Jao, Kaab, Kaesas, Krankheitsdämonen, Mastêma, Michael, Mijak, Misak, Mischgestalt, Namen, Phukta, Pijak, Psychopompos, Puppe, Sabak, Sablan, Sachorak, Sak, Sappathai, Satan, Semijak, Tiere, Vokale, Zaubernamen), die Schriften der Codices Askewianus u. Brucianus (GCS 45, Reg. s. v. δαίμων, δεκανός, πνεῦμα, Archonten, Daemon, Setheus, Typhon u. einer Reihe von weiteren Eigennamen) sowie die Nag-Hammadi-Texte (zB. NHC VII 1, 1/49, 9: Die Paraphrase des Sēem; s. dazu Krause, Reg. s. v. δαίμων; NHC II 86, 20/97, 23: Die Hypostase der Archonten; deutsch von H. M. Schenke: TheolLitZ 83 [1958] 661/70). Ein Schlüssel zum Verständnis findet sich hier nur, wenn man sich entschlossen auf ein Weltbild u. einen Substanzbe-

griff einstellt, in dem Diesseits u. Jenseits, präexistente u. jetzige Welt, geistige u. körperliche Person, Sichtbarkeit u. Unsichtbarkeit, Sterne u. Kräfte, Gedanken u. Visionen ineinander verschweben. – Umgekehrt sind verstreut, aber eindeutig alte, meist tier- oder mischgestaltige Dämonen in Systemen libertinistischer Gnostiker bezeugt, die als in Ägypten ansässige von Epiphanius (haer. 25 u. 26) bekämpft werden (Fauth 79/109. 113), vor allem in der Kosmogonie der Barbelo-Gnostiker (Apokr. Joh.: NHC III 17, 17/18, 13; II 11, 20/35 [72f. 140/2 Krause-Labib]; PBerol 8502, 41, 12/42, 15 [122/5 Till-Schenke]).

A. A. Barb, Abraxas-Studien: Hommages W. Deonna = Coll. Latomus 28 (Bruxelles 1957) 67/86; Antaura. The mermaid and the devil's grandmother: JournWarbCourtInst 29 (1966) 1/23; Rez. A. Delatte-Ph. Derchain, Les intailles magiques ...: Gnomon 41 (1969) 298/307; Mystery, myth and magic: J. Harris (Hrsg.), The legacy of Egypt (Oxford 1971) 138/69; Magica Varia: Syria 49 (1972) 343/70. – C. Bonner, Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian = Univ. of Michigan Studies, Hum. Ser. 49 (Ann Arbor, Mich. 1950). – A. Delatte-Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes (Paris 1964). – W. Fauth, Seth-Typhon, Onoel u. der eselsköpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophitisch-barbelognostischen Archonten: OChr 57 (1973) 79/120. – J. Sainte Fare Garnot, La vie religieuse dans l'Ancienne Égypte (Paris 1948). – H. R. Hall, Demons and spirits (Coptic): ERE 4, 584. – Th. Hopfner, Griech.-ägyptischer Offenbarungszauber 1/2 (1921/24); Plutarch, Über Isis u. Osiris 1/2 (Prag 1940/41 bzw. Darmstadt 1967). – L. Koenen, Formular eines Liebeszaubers (sc. aus den nicht ausgelieferten PGM 3): ZPapyrEpigr 8 (1971) 199/206 u. Taf. IVf. – M. Krause, Neue Texte: F. Altheim-R. Stiehl, Christentum am Roten Meer 2 (1973) 2/229. – A. M. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 1/3 (Bruxelles 1930/31). – M. Pieper, Die Abraxasgemmen: MittDtArchInst-Kairo 5 (1934) 119/43. – G. Roeder, Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei u. Jenseitsglauben (1961). – S. Sauneron, Les possédés: BullInstFrançArchOr 60 (1960) 111/5. – S. Schott, Symbol u. Zauber als Grundformen ägyptischen Denkens: StudGen 6 (1953) 278/88. – H. te Velde, Seth, god of confusion (Leiden 1967). – Für wichtige Beratung hat der Verf. Ph. Derchain u. W. Seipel zu danken. *C. Colpe.*

b. Frühes u. hellenistisches Judentum.

1. Frühjudentum. a. Voraussetzungen. Innere Auseinandersetzungen, politischer Verfall u. Exilierung bewirkten den Wandel im Welt- u. Geschichtsbild, der für den Engel- u. G.glauben grundlegend wurde. Fremdeinflüsse, früher oft überschätzt, spielten demgegenüber eine sekundäre Rolle. Jetzt galt die gesetzliche Überlieferung (die Torah) als offenbarter Gotteswille schlechthin, u. die prophetischen Forderungen, Drohungen u. Verheißungen wurden apokalyptisch auf die Gegenwart u. unmittelbare Zukunft bezogen. Die Erfüllung der Torah als Erwählungsauftrag Gottes für das Volk wurde zum Movens der Heilsgeschichte, deren eschatologische Vollendung man erwartete. Bis in die Einzelheiten des Alltags hinein bestimmte die Alternative Gehorsam – Ungehorsam das Leben (A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 688/91), jede Verzögerung des Endes bewirkte eine weitere Radikalisierung der Frömmigkeit u. verschärfte Auseinandersetzungen um die richtige Gesetzesauslegung, die rechte Gesetzespraxis u. um das richtige Geschichtsbild. Jede Abweichung, jeder Widerstand, jede hinderliche Einwirkung äußerer, etwa politischer Größen (sei es die eigene Obrigkeit oder eine fremde Macht), erschienen als heilsgeschichtshemmend u. gottfeindlich. Dergleichen wurde mit mythologischen Bildern illustriert, diese alsbald objektiviert, bis im eschatologischen Drama Schöpfungs- u. Heils-

geschichte sich völlig verzahnten, Welt u. Geschichte zum Schauplatz eines dem Höhepunkt zustrebenden Kampfes zwischen Gut u. Böse bzw. Licht u. Finsternis wurden (J. Duchesne-Guillemin, Art. Dualismus: o. Bd. 4, 346f). Mit der mythologischen Illustration u. deren Objektivierung wurden viele Vorstellungen aus dem religiösen Substratum in die theologische Literatur aufgenommen, gleichzeitig aber der naive Volksglaube heftig bekämpft. Für diesen sind, von einigen Stellen bei Flavius Josephus abgesehen, fast nur im frühen Christentum (s. u. Sp. 761/97) Zeugnisse erhalten. Die Vertreter des establishment (Hierokratie, Hasmonäer u. Sadduzäer) teilten natürlich nicht die Erwartung einer nahen eschatologischen Wende, lehnten daher auch die apokalyptisch-dualistische Dämonisierung der Welt-, Geschichts- u. Lebensauffassung ab, was jedoch kaum heißt, daß sie überhaupt nicht an die Existenz von G. glaubten. Die Pharisäer teilten zwar grundsätzlich das apokalyptische Welt- u. Geschichtsbild, suchten jedoch die radikalen Konsequenzen zu vermeiden.

β. Kosmisch-mythische u. natürliche Mächte. aa. Kosmologie u. Angelologie. Die Kosmologie der Apokalyptik ist zugleich Angelologie (*Engel); Gott, ‚der Herr für jeden Geist' (lQM 10, 8/18 [202/4 Lohse]), hat mit den Kräften der Schöpfung auch deren Engel bzw. G. geschaffen (Jub. 2, 2; Hen. aeth. 60, 12/22; vgl. ebd. 69, 22f; lQH 1, 7/9 [112 L.]; Hen. aeth. 75, 5; 4 Esr. 6 (4), 41; vgl. lQM 10, 12 [204 L.]; Hen. aeth. 17/36; 41/4).

bb. Chaosmotiv. Das Chaosungeheuermotiv (s. o. Sp. 579; Hen. aeth. 60, 7/9. 24; 4 Esr. 6 [4], 49/52; Apc. Bar. syr. 29, 4) gewinnt Bedeutung durch die Anwendung auf geschichtliche Größen (s. o. Sp. 579), zB. Ps. Sal. 2, 29 (Pompejus als Drache); CD 8, 9/12 (82 L.; heidnische Könige). Daher wohl zT. die Manier, Weltmächte durch Tiere (zB. Dan. 7; Hen. aeth. 85/90) u. den Satan als Schlange zu veranschaulichen. ‚Schakale des Waldes' kennt Apc. Bar. syr. 10, 8.

cc. Gestirnmächte. Gestirne (*Engel): Abgesehen von bildlicher Redeweise (Sterne als gefallene Engel, s. Hen. aeth. 86, 1) begegnet das Motiv von sieben ungehorsamen Sternen (Hen. aeth. 18, 13/6; vgl. ebd. 21, 6), vom endzeitlichen Sternenkampf (Orac. Sibyll. 5, 512/31 [GCS 8, 129]) u. in Analogie zum ‚Himmelsheer' die Rede von Azazels Heer (Hen. aeth. 54, 5; 55, 4).

γ. Geist u. Geister im Menschen. aa. Seele, Geist u. Fleisch. In der Krise des Glaubens an eine immanente Vergeltung drang zwar der hellenist. Seelenbegriff ein u. wurde für die Ausmalung des Zwischenzustandes zwischen Tod u. Auferstehung verwertet, doch (abgesehen von Philo) in naiver Weise. Die Seele wird entweder als Vollpersönlichkeit geschildert oder bleibt farblos u. schattenhaft (in Behältern!); von G. Verstorbener ist davon abgesehen aber kaum die Rede (Jos. b. Iud. 1, 607). Die ganzheitlich bestimmte Auferstehungshoffnung verhinderte eine zu weitgehende Aufwertung der Seele bzw. des Geistes zu Lasten des ‚Fleisches'; nachdem aber der Geist auch als innere Bestimmtheit eine gottgeschenkte Größe (s. u. Sp. 637) bezeichnete, wurde ‚Fleisch' im apokalyptisch-dualistischen Denken zur Chiffre nicht bloß der Hinfälligkeit, sondern auch der widergöttlichen Inklination (Hen. aeth. 71, 11; 106, 13f; Test. XII Dan 2f; Sap. Sal. 9, 15; Qumrân).

bb. Gute u. böse Verhaltensweisen. Neben dem Sprachgebrauch im herkömmlichen Sinn (Subjektersatz Hen. aeth. 71, 1. 6. 11; 98, 7; lQS 2, 14 [6 L.]; lQH 4, 36; 5, 36 [128. 132 L.]; Prophetie: Jub. 25, 14; Hen. aeth. 91, 1; vgl. Sap. Sal. 9, 17; David als Dichter besaß nach 11QPs[a] 27, 4 [49 Sanders] einen einsichtigen u. erleuchteten Geist, Joseph den Geist Gottes: Jub. 40, 5; vgl. Test. XII Sim. 4, 4) tritt ‚Geist' als religiös-ethische Haltung in den Vordergrund. ‚Geist u. Taten' sind daher für die Beurteilung eines Menschen maßgebend (Hen. aeth. 13, 1f), in Qumrân für die Rangordnung (CD 20, 24 [106 L.]; lQS 2, 20; 5, 21. 24; 6, 17 [8. 18f. 22 L.]; vgl. 9, 14/8 [34 L.]). Im Sinne der apokalyptischen ‚Armentheologie' ist dieser Geist ein Gnadengeschenk Gottes, das zum vollständigen Gehorsam befähigt (Jub. 1, 21. 23f; lQH 1, 9. 15. 32; 9, 12; 15, 13. 22; 16, 9/11 [112f. 146. 166. 168] u.ö.; lQSb 2, 24f [54 L.]) u. mit der Lustration über den Bußfertigen gesprengt wird (lQS 4, 21 [14 L.]: Geist der Wahrheit; vgl. Test. XII Juda 20, 1; Jub. 25, 14; ähnlich lQH 9, 12. 32; 12, 11f; 13, 19; 14, 25 [146. 148. 158. 162. 164]: Geist der Erkenntnis). Im ‚Erwählten' weilt nach Hen. aeth. 49, 3 ‚der Geist der Einsicht, des Verstehens u. der Macht', aber auch der ‚Geist der Entschlafenen'. Weitere positive Bestimmungen: Geist des Ratschlusses der Wahrheit Gottes (lQS 3, 6 [8 L.]); heiliger Geist (ebd. 3, 7 [9 L.]); Geist

der Rechtschaffenheit u. Demut (ebd. 3, 8 [10 L.]); Geist der Demut (ebd. 4, 3 [12 L.]); Geist der Erkenntnis (ebd. 4, 4 [12 L.]) u. der Gottesfurcht (lQSb 5, 25 [58 L.]); Geist des Glaubens u. der Erkenntnis (11QPs[a] 19, 14 [40 Sanders]); Geist des Glaubens, der Weisheit, Geduld, Barmherzigkeit, des Rechts, des Friedens u. der Güte (Hen. aeth. 61, 11). Der Mensch kann seinen ‚heiligen Geist' daher auch verunreinigen (CD 5, 11; 7, 4 [74. 78 L.]). Ihre volle Bedeutung gewinnt diese Redeweise durch die Gegenüberstellung mit schlechten Eigenschaften u. Verhaltensweisen im Sinne böser G.: böser Geist (Test. XII Sim. 3, 5); verkehrter Geist (lQH 13, 15 [160 L.]); Geist der Begierde (Test. XII Juda 16, 1); Geist der Eifersucht (Test. XII Sim. 2, 7, gesandt vom ἄρχων τῆς πλάνης; Test. XII Dan 1, 6; Test. XII Juda 13, 3); Geist des Frevels (ʿawlāh: lQS 4, 9. 20 [12f L.]); Geist der Gefallsucht (Test. XII Rub. 3, 4); Geist des Hasses (Test. XII Gad 1, 9; 3, 1); Geist des Irrtums (Test. XII Sim. 3, 1; 6, 6; vgl. Test. XII Levi 18, 12; Test. XII Zab. 9, 7; vgl. Test. XII Rub. 3, 2; Test. XII Sim. 2, 7; Test. XII Juda 20, 1; 25, 3; Test. XII Iss. 4, 4; Test. XII Naph. 3, 3); Geist der Lüge (Test. XII Rub. 3, 5); Geist des Neides (Test. XII Sim. 3, 1; 4, 7); Geist der Prahlerei (Test. XII Dan 1, 6); Geist des Schlafes (Test. XII Rub. 3, 1. 7); Geist des Streites (ebd. 3, 4); Geist der Überheblichkeit (ebd. 3, 5; Test. XII Dan 5, 6); Geist der Unersättlichkeit (Test. XII Rub. 3, 3); Geist des Unrechts (ræšaʿ: lQS 5, 26; 10, 18f [20. 38 L.]; ἀδικία: Test. XII Rub. 3, 6); Geist der Unreinheit (niddāh: lQS 4, 22 [14 L.]; ṭum'āh: llQPs[a] 19, 14f [40 Sanders]); Geist der Unzucht (zᵉnût: lQS 4, 10 (12 L.]; πορνεία: Test. XII Rub. 3, 3; Test. XII Juda 13, 3; Test. XII Dan 5, 6); Geist des Zornes (ebd. 1, 8). Satan, Geist der Unreinheit, Schmerz u. böser Trieb (jeṣær raʿ) sollen nach llQPs[a] 19, 14/6 (40 Sanders) nicht über den Frommen herrschen; wer dergleichen fernbleibt, dem bleibt der Geist Gottes erhalten (Test. XII Benj. 8, 2).

cc. Dualistische Aspekte. Eine systematische Darlegung der dämonisierten apokalyptischen Auffassung von Geschichte, Psychologie u. Ethik enthält lQS 3, 13/4, 26 (10/6 L.): Gott hat zwei G. zur Beherrschung der Welt geschaffen u. für ihr Wirken einen genauen Plan festgelegt: den ‚Geist der Wahrheit', repräsentiert durch den ‚Fürsten der Lichter' bzw. den ‚Engel der Wahrheit Gottes' (Michael in anderem Zusammenhang), u. den ‚Geist des Unrechts', repräsentiert durch den ‚Engel der Finsternis' (sonst auch: Belial). Ihnen sind die ‚Söhne der Wahrheit' bzw. ‚des Lichts' u. die ‚Söhne des Unrechts' bzw. ‚der Finsternis' zugeordnet. Jeder Mensch hat gleichen Anteil am Geist der Wahrheit u. des Unrechts, wird vor die Alternative (vgl. Test. XII Juda 20, 1/5; Test. XII Sim. 2, 7; Test. XII As. 1; 6, 4; Test. XII Benj. 6, 1; Barn. ep.; Didache) gestellt u. vergrößert oder verringert seinen Anteil an diesem oder jenem ‚Los', indem der Geist des Lichts alle guten, der Geist des Unrechts alle schlechten Verhaltensweisen verursacht. Bis zum Eschaton streiten die beiden G. im Herzen des Menschen, dann wird der Geist der Frommen durch Gottes Geist endgültig geläutert.

dd. Sinnesfunktionen. Im Rahmen solcher ‚Psychologie' konnten alle Sinnesfunktionen des Menschen als G. begriffen werden, vgl. lQH 17, 17 (170 L.) allgemein; ebd. 1, 28f (114 L.) bezüglich des Sprechvermögens. Am deutlichsten, doch in einem literarkritisch als Zusatz zu wertenden Text, werden in Test. XII Rub. 2f Sinnesfunktionen mit ‚G.' verbunden, u. zwar nach einem hellenistischen Schema, das bereits Sir. 17, 6 u. Test. XII Naph. 2, 2/4 vorliegt: Im Menschen wirken die sieben G. des Lebens, des Blickes, des Gehörs, des Geruchs, der Sprache, des Geschmacks, der Fortpflanzung; dazu tritt der Geist des Schlafs. Diesen wird (in apokalyptischer Manier) eine Reihe von sieben bösen, korrumpierenden G. beigestellt (die G. der Unzucht, Unersättlichkeit, des Streites, der Gefallsucht, Überheblichkeit, Lüge, des Unrechts), vermischt mit dem Geist des Schlafs, dem Geist des Irrtums u. der Einbildungskraft (Test. XII Rub. 3, 1/7).

δ. Ursprung der bösen Geister. aa. Engelfall. Die G. der umgekommenen Engelnachkommen wurden nach Jub. 10, 1/14 (Hen. aeth. 15; 16, 1; 19, 1) zu bösen G., verführten Noahs Söhne, wurden gebunden, ein Zehntel jedoch wurde dem ‚Fürsten der Anfeindung' unterstellt. Nach Hen. aeth. 54, 6 wurden sie dem Satan untertan. Sonst wird den gefallenen Engeln (die selbst ja gebunden u. für das Endgericht verwahrt wurden) mehr die Einführung schädlicher ‚Wissenschaften', der Magie, Kosmetik etc., nachgesagt.

bb. Engelsturz. Rebellische Engel wurden (Hen. slav. 29, 4f; vgl. 18, 3; 31, 1/7) mit ihrem Anführer Satanil (wird zu Sotona) in

den Luftraum geworfen (vgl. Vit. Adae 16, 1; Asc. Jes. 4, 2; 10, 29; Eph. 2, 2; 6, 12; vgl. auch 1QM 14, 15 [?] [214 L.]); vgl. in der (christlich redigierten) Apc. Eliae hebr. 35, 10 (Sturz ,wie die Sterne am Morgen'), wahrscheinlich aus der Objektivierung mythologischer Illustrationen wie Jes. 14, 12 u. Hes. 28, 14/7 entstanden.

ε. Oberste der Dämonen. aa. Der Hintergrund für die Ausprägung der Vorstellung. Mit der Dämonisierung von Schöpfung, Geschichts- u. Menschenbild u. unter dem Eindruck politischer Erfahrungen (in der frühen Makkabäerzeit) trat auch die Vorstellung eines obersten Repräsentanten der gott- u. menschenfeindlichen Mächte immer stärker u. einheitlicher hervor. 1QS 3, 13/4, 26 (10/6 L.; s. o. Sp. 629f) spricht vom Geist der Wahrheit u. dem Geist des Unrechts (bzw. Engel der Finsternis) als Geschöpfen Gottes, an denen der Mensch gleichen Anteil hat, die in seinem Herzen kämpfen bis zum gottgesetzten eschatologischen Termin. Der Engel der Finsternis verursacht alle Sünden u. herrscht über die Söhne des Unrechts (ebd. 3, 18/21 [10 L.]), die G. seines Loses suchen die Söhne des Lichts zu Fall zu bringen. Verfolgungen u. Plagen der Frommen geschehen durch die ,Herrschaft seiner Anfeindung' (maśṭᵉmātô: ebd. 3, 23 [ebd.]). Liegt hier der Akzent auf Psychologie u. Ethik, so in 1QM auf dem politisch-militärischen Geschehen. Es gilt, ,niederzuzwingen u. zu erniedrigen den Fürsten der Herrschaft des Frevels (śar mæmšælæt riš'āh) ... u. die Herrschaft Michaels (in der Engelwelt) u. Israels (in der Völkerwelt) aufzurichten' (1QM 17, 5/7 [218 L.]). Oder 1QM 13, 4f (210 L.): ,Verflucht sei Belial im Gedanken seiner Anfeindungen (maśṭᵉmātô), u. verdammt sei er in seiner schuldhaften Herrschaft. Verflucht seien alle G. seines Loses in ihren frevlen Gedanken u. verdammt in all ihrem greulich unreinen Werk. Denn sie sind der Finsternis Los ...'

bb. Satansgestalt. Der erwähnte (1QS 3, 23 [10 L.]; 1QM 13, 4 [210 L.]) Begriff ,Anfeindung' (maśṭemā'/h) wird an der zweiten Stelle mit Belial verbunden. So auch 1QM 13, 11f (210 L.): ,Du (Gott), du machtest Belial zum Verderben, zum Engel der Anfeindung. In der Finsternis seines Planes u. seiner Absicht liegt es, Frevel zu verursachen u. Schuld zu stiften. Alle G. seines Loses sind Verderberengel (mal'ᵃkê ḥæbæl), wandeln in den Gesetzen der Finsternis u. nach dieser steht ihrer aller Verlangen'. Bei ernsthafter Buße läßt der Engel der Anfeindung vom Menschen ab (CD 16, 4f [98 L.]). Derselbe Ausdruck lag im Original der Jubiläen vor, wo die Übersetzer maśṭemā'/h als Eigennamen mißdeuteten, wodurch aus dem ,Fürsten der Anfeindung' der ,Fürst Mastema' wurde. Ein Zehntel der aus den Engelnachkommen entstandenen bösen G. (s. o. Sp. 630) wurde dem Fürsten der Anfeindung unterstellt (Jub. 10, 8; 19, 28 nennt ,G. der Anfeindung'; 49, 2 ,Mächte der Anfeindung'). Die gemeinsame Wurzel śṭm/śṭn weist auf einen engen Zusammenhang mit ,Satan': im älteren biblischen Sprachgebrauch allgemein ,Feind', ,Widersacher', ,Gegner' (Num. 22, 32; 1 Sam. 29, 4; 2 Sam. 19, 23; 1 Reg. 5, 18; 11, 14. 23) oder ,Ankläger' (Ps. 109, 6); im Hiob-Prolog als Mitglied des göttlichen Hofstaates Spitzel u. Anfeinder, vielleicht (s. A. Brock-Utne, ,Der Feind': Klio 28 [1935] 219/27) nach Muster einer Institution in den vorderorientalischen Großreichen. In Hiob wie Sach. 3, 2 (hier schon mit Artikel) wird vorausgesetzt, daß Satan seine Aufgabe übertreibt, menschenfeindlich gesinnt ist. In 1 Chron. 21, 1 animiert er (2 Sam. 24, 1: Gott) David zur Volkszählung; Jub. 17, 16/8 macht für die Versuchung Abrahams (Gen. 22) den ,Fürsten der Anfeindung' verantwortlich; er überfiel nach Jub. 48, 2f Moses (Ex. 4, 24/6), half den ägyptischen Zauberern, verleitete den Pharao zur Verfolgung u. führte die Verfolger dann ins Meer (Jub. 48, 17), zuvor durch Gottes Engel zeitweilig gebunden, um den Exodus zu ermöglichen (ebd. 48, 15. 18); er schlug Ägyptens Erstgeborene (ebd. 49, 2). Neben dieser Funktion, die Gottesvorstellung von negativen Zügen zu entlasten, wirkt der Satan bzw. ,der Fürst der Anfeindung' als Versucher zur Sünde (ebd. 11, 5), als Schadensstifter (ebd. 11, 11; vgl. Mt. 13, 39), Widersacher (Jub. 46, 2), der in der Endzeit überwunden u. bestraft wird (ebd. 23, 29; Ass. Moysis 10, 1; Hen. slav. 31, 3/7; vgl. Mt. 25, 41). Folgenreich war die Verbindung mit gott- bzw. israelfeindlichen politischen Mächten u. deren Kult, dem Götzendienst (Asc. Jes. 2, 2; Jub. 1, 11; Hen. aeth. 19, 1; 99, 7; Apc. Bar. syr. 5, 1; vgl. Mt. 4, 1/11 par.); vgl. im christlichen Bereich die Vorstellung vom *Antichrist. In gnostisierender Radikalisierung spricht Hen. slav. 31, 3/7 vom ,Herrn der irdischen (unteren) Ordnung' (vgl. den ,Herrscher dieser Welt' 2 Cor. 9, 2; Joh. 12, 31; Eph. 6, 12). Nicht aus dem Engelfall abge-

leitet (gelegentlich von einem Engelsturz, s. o. Sp. 630f), konnte die Satansgestalt für den Sündenfall Adams u. Evas verantwortlich gemacht werden (Vit. Adae 9/17; Apc. Moysis 17, 1/4; Hen. slav. 31, 1/7), wobei der Neid gegenüber Adam eine Rolle spielt (vgl. auch Sap. Sal. 2, 24; Jos. ant. Iud. 1, 1, 4; Hen. slav. 31, 1/7; Apc. Bar. gr. 4, 8; Caverna thes. 4, 4) u. die Neigung zu trügerischer Verstellung (vgl. Apc. Moysis 17, 1; Vit. Adae 9, 1; vgl. 2 Cor. 11, 14; ἄρχων τῆς πλάνης: Test. XII Sim. 2, 7). Wechselnd mit Belial (s. u. Sp. 633f) wird Satan, diabolos in den Test. XII (Patr.) mit Laster(-G.) verbunden (Test. XII Sim. 2, 7; Test. XII Jud. 19; Test. XII Dan 3, 6; 5, 6; 6, 1; Test. XII Gad 4, 7; Test. XII Iss. 6, 1f; s. o. Sp. 632). Er nimmt, in Konkurrenz zum Engel Gottes, im Menschen Wohnung (Test. XII Naph. 8, 6). In Test. XII Dan 5, 6 heißt Satan der Fürst Dans, einmal wohl wegen des Lagerplatzes im Norden (Num. 2, 25) u. zum andern wegen des Vergleichs mit der Schlange (s. u. Sp. 635) in Gen. 49, 17. Zweifellos beschäftigte die Satansgestalt die Phantasie mehr, als die literarischen Zeugnisse erkennen lassen; manch älteres Motiv, wie der Kampf mit Michael um den Leichnam des Mose (Jud. 9), taucht in der talmudischen Periode wieder auf (vgl. Brock-Utne aO.; T. W. Chambers, Satan in the Old Testament: PresbytRefRev 1892, 22/34; J. Guillet, Des puissances sataniques à Satan: VieSpirit 83 [1950] 296/306; Lods; L. Randinelli, Satana nell'Antico Testamento: Bibbia e Oriente 5 [1963/64] 127/32; R. Schärf, Die Gestalt des Satans im AT: C. G. Jung, Symbolik des Geistes [Zürich 1948] 151/319).

cc. Belial. Belial (hebr. b^eliyya'al), in griechischen Texten meist Beliar, bedeutet im AT ,Nichtsnutzigkeit' (Dtn. 13, 14 u.ö.); 'îš bzw. ben Belial ist der soziale Außenseiter, Nichtsnutz, Bösewicht, u. nachdem die Torah Norm alles gemeinschaftsgerechten Verhaltens war, eben ein ,Gesetzloser'. ,Gesetzlosigkeit' als Begriffsinhalt bezeugen auch LXX (ἀνομία, παράνομος, λοιμός) u. Targum (riš'ā', šiṭjā', ta/elòmā', z^edanûtā'). Zum Eigennamen der Satansfigur mag die seltsame Stelle 2 Sam. 22 u. Ps. 18, 5 beigetragen haben, vor allem aber die innen- u. außenpolitische Kampfsituation der Makkabäerzeit; der Gebrauch blieb aber auf bestimmte apokalyptische Gruppen beschränkt (im Talmud findet sich nur biblischer Sprachgebrauch); vgl. Jub. 1, 20 (Geist des Belial), Jub. 15, 33 (Söhne Belials) u. vor allem Test. XII (Patr.), wo die Namen Satan, diabolos wechseln (Belege s. Michl 55). In Qumrân wirkt teilweise der biblische Sprachgebrauch weiter (1QS 10, 21 [38 L.]; 1QH 2, 16; 3, 29. 32; 4, 13; 5, 39 [116. 122. 124. 132 L.]), teils beobachtet man Übergang (1QH 7, 3; 6, 21 [138. 136 L.]; 4Qtest 23 [250 L.]) zum Eigennamen, wechselnd mit ,Engel der Anfeindung' (s. o. Sp. 631). Belial herrscht innerhalb einer gottgesetzten Frist (s. o. Sp. 631; 1QS 1, 18. 24; 2, 19 [4. 6. 8. L.]; 1QH 3, 28 [122 L.]; vgl. CD 4, 13 [72 L.]); ihm unterstehen die G. seines Loses (1QM 13, 2/12 [208/10 L.]; 4Q Melch 12f [358 van der Woude]) oder Schadens-G., die aber gegen wirklich Fromme nichts vermögen (1QM 14, 9f [212 L.]), indes der Abfallprediger von ihnen beherrscht wird (CD 12, 2f [90 L.]). Er bot beim Exodus die ägyptischen Zauberer auf, versucht Israel (CD 15, 3 [96 L.] mit 3 Netzen: Unzucht, Reichtum, Tempelentweihung) u. schmiedet Ränke (4 Qflor 1, 8f [256 L.]). Zugleich ist er strafende, exekutierende Instanz (CD 8, 2; 19, 14 [80. 102 L.]; vgl. Jub. 10, 1/11). Seine heilsgeschichtshemmende Bedeutung erhält Belial durch die Zuordnung zu religiös-politischen Feinden, seine Herrschaft über die ,Männer seines Loses' (1QS 2, 4f [6 L.]; 1QM 4, 2 [188 L.]), die ,Söhne Belials' (4Qflor 1, 8f [256 L.]) bzw. ,Männer seiner Herrschaft' (1QM 14, 9 [212 L.]), die, teils abtrünnige Israeliten, teils Heiden, Belials ,Los' oder ,Heer' bilden (1QM 1, 8; 11, 8; 15, 2f; 18, 1/3 [180. 190. 204. 214. 220 L.]; 1QS 2, 4f [6 L.]), im Eschaton nach wechselhaftem Kampf (1QM 1, 13 [180 L.]) aber besiegt u. bestraft werden (1QM 1, 5 [ebd.]; 4Q-Melch 12 [358 van der Woude]; vgl. Hen. aeth. 10, 15/22; 1QH 3, 28 [122 L.]; Test. XII Levi 18, 12; Test. XII Juda 25, 3). Weitere Belege s. Michl 55. Der Begriffsinhalt ,Gesetzlosigkeit' läßt Belial auch hinter Ausdrücken wie ,Mann der Gesetzlosigkeit' bzw. ,Sünde' (2 Thess. 2, 3; vgl. 'îš Belial) vermuten, ebenso bei ὁ ἄνομος (ebd. 8) als Hintergrund von Stellen wie 2 Thess. 2, 3/8; Joh. 17, 12 (nach Jes. 57, 4 variiert); Act. 24, 15; vor allem aber hinter der (komplexen) Teufels- u. Antichristgestalt der Apokalypse des Elia (vgl. Orac. Sibyll. 2, 167f; 3, 63/74 [GCS 8, 35. 50f]; s. W. Baudissin, The original meaning of ,Belial': ExpT 9, 1 [1897] 40/5; T. K. Cheyne, The development of the meanings of ,Belial': The Expos. 6 [1895] 435/9; ders., The origin and meaning of Belial: ExpT

8, 8 [1897] 423f; ders., On Belial: ebd. 9, 2 [1897] 91f; P. Jensen, On ‚Belial‘: ExpT 9, 6 [1898] 283f; P. Joüon, Belial: Biblica 5 [1924] 178/83; H. Kosmala, The three nets of Belial: AnnSwedTheolInst 4 [1965] 91/113; V. Maag, Belija‘al im AT: TheolZs 21 [1965] 287/99).

dd. Azazel. S. Michl 37.

ee. Sammael. S. Michl 196.

ff. Beelzebub/l. S. Th. Klauser, Art. Baal: o. Bd. 1, 1080f; A. Hermann, Art. Fliege: o. Bd. 7, 1114.

gg. Schlange. Als Tier schon von dämonischem Charakter (s. o. Sp. 581), wurde die Schlange unter dem Einfluß der Chaosungeheuervorstellung (‚Drache‘) u. von Gen. 3 (vgl. Jub. 3, 17. 23; 2 Cor. 11, 3) zur Chiffre für die Satansfigur (vgl. 4 Macc. 18, 8; Apc. Moysis 17, 1; vgl. auch Apc. Joh.).

hh. Asmodaios. Nur in Tobith bezeugt, verursacht Asmodaios den Tod der sieben Bräutigame der schönen Sara (Tob. 3, 8. 17), wird ‚der böse Dämon‘ genannt (ebd. 6, 16f), durch magisch-exorzistischen Ritus vertrieben (ebd. 6, 17f; 8, 1f) u. durch den Engel Raphael in der Wüste in Ägypten gebunden (ebd. 8, 3). Kohut u.a. vermuteten hinter dem Namen persisch aēšma daēva (o. Sp. 588. 592); wahrscheinlicher ist ein Zusammenhang mit ŠMDWN (u. Sp. 678).

ζ. Die bösen Geister. aa. Reich der bösen Geister. Gemäß der Theorie vom Ursprung der bösen G. (s. o. Sp. 630) unterstehen sie dem Satan, werden zT. auch als ‚Satane‘ bezeichnet (Hen. aeth. 40, 7; 53, 3; 56, 1; 62, 11; 63, 1; 65, 6) u. teilen mit Satan die Funktionen des Anfeinders, Versuchers u. Exekutors, letztere als sog. Straf- oder Verderberengel (s. o. Sp. 634); Hen. aeth. 56, 1f; 62, 11f; 66, 1f; 100, 4f; 1QM 13, 11; 14, 10; 15, 14 [210. 212. 214 L.]; Test. XII As. 6, 4f; vgl. Mt. 25, 41; 2 Cor. 12, 7), einerseits im göttlichen Auftrag, andererseits bösartig. Die Zuordnung erfolgt durch Bezeichnungen wie ‚G. seines Loses‘ (1QS 3, 24 [10 L.]; 1QM 13, 2. 4. 11f [208. 210 L.]), ‚G. Belials‘ (CD 12, 2 [90 L.]; Test. XII Dan 1, 7; Test. XII Jos. 7, 4; Test. XII Benj. 3, 3), Belials ‚Heer‘ (1QM 12, 9 [208 L.]) oder ‚Scharen‘ (ebd. 11, 8 [204 L.]); Jub. 10, 8 spricht vom ‚Fürsten der G. der Anfeindung‘, das NT vom ἄρχων der Dämonen (Mt. 12, 24; Mc. 3, 22).

bb. Verhaltensweisen. Da die bösen G. über die (Gedanken der) Menschen zu herrschen trachten (Jub. 10, 3; 12, 20), werden (s. o. Sp. 628f) negative u. positive Verhaltensweisen dämonisiert. Test. XII Juda 16, 1 nennt vier solche im Wein (ἐπιθυμία, πύρωσις, ἀσωτία, αἰσχροκερδία).

cc. Besessenheit u. Exorzismus. Besessenheit u. dementsprechende Beschwörungspraktiken (vgl. K. Thraede, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 56/8) bezeugt die theologisch geprägte Literatur der Epoche kaum (Beschwörungsformeln bzw. ein Magiebuch erwähnt Jub. 10, 10/3); sie waren aber im Volksglauben bekannt. Ein Beispiel berichtet Jos. ant. Iud. 8, 45/7 (unter Verweis auf salomonische Beschwörungsformeln): Ein gewisser Eleazar trieb angeblich vor den Augen Vespasians mit Hilfe eines Ringes, unter dessen Siegel sich eine von Salomo genannte Wurzel befand, aus dem Besessenen (δαιμονιζόμενος) den Dämon aus. Der Mann fiel nieder u. der ausfahrende Geist stieß, nach dem Willen des Exorzisten, ein bereitstehendes Wassergefäß um. Die genannte Wurzel ist vielleicht identisch mit der Jos. b. Iud. 7, 178/85 beschriebenen Wunderpflanze. Besessenheit nahm Josephus auch für Saul an (vgl. o. Sp. 582) u. sprach sogar im Plural von G., die durch Davids Spiel u. Gesang ausgetrieben wurden (ant. Iud. 6, 166/8. 211). Zahlreiche Zeugnisse für den Volksglauben enthält das NT (s. u. Sp. 688/700).

dd. Dämonenbezeichnungen. Dämonenklassen u. Einzeldämonen werden selten erwähnt. Etwa 4 Macc. 18, 8: ‚Kein Schädling aus der Wüste, noch ein Verderber vom Felde, noch die betrügerische Schlange‘ haben die Jungfrauschaft der Märtyrermutter in ihrer Jugend gefährden können. Apc. Bar. syr. 10, 8, zeitlich bereits in die talmudische Periode gehörend, erwähnt ‚Sirenen des Meeres‘ (hellenistischer Einfluß; nach Hen. aeth. 19, 2 entstanden durch Umwandlung der beim Engelfall beteiligten Frauen; erwähnt auch 4 Macc. 15, 21; Orac. Sibyll. 5, 457 [GCS 8, 126]), ‚Lilith der Wüste‘ (s. o. Sp. 583), ‚Schedim‘ (vgl. o. Sp. 583) u. ‚Schakale des Waldes‘. ‚Pægaᶜ‘, in 1 Reg. 5, 18 als pægaʻ (böses Widerfahrnis) neben ‚Satan‘ in allgemeinem Sinn, wurde später Dämonenbezeichnung (so 11QPsᵃ 28, 10 [48 Sanders]; s. auch o. Sp. 632).

ee. Politische Mächte u. fremde Kulte. Das apokalyptische Interesse lag vorwiegend auf der dämonisierenden Geschichtsdeutung (s. o. Sp. 579) u. verwies ganze Völker, ja alles außerhalb des eigenen Kreises, in den Bereich des Gottwidrigen (vgl. 1QM 1 [180 L.]). Da der politische Gegensatz immer auch ein religiöser war, wurden fremde Kulte mit Dämonen-

dienst gleichgesetzt, vgl. Jub. 1, 11; 10, 1f; 22, 17; Hen. aeth. 19, 1; 99, 7; wobei Jub. 15, 31 von einer Vollmacht zur Verführung der Völker spricht.

ff. Eschatologie. In der Endzeit verlieren die bösen G. ihre Macht, etwa durch einen Engelkampf wie Apc. Joh. 12, 7/13; die Frommen werden über sie Gewalt haben (Test. XII Sim. 3, 5), sie zertreten u. beherrschen (Test. XII Sim. 6, 6; Test. XII Levi 18, 12), wie im NT Dämonenaustreibungsgeschichten der Verkündigung der angebrochenen Endzeit dienen.

η. Gute Geister. (*Engel; s. o. Sp. 627. 630). Vgl. Bezeichnungen wie G. der Wahrheit (1QM 13, 10 [210 L.]), G. der Stärke (1QH 1, 10 [112 L.]), G. der Erkenntnis (ebd. 3, 22f; 14, 25 [122. 164 L.]), heilige G. (u. ,Helden der Kraft': ebd. 8, 12 [160 L.]), ewiges Heer u. G. d[es Wissens] (ebd. 11, 13 [154 L.]), Heer deiner G. (ebd. 13, 8 [160 L.]). Eng mit Kulttraditionen verbunden sind die Begriffe ,G. des Allerheiligsten' u. ,G. des lebendigen Gottes' in der Engelliturgie 4QSl (322. 336 Strugnell). Im weiteren Sinn gehören dazu die übernatürlichen Erscheinungen zum Schutz des Heiligtums, wie in 2 Macc. 3, 24/30 (vgl. 3 Macc. 2, 21/3). Eine G.schlacht über Jerusalem erwähnt 2 Macc. 5, 1/4 (vgl. ebd. 2, 21f; 8, 24; 11, 6/10).

2. Hellenistisches Judentum. a. LXX. aa. Vereinheitlichung im Sprachgebrauch. Theologische Reflexion u. Tendenz spricht aus der Gleichsetzung von Göttern mit δαιμόνια (Bar. 4, 7); vgl. Jes. 13, 21 (Lev. 17, 7: μάταιοι) für śeᶜîrîm (2 Chron. 11, 15: εἴδωλα), für šedîm (s. o. Sp. 583) u. 'ælîlîm (Ps. 95, 5); vgl. Jes. 65, 3. 11 (hier: δαίμων).

bb. Erweiterung der biblischen Vorstellungen. Der fast vereinheitlichte Sprachgebrauch (δαιμόνιον) ergibt eine gewisse Straffung der G.vorstellung. Über den masoretischen Text hinaus ist diese bezeugt in Ps. 90 (91), 5f (δαιμόνιον μεσημβρινόν); Job 38, 17 (πυλωροί); 26, 5f (γίγαντες; vgl. Gen. 6, 4; 14, 5; Rafa'im: Gen. 15, 20; Dtn. 2, 11); Hos. 12, 12 (ἄρχοντες; vgl. ἄρχων für molek: Lev. 18, 21; 20, 2f); deutlicher als im masoretischen Text auch Cant. 2, 7; 3, 5. Von einem πνεῦμα bzw. πονηρὸν πνεῦμα spricht 1 Sam. 16, 14/6. 23; 19, 9), u. zwar determiniert (wie Tob. 3, 8. 17: πονηρὸν δαιμόνιον), 1 Reg. 22, 22f (πνεῦμα ψευδές) aber indeterminiert; ferner s. Sach. 13, 2 (τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον); Jes. 19, 14 (πνεῦμα πλανήσεως); Hos. 4, 12; 12, 5 (πνεῦμα πορνείας u. πονηρὸν πνεῦμα); Mich. 2, 11 (πνεῦμα ἔστησεν ψεῦδος).

cc. Tiere. Tiere dämonischen Charakters werden gelegentlich anders gedeutet, vgl. Jes. 13, 21: σειρῆνες; Jes. 34, 14 (δαιμόνια u. ὀνοκένταυροι für ṣiyyîm - 'iyyîm bzw. Lilith).

dd. Satan-diabolos. Hebr. śāṭān wird mit διάβολος übertragen (Job 1/2; Sach. 3, 1; 1 Chron. 21, 1; s. o. Sp. 633).

β. Philo. Philo ordnete die biblische Engel- u. G.vorstellung völlig in seine hellenistische Kosmologie u. Anthropologie ein (stoisch variierte Ideenlehre mit griechischer δαίμων-Vorstellung verbunden). Die präexistenten, substanzgleichen πνεύματα erfüllen den Luftraum, die oberen werden zu Dienern Gottes bzw. zu Dämonen, die unteren werden inkorporiert (s. vor allem gig. 2/4; 6/8; somn. 1, 14/22; plant. Noë 4). Seelen böser Menschen werden nach dem Tod zu Dämonen (Jos. b. Iud. 7, 185); für δαίμων als Schutzgeist vgl. Philo quod omn. prob. 39; Jos. ant. Iud. 16, 210; für Manen Verstorbener: Philo leg. ad Gai. 65; Jos. ant. Iud. 8, 327. 416.

γ. Flavius Josephus. Josephus folgt zT. hellenistischen Vorbildern (s. o. Sp. 636), zT. bezeugt er palästinensische Motive, auch volkstümlicher Art (angeführt o. Sp. 628f). Charakteristisch ist auch für ihn die fast (außer ant. Iud. 8, 45) vollständige Bevorzugung von δαιμόνιον, da δαίμων offenbar positiveren Sinn hatte. Ein πονηρὸν πνεῦμα (vgl. LXX), aber auch δαιμόνια, schreibt er Saul zu (ant. Iud. 6, 211); vgl. δαιμονιζόμενος: ebd. 8, 47.

δ. Volksglaube. Für den Volksglauben sind kaum unmittelbare Belege vorhanden. Das jüd. Material in den Zauberpapyri u. analoge Motive in der talmudischen Literatur zeigen, daß vor allem im Zusammenhang mit der Magie vielfältige Verbindungen mit dem Volksglauben der Umwelt bestanden.

A. A. ANDERSON, The use of ,Ruaḥ' in 1QS, 1QH and 1QM: JournSemStud 7 (1962) 293/303. – B. J. BAMBERGER, Fallen angels (Philadelphia 1952). – G. A. BARTON, Art. Demons and spirits (In apocryphical literature): ERE 4, 598/601; The origin of the names of angels and demons in the extracanonical Apocalyptic literature: JournBiblStud 31 (1912) 156/67. – P. BILLERBECK, Zur altjüdischen Dämonologie: Strack-B. 4 (1928 bzw. 1961) 501/35. – O. BÖCHER, Dämonenfurcht u. Dämonenabwehr (1970). – W. BÖLD, Die antidämonischen Abwehrmächte in der Theologie des Spätjudentums (1938). – J. BONSIRVEN, Le judaïsme palestinien au temps

de Jésus-Christ (Paris 1934/35 bzw. 1950) 239/46. – W. Bousset-H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter[3] (1926) 331/42. – W. J. Dalton, Christ's proclamation to the spirits = AnalBibl 23 (Roma 1965) 163/76. – M. Dibelius, Die G.welt im Glauben des Paulus (1909). – U. Draussin, Les démoniaques au temps de Notre-Seigneur Jésus Christ (Cahors 1962). – A. Dupont-Sommer, Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân: VetTest Suppl. 7 (1960) 246/61. – S. Eitrem, Some notes on the demonology in the NT (Oslo 1966). – O. Everling, Die paulinische Angelologie u. Dämonologie (1888). – D. Flusser, Art. Mastema: EncJud 11 (1971) 1119f. – W. Foerster, Art. δαίμων, δαιμόνιον: ThWb 2, 1/21; Art. διάβολος: ebd. 2, 70f. 74/80; Art. σατανᾶς: ebd. 7, 151/64. – D. R. Hiller, Art. Demons, demonology: EncJud 5 (1971) 1521/6. – F. Horst, Art. Teufel: RGG 6[3], 705/7. – H. W. Huppenbauer, Belial in den Qumrantexten: TheolZs 15 (1959) 81/9. – D. Joel, Der Aberglaube u. die Stellung des Judenthumes zu demselben (1881/2). – L. Jung, Fallen angels in Jewish, Christian and Mohammedan literature: JewQuartRev 15 (1924/25) 467/502; ebd. 16 (1925/26) 45/88. 171/205. 287/336. – G. Kaplan, Angels in the book of Enoch: AnglicTheolRev 12 (1930) 423/37. – A. Kohut, Über die jüd. Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus (1866). – H. B. Kuhn, The angelology of the non-canonical Jewish apocalypses: JournBiblLit 67 (1948) 217/32. – E. Langton, Good and evil spirits (London 1942); Essentials of demonology (London 1949). – A. Lods, La chute des anges: RevHistPhilRel 7 (1927) 295/315; Les origines de la figure de Satan: Mélanges Syriens R. Dussaud 2 (Paris 1939) 649/60. – H. Loewe, Art. Demons and spirits (Jewish): ERE 4, 612/5. – J. Michl, Art. Engel V: o. Bd. 5, 200/39. – P. A. Munch, The spirits in the Testaments of the Twelve Patriarchs: ActOr 13 (1935) 257/63. – B. Noack, Satanás u. Soteria (København 1948). – F. Nötscher, Geist u. G. in den Texten von Qumran: Mélanges bibl. A. Robert (Paris 1958) 305/15. – W. O. E. Oesterley, Angelology and demonology in early Judaism: T. W. Manson, A companion to the Bible[3] (Edinburgh 1945) 332/47. – J. Pryke, ‚Spirit' and ‚flesh' in the Qumran documents and some NT texts: RevQumran 5 (1964/6) 345/60. – J. A. Sanders, The psalm scroll of Qumrân cave 11 (Oxford (1965). – E. Schweizer, Art. πνεῦμα, πνευματικός: ThWb 6, 387/90. – E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3[2] (1909 bzw. 1964) 238. 407/20. 706/15. – E. Sjöberg, Art. πνεῦμα, πνευματικός: ThWb 6, 373/87. – J. Strugnell, The angelic liturgy at Qumrân, 4Q Serek šîrôt ʻOlat Haššabbāt: VetTest Suppl. 7 (1960) 318/45. – J. Trachtenberg, Jewish magic and superstition (New York 1939). – D. Winston, The Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A review of the evidence: HistRel 5 (1965/66) 183/216. – A. S. van der Woude, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI: OudtestStud 14 (1965) 354/73. *J. Maier.*

c. Hellenistische u. kaiserzeitliche Philosophie.

1. Xenokrates. Die gesamte nachplatonische Dämonologie fußt auf Plat. symp. 202 d/e, wonach die Dämonen in der Mitte zwischen Menschen u. Göttern stehen. Sie bringen die Opfer u. Bitten der Menschen zu den Göttern, deren Befehle u. Belohnungen zu den Menschen u. binden so das All zusammen. Ausführlicher differenziert u. verschiedenen Elementen zugeordnet werden die göttlichen Wesen in der Platon zugeschriebenen Epinomis (984d/e). Hinter den Göttern u. den aus Äther gebildeten göttlichen Himmelskörpern stehen die Dämonen auf der dritten Stufe; sie sind aus Luft gebildet; ihnen folgen die Halbgötter, deren Element das Wasser ist. Wie im Symposion sind auch die Dämonen der Epinomis Vermittler zwischen Gott u. Mensch, durch Gebete u. Opfer zu ehren, damit sie diese Vermittlung geneigt durchführen. Sie sind vernunftbegabt, lieben die Guten u. hassen die Bösen, weil deren Taten ihnen Schmerz bereiten; sie sind also im Unterschied zu den Göttern affizierbar durch die Handlungen der Menschen (epin. 985a5 / b4). Eine noch weitergehende Differenzierung deutet sich epin. 984 e3 an, wonach niedere, aus Luft bestehende Dämonen von solchen unterschieden werden, die aus Äther gebildet sind. Der später vor allem von den Neupythagoreern vertretene Gedanke, der ganze Himmel sei voller Lebewesen, wird epin. 984 c4 u. 985 b1 erwähnt. – Xenokrates hat auf dieser Basis seine Dämonenlehre entwickelt. Auch bei ihm stehen die Dämonen zwischen Menschen u. Göttern, sind mächtiger als die Menschen, besitzen aber nicht die Reinheit des Göttlichen (Plut. Is. et Os. 25 [360D = frg. 24 Heinze]); sie besitzen eine den Göttern verwandte Geistnatur, verfügen aber gleichzeitig über körperliche Affizierbarkeit. Wegen dieser

Zwischenstellung vergleicht Xenokrates die Dämonen mit einem gleichschenkligen Dreieck: wenn die Vollkommenheit der Götter sich im gleichseitigen, die Unzulänglichkeit des Menschen sich im ungleichseitigen Dreieck darstellen läßt, so zeigt sich die Verwandtschaft der Dämonen mit beiden im gleichschenkligen Dreieck (Plut. def. orac. 12 [416C = frg. 23H.]). Kosmologisch entspricht der Mond der Natur der Dämonen; auch er ist aus irdischem wie aus ätherischem Stoff gemischt (Plut. fac. orb. lun. 29 [943E = frg. 56H.]; vgl. dazu Görgemanns 34/9). Dieser Stellung der Dämonen entspricht ihre Tätigkeit: sie vermitteln Orakel u. verbinden Himmel u. Erde miteinander; sie sind Aufseher der Heiligtümer u. haben an Mysterien Anteil. Die apotropäischen Riten gelten nicht den Göttern, auch nicht den guten Dämonen, dienen vielmehr zur Abwehr gewisser Naturen, die dem Menschen übelgesinnt sind. Um solche Opfer zu erlangen, bewirken diese Dämonen sogar Pest, Krieg u. Aufruhr (Plut. def. orac. 14 [417C = frg. 25H.]). Xenokrates benutzt die Dämonenlehre offensichtlich dazu, die Götter in eine größere Transzendenz hinauszuschieben u. von der Schuld an den Übeln in der Welt freizusprechen (vgl. Plut. Is. et Os. 26 [361B = frg. 25H.]). Er unterscheidet daher auch ganz klar zwischen guten u. bösen Dämonen (ebd. 25 [360E = frg. 24H.]): ,Wie bei den Menschen, so gibt es auch bei den Dämonen Unterschiede der Tugend u. des Lasters.' Aus Plut. def. orac. 13 (417B = frg. 24H.) ist zu schließen, daß Xenokrates mindestens einen Teil der Dämonen als Menschenseelen vor oder nach der Inkarnation betrachtete. Diese Vorstellung ist später geläufig; vgl. Sext. Emp. adv. math. 1, 74; Apul. Socr. 15f; für Porphyrios, Jamblich u. Proklos vgl. Procl. in Tim.: 1, 77, 9/13 Diehl (δαίμονες κατὰ σχέσιν, ,Dämonen in Bezug zur körperlichen Welt'), Chalcid. in Tim. 136. Eine Herleitung dieser Vorstellung versucht an Hand der Gleichsetzung Psyche = Daimon Détienne 271/6. – Die Präzisierung der Dämonologie, die Xenokrates vorgenommen hat, läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: 1. konsequente Behauptung der Mittelstellung der Dämonen für ihre Physis u. Funktion; 2. Unterscheidung analog dem Verhalten des Menschen in gute u. böse Dämonen; 3. wahrscheinlich auch die Vorstellung von zu Dämonen gewordenen Menschenseelen.

2. Stoa (Chrysipp, Poseidonios, späte Stoa). Die Dämonenlehre der älteren Stoa folgt zT. Xenokrates. Diog. L. 7, 151 gibt den Kern dieser Lehre: die Dämonen sind durch Sympathie mit den Menschen verbunden u. ihre Aufseher. Auch die ältere Stoa kennt neben Dämonen die Heroen, welche Seelen verstorbener guter Menschen sind. Wie Xenokrates nimmt auch Chrysipp die Existenz böser Dämonen an (Plut. Is. et Os. 25 [360E]; def. orac. 17 [419A]); diese sind unter anderem als Strafdämonen über verwerfliche Menschen eingesetzt (Plut. quaest. Rom. 51 [276F/277A]). Unordnung in der Welt scheint das Werk pflichtvergessener, böser Dämonen zu sein, die ihre Aufsicht verkehren (Plut. repugn. Stoic. 37 [1051C/D]). Mit Xenokrates vergleichbar ist auch die Ansicht Chrysipps, nach der die Dämonen über das Göttliche nicht ungemischt verfügen, sondern menschlicher Empfindungen fähig sind (Plut. Is. et Os. 25 [360E]); da sie so über Affekte verfügen, können die Dämonen für Chrysipp nicht unsterblich sein (SVF 2, 295f nr. 1101/3). – Poseidonios, der ein verlorenes Werk Περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων verfaßte, folgerte die Notwendigkeit der Annahme von Dämonen aus der Tatsache, daß es in der Erde u. im Wasser Lebewesen gebe, folglich müsse es auch im feineren Element der Luft solche Wesen geben (Sext. Emp. adv. math. 9, 86; vgl. dazu Heinze 98). Mit Wahrscheinlichkeit geht die Annahme Varros bei Aug. civ. D. 7, 6 auf Poseidonios zurück: inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aerias esse animas, sed eas animo, non oculis videri et vocari heroas et lares et genios. Wie die ältere Stoa glaubte auch Poseidonios, daß die Seelen der Verstorbenen zu Dämonen werden könnten: nach ihrer Loslösung vom Körper haben solche Seelen in der reineren Luft unter dem Mond bessere Bedingungen weiterzuleben, sterben also nicht (Sext. Emp. adv. math. 9, 71); solche aufgestiegenen Seelen empfinden Mitleid mit den noch inkarnierten (Maxim. Tyr. diss. 9, 6 [108, 8f Hobein]). Ob Poseidonios diese Seelen Heroen nannte, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich. Heinze (97/100) hat aus Maximos v. Tyros eine Reihe von Lehrstücken des Poseidonios zurückgewonnen. Die Tendenz engeren Anschlusses an die Lehre der Akademie zeichnet sich für Poseidonios darin ab, daß die Dämonen entschiedener als bei Chrysipp Vermittler zwischen Gott u. den Menschen sind (Maxim.

Tyr. diss. 8, 8 [96/8 Hob.]). Neben der obersten Gottheit nahm Poseidonios Götter zweiten Ranges an, die Diener u. Helfer der Menschheit sind. Die Dämonen stehen zwischen Göttern u. Menschen, sind wie die Götter unsterblich, aber zugleich wie die Menschen affizierbar (ebd. 9, 4 [104f Hob.]); unsterblich sind die Dämonen auch darum, weil sie ‚Seelen, die den Leib ausgezogen haben,' darstellen (ebd. 9, 5 [105, 15/106, 1 Hob.]). Dämonen können sich ohne Worte verständlich machen, ihr Logos pflanzt sich in der Luft fort. Sie reden im Schlafe den Menschen an u. verschaffen ihm Kenntnis der Zukunft. Sie sind vor allem in der Mantik tätig: quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant (Cic. div. 1, 64). Den Gedanken bezeugt Diog. L. 8, 32 für die pythagoreische Lehre; vgl. später Apul. Socr. 6; apol. 43 (dazu A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei [1908 bzw. 1967] 178/83). Ob Poseidonios wie Xenokrates böse Dämonen ansetzte, muß offen bleiben. Poseidonios bezeichnete die sittliche Instanz im Menschen, die in Übereinstimmung mit dem Weltlogos steht, als Dämon (bei Galen. plac. Hipp. et Plat. 5, 6 [5, 469 Kühn = frg. 187 Edelstein-Kidd]). Das Schlechte entsteht, indem der Mensch diesem seinem Dämon nicht folgt. – In der späteren Stoa ist vor allem die Lehre von dem dem Menschen innewohnenden eigenen Dämon ausgebildet worden. Sie ließ sich aus Plat. resp. 617e. 620d herausentwickeln (vgl. auch Heraclit.: VS 22 B 119) u. war eine schon in früherer Zeit geläufige Vorstellung (s. Usener, Götternamen 295f). Die Stoiker identifizieren diesen Dämon mit der sittlichen Anlage im Menschen, zugleich ist er persönlicher Schutzgeist (vgl. Epict. diss. 1, 14, 12: ‚Zeus hat einem jeden seinen je eigenen Dämon als Schützer beigegeben'). Nach Marc. Aurel. 5, 27 ist dieser Dämon des Menschen ein Teil, den Zeus von sich selbst (ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ) dem Menschen mitteilt; er ist Logos u. Nus des Menschen selbst (Identifikation von Nus u. Daimon auch bei Philo prov. 2, 16). Die Lehre vom οἰκεῖος δαίμων ist in späterer Zeit immer wieder aufgegriffen worden: nach Plot. enn. 3, 4 (15), 3, 5/23 bestimmt dieser Dämon nicht die Lebensführung des Menschen, sondern ist ihr Repräsentant. Bei Iambl. myst. 9, 8f (282, 6/285, 8 Parthey) stehen die ἴδιοι δαίμονες unter der Oberaufsicht eines Gottes. Bei Procl. in Alcib. 77f Westerink heißt es, daß der eigene Daimon König sei über die ganzen durch Heimarmene u. Pronoia der Götter festgelegten äußeren Umstände des Menschen (vgl. dazu Bonhöffer 81/5; Hopfner, OZ 1, § 117/34). Hervorzuheben ist noch, daß im Gegensatz zu Chrysipp u. in wahrscheinlicher Übereinstimmung mit Poseidonios Epict. diss. 3, 13, 15 u. Marc. Aurel. 1, 9 die Existenz böser Dämonen bestreiten.

3. Neupythagoreer. Die Dämonenlehre der Neupythagoreer steht in ihrem theoretischen Gerüst ganz auf dem Boden der Lehre des Xenokrates. Der Bericht bei Diog. L. 8, 32 geht aus von der Feststellung, der ganze Luftraum sei voller Seelen (vgl. auch schon Plat. epin. 985b 1); diese werden Dämonen oder Heroen genannt, bringen den Menschen Träume, vermitteln die Mantik u. künden Krankheit wie Gesundheit an. Den glücklichen Menschen wohnt ein guter Dämon inne (Diog. L. 8, 32: εὐδαιμονεῖν τ'ἀνθρώπους ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται); ein schlechter Dämon verführt sie zur Ungerechtigkeit (Zaleukos bei Joh. Stob. 4, 2, 19 [4, 125, 10 Wachsm.-Hense]). Die starke Tendenz zur Dämonisierung aller irdischen Ereignisse zeigt sich, wenn auch die Krankheiten der Tiere als Einwirkung eines Dämon verstanden werden u. Opfer wie Sühneriten dazu dienen, die Dämonen zu verehren (Diog. L. 8, 32). Nach Ocell. Lucan. 3, 3 leben die Dämonen im Zwischenraum zwischen Göttern u. Menschen. Von der Mystik u. dem Okkultismus des späteren Neupythagoreismus gibt Philostrats Biographie des Apollonios v. Tyana ein beredtes Bild. Der Neuplatonismus ist in der religiösen Praxis (vgl. Jamblich) direkter Erbe dieser Bewegung.

4. Plutarch u. Mittelplatonismus. Die Dämonenlehre der Platoniker des 1. u. 2. Jh. nC. (Plutarch, Maximos v. Tyros, Apuleius, Kelsos) bietet philosophischen Synkretismus u. berücksichtigt zunehmend volkstümliche Anschauungen. Der Dämonenglaube erfährt gerade in dieser Zeit eine deutliche Steigerung. Bei Plutarch ist schwer festzustellen, was eigene Fortführung vorgegebener Lehren ist. Xenokrates u. Poseidonios haben beide auf ihn eingewirkt. Konsequent behauptet er mit Xenokrates die Mittelstellung der Dämonen; sie sind notwendig, um die Verbindung zwischen Mensch u. Gott herzustellen (Plut. def. orac. 13 [416E/F]); sie sind Zwischenwesen ihrer Position wie ihrer Natur nach, weil sie

sowohl an der Natur der Seele wie an der körperlichen Sinnenhaftigkeit Anteil haben (Is. et Os. 25 [360 E]; vgl. dazu Th. Hopfner, Plutarch: Über Isis u. Osiris 2 [1941 bzw. 1967] 112/7); ähnlich Apul. Socr. 1/13 im Anschluß an Plat. symp. 202 u. epin. 984; bes. Apul. Socr. 13: daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aeria, tempore aeterna. ex his quinque, quae commemoravi, tria a principio eadem quae nobis, quartum proprium, postremum commune cum dis immortalibus habent, sed differunt ab his passione. Es gibt verschiedene Stufen der Mischung von Körper u. Geist, daher auch verschiedene Stufen von G. Plutarch entwickelt (def. orac. 10 [415 B/C]) eine Theorie, nach der den Menschen der Aufstieg zu den Heroen u. Dämonen möglich ist; einigen Dämonen steht sogar nach langer Zeit der Aufstieg zu den Göttern offen. Nach ebd. 21 (421 E) wird jeder Dämon mit dem Namen des Gottes benannt, dem er folgt u. an dessen δύναμις (Kraft) er teilhat. Die neuplatonische σειρά-(Reihen-)Theorie ist hier vielleicht durch pythagoreischen Einfluß (vgl. Moderatus bei Joh. Stob. 1 prooem. 8 [1, 21, 8/16 W.-H.]) fundiert; ähnlich Plot. enn. 4, 4 (28), 11, 9f: ,Denn alle Naturen beherrscht die eine, sie sind in ihrem Gefolge, an sie geknüpft, von ihr abhängend, gleichsam aus ihr entsprossen, ...' Vgl. auch ebd. 4, 3 (27), 5; Procl. inst. theol. 21. 97 Dodds (s.u. Sp. 654). Plut. gen. Socr. 16 (585 F) unterscheidet zwischen Toten-G., die zu Dämonen geworden sind, u. als solchen geschaffenen Dämonen. Apul. Socr. 14/6 trennt von den echten Dämonen, die nie inkarniert waren (Hypnos, Eros), die Dämonen, welche einen Körper besitzen oder Seelen von Verstorbenen sind (vgl. dazu Plat. Crat. 398 b/c; Procl. in Crat. 117). Auch die Seele des Menschen kann als Dämon bezeichnet werden; εὐδαίμονες sind die, deren Dämon gut ist, id est animus virtute perfectus (Apul. Socr. 15); sie werden als genii bezeichnet. Die Seelen der Verstorbenen heißen lemures; sie treten als lares heilbringend auf, als larvae dagegen irren sie umher zur Strafe für ihre Vergehen während der Zeit der Inkarnation. Die starke Rücksichtnahme auf volksreligiöse Vorstellungen kennzeichnet die Dämonologie des Apuleius in besonderem Maße. – Im Gegensatz zu Apuleius hält Plutarch die Dämonen zwar für langlebig, aber nicht für unsterblich (def. orac. 12. 16 [416 C. 419 A]); Unsterblichkeit verträgt sich nicht mit ihrer Affizierbarkeit (vgl. für Chrysipp o. Sp. 642). Heinze 110 schließt aus dieser Divergenz auf zwei voneinander verschiedene altakademische Lehren. Wie Apuleius halten auch die späteren Neuplatoniker die Dämonen für unsterblich, da sie göttliche Wesen sind. – Die Funktion der G. sieht Plutarch vor allem darin, daß sie Schutz-G. des Menschen sind. Vor allem die Seelen, die einst inkarniert waren, kümmern sich um die menschlichen Angelegenheiten (gen. Socr. 24 [593 D/594 A]; vgl. auch Maxim. Tyr. diss. 9, 6 [108, 8/109, 2 Hob.]). Dämonen sind Aufseher bei Opfern u. Mysterien (Plut. def. orac. 13 [417 A]) u. helfen in einzelnen Fällen auch im Krieg u. bei der Seefahrt (Plut. fac. orb. lun. 30 [944 C/D]; vgl. Görgemanns 120). Infolge ihrer Zwischenstellung vermitteln die Dämonen dem Menschen vor allem Kenntnis der Zukunft. Plut. def. orac. 38/42. 48 (431 A/433 E. 436 E) zeigt eine Kombination von intuitiver u. induktiver Mantik, wie sie in der Stoa unterschieden wurde (vgl. Cic. div. 1, 11; 2, 26f): die Wirkung der Orakel ist darauf zurückzuführen, daß die Dämonen eine richtige Mischung der Dämpfe herstellen (etwa in Delphi), durch die dann der Mensch in einen Zustand versetzt wird, in dem er die Zukunft intuitiv sehen kann; so Apul. apol. 43: quamquam Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam divorum potestates intersitas easque divinationes cunctas et magorum miracula gubernare (vgl. Apul. Socr. 6). Eine besondere Funktion üben die Dämonen als Strafdämonen aus (Plut. quaest. Rom. 51 [277 A]). Nach Plut. gen. Socr. 22 (592 B/C) bestraft der eigene Dämon jede Seele dafür, daß sie sich in der Inkarnation an den Körper gebunden hat (vgl. auch Verg. Aen. 6, 743: quisque suos patimur manes; vgl. dazu den Kommentar von Norden 33 u. Boyancé 192). Die Vorstellung des rächenden Dämon geht zurück auf Plat. resp. 615e 4 / 616a 4; Phaedo 108b 3. 113d 2 u. wird später in der Lehre der chaldäischen Orakel vertreten, vgl. Orac. Chald. frg. 90. 91. 161 des Places. Auch Plot. enn. 4, 8 (6), 5, 23f (τιννύμενοι δαίμονες) u. Iambl. myst. 2, 7 (84, 1 P.) nehmen sie auf. – In der Frage nach der Existenz böser Dämonen schwankt Plutarch; repugn. Stoic. 37 (1051 D) lehnt er das Bestehen solcher übler G. ab, weil dies nicht mit der Vorstellung eines Gottes, der nur Gutes bewirken kann, vereinbar sei. Dagegen führt er def. orac. 14 (417 D), ähnlich wie später

Porph. abstin. 2, 40 (169, 10/170, 6 Nauck[2]), Pest, Hunger u. Krieg auf die Einwirkung böser Dämonen zurück (vgl. dazu Bidez-Cumont 2, 278f). Wie Xenokrates (vgl. Plut. Is. et Os. 26 [361B = frg. 25H.]) schließt auch Plutarch (def. orac. 14 [417C/D]) aus dem Bestehen von Sühneriten auf böse Dämonen, die dadurch besänftigt werden sollen. Der Gedanke der Besänftigung böser Dämonen durch Opfer ist durch Aug. civ. D. 8, 13 für Cornelius Labeo bezeugt u. kehrt wieder bei Porph. abstin. 2, 42 (171, 18/172, 5 N.[2]). Die Möglichkeit unterschiedlicher Auffassungen in solchen Fragen gesteht Plut. def. orac. 52 (438D) selbst ein. Der Mittel- u. Neuplatonismus hat wie die Stoa in der Annahme u. Bestreitung von bösen Dämonen geschwankt. Apul. Socr. 12 schließt auf böse Dämonen; Kelsos dagegen bei Orig. c. Cels. 8, 63 (s. R. Bader, Der Alethes Logos des Kelsos = TübBeitrAltWiss 23 [1940] 210) lehnt diese Annahme ab. Plotin, Salustios u. Proklos betonen die Unmöglichkeit böser Dämonen; die chaldäischen Orakel, Porphyrios u. Jamblich dagegen nehmen solche Dämonen an (s.u. Sp. 647/64).–Kelsos stimmt, abgesehen von der Frage böser Dämonen, in seiner Dämonologie sonst weitgehend mit Plutarch u. Apuleius überein. Im einzelnen ist herauszuheben: Dämonen (Engel) haben die Aufsicht in der Natur (Orig. c. Cels. 5, 6; s. Bader aO. 127f); durch die Inkarnation ist der Mensch an die Materie gebunden, die von Dämonen beherrscht wird; er muß daher den Dämonen gehorchen, sie durch Opfer verehren (Orig. c. Cels. 8, 55; Bader aO. 208). Diese Ausführungen (vgl. auch Orig. c. Cels. 8, 28. 33; Bader aO. 199) sind offensichtlich bedingt durch die Auseinandersetzung mit den Christen, die den Dämonenglauben ablehnen. Da aber Dämonen mit dem Körperlichen zusammenhängen, warnt Kelsos (Orig. c. Cels. 8, 60; Bader aO. 210) vor einer zu großen Verehrung; auch ist die Wirksamkeit der Dämonen so beschränkt, daß eine zu weitgehende Verehrung nicht angebracht ist; andererseits sind Dämonen göttliche Wesen u. daher gegenüber Opfern u. dergleichen bedürfnislos (Orig. c. Cels. 8, 63; Bader aO. 210f). Dämonen strafen den Gotteslästerer u. wirken segensreich im privaten wie im öffentlichen Bereich (Orig. c. Cels. 8, 41. 45; Bader aO. 202/4).

5. Chaldäische Orakel. Die Dämonenlehre der sog. chaldäischen Orakel ist von grundlegender Bedeutung für die gesamte nachplotinische Philosophie von Porphyrios bis Proklos u. darüber hinaus in byzantinischer Zeit bei Michael Psellos. Sie muß zurückgewonnen werden aus den wenigen erhaltenen Fragmenten (Sammlung von Kroll; neuerdings Ausgabe von des Places, die auch die Texte des Psellos enthält) u. den solche wörtlichen Zitate kommentierenden Bemerkungen des Jamblich, Proklos, Damaskios u. Psellos. In ihren verlorenen umfangreichen Kommentaren haben Jamblich u. Proklos versucht, diese Lehre mit dem traditionellen platonischen Gedankengut in Übereinstimmung zu bringen; andererseits hat Psellos bei seiner Zusammenfassung u. Kommentierung der Orakelphilosophie manche Stellen der späteren neuplatonischen Kommentare mißverstanden, so daß nicht alles, was er als chaldäisches Gut kennzeichnet, authentisch ist. Zur Rekonstruktion ursprünglich chaldäischer Lehren ist auch Iambl. myst. 2, 3/9 (70, 8/90, 5 P.) heranzuziehen (vgl. Cremer 37/101). Nach Psell. hypot. 23 (200, 22/9 d. Pl.) ist beim Geschlecht der Dämonen, das zwischen Göttern u. Menschen angeordnet ist, zwischen guten u. bösen Dämonen zu unterscheiden. Diese Stelle kann jedoch nur dazu herangezogen werden, für die chaldäische Theologie einen dualistischen Antagonismus zu erkennen, der zwischen Kräften stattfindet, die den hieratischen Aufstieg des Theurgen befördern, u. anderen, die den Aufstieg behindern u. den Menschen in der irdischen Sphäre belassen wollen. Die chaldäischen Orakel kennen eindeutig nur böse Dämonen; die den Aufstieg befördernden G. werden als Engel oder Iynges bezeichnet. Die Abstufung lautet: Engel, Iynges, böse Dämonen. – Die Engel erscheinen dem chaldäischen Theurgen in der Autopsie als Begleiter der Götter (Iambl. myst. 2, 7 [83, 10/6 P.]; Procl. in remp.: 1, 91, 19/25 Kroll); sie offenbaren ihm die Tiefe der göttlichen Gedanken, s. Porph. regress. an.: 33, 9 Bidez aus Aug. civ. D. 10, 26: et angelos ... alios esse dixit (sc. Porphyrius), qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntient; alios autem, qui in terris ea, quae patris sunt et altitudinem eius profunditatemque declarent. Vgl. dazu Orac. Chald. frg. 18 d. Pl.: ‚Ihr, die ihr die überkosmische väterliche Tiefe (ὑπέρκοσμον πατρικὸν βυθόν) kennt'. Die chaldäischen Engel werden von Procl. theol. Plat. 5, 34 als ἄχραντοι θεοί (unbefleckte Götter) bezeichnet; vgl. dazu auch Iambl. myst. 2, 9 (88, 1 P.). Der vollendete

Theurg gehört nach dieser Lehre selbst zu den Engeln (Orac. Chald. frg. 137. 138 d. Pl.; Iambl. myst. 2, 2 [69, 11/3 P.]). Chaldäische Vorstellung wird auch sein, daß die Erscheinungen der Engel schön, die der Dämonen häßlich seien; Porph. regress. an.: 31, 10/2 B.: ... quasdam mirabiliter pulchras ... vel angelorum imagines vel deorum tamquam purgato spiritu vident (sc. die Theurgen); dazu Iambl. myst. 2, 3 (73, 10 P.). Die Funktion der Wesen, welche Jamblich als gute Dämonen bezeichnet u. die bei Procl. in Crat. 121 (vgl. auch in remp.: 2, 154, 17 K.) mit Engeln gleichgesetzt werden, übernehmen in der chaldäischen Lehre die Iynges. Die Iynx galt besonders im Liebeszauber als Zaubervogel. Das Wort bezeichnet auch den Zauberkreisel (vgl. Theocrit. idyll. 2), den die Chaldäer beim Ritual benutzten (Marin. v. Procl. 28). Wie der Zauberkreisel sich dreht, so vermögen die Iynges in einem dauernden Kreislauf die Verbindung zwischen Göttern u. Menschen herzustellen. In der chaldäischen Theologie werden die mit diesem Namen bezeichneten Wesen im Anschluß an Plat. symp. 202 e 3; epin. 984 e 4 als echte Mittler begriffen: Orac. Chald. frg. 78 d. Pl.: διαπόρθμιοι (Überbringer) bezieht sich auf die Iynges, wie aus Procl. in Crat. 71, 37 zu schließen ist: ‚Der überbringende Name der Iynges (τὸ διαπόρθμιον ὄνομα τῶν ἰύγγων), der alle Quellen (= Ideen) aufrecht halten soll'. Vgl. auch Procl. in Parm.: 1199, 36 Cousin. Entsprechend der Gleichsetzung von guten Dämonen mit den chaldäischen Iynges taucht der Begriff διαπορθμεύειν bei Iambl. myst. 1, 5 (17, 6 P.) auf; der Gedanke selbst ist ebd. (17, 8 P.) formuliert: ‚Diese Mittelglieder also bilden das gemeinsame Band zwischen den Göttern u. den Seelen ...' Die Iynges stellen die Gedanken des Vaters, der Spitze der intellegiblen Triade, dar u. werden durch den Willen des Vaters bewegt (Orac. Chald. frg. 77 d. Pl.): ‚(Die Iynges) werden vom Vater gedacht, denken aber auch selbst, zum Denken bewegt durch seinen unaussprechlichen Willen'. Vgl. auch Iambl. myst. 1, 5 (16, 15/8 P.): (Denke dir die Mittelglieder, d.h. die Heroen u. Dämonen), ‚Diener des guten Ratschlusses der Götter ..., die das gute Wesen der Götter, das ja unsichtbar ist, durch ihr Wirken sichtbar machen, ...' Den Iynges kommt vor allem eine hieratische Funktion zu. Sie sollen den Theurgen mit den höheren Ordnungen in Verbindung bringen; Mittel der Anagoge ist die theurgische Praktik. Die Iynges werden als magische Namen betrachtet, die der Vater in die Welt gesandt hat, um den Aufstieg zu ermöglichen; s. Orac. Chald. frg. 87 d. Pl.: ‚sondern der erhabene Name, der mit unermüdlichem Wirbel in den Kosmos hineinspringt, auf den drängenden Befehl des Vaters hin'; vgl. auch Orac. Chald. frg. 108 d. Pl. Da die Iynges aber zugleich auch die Gedanken des Vaters darstellen, gelangt der Theurg durch sie in Verbindung mit dem Willen u. den Vorstellungen des höheren göttlichen Wesens. Die Verwendung der Iynges u. die Vorstellung ihrer Funktion zeigt, in welchem Maße in der chaldäischen Theologie philosophisches (durch Platon stark inspiriertes) Gedankengut mit magischer Praktik verschmolzen worden ist. Daneben kommt den Iynges eine kosmische Funktion zu. Nach Orac. Chald. frg 79 d. Pl. hat jede Sphäre ihre eigenen intellegiblen Erhalter. Die Stelle ist im Zusammenhang mit der Interpretation des Psellos (comm. 1132d 1 / 1133a 3 d. Pl.) wohl so zu verstehen, daß die Iynges in der Funktion der Erhalter gesehen werden. Sie bewahren zugleich die schon aufgestiegenen Seelen davor, durch Zauber gezwungen zu werden, wieder in die Welt des Irdischen abzugleiten. Vgl. auch Herm. Alex. in Phaedr.: 163, 13f Couvreur: ‚Bestimmte Dämonen, Erhalter, halten die Seele zurück, damit sie nicht in die irdische Schöpfung fällt'. – Sehr anschaulich scheint in den chaldäischen Orakeln die Lehre von den bösen Dämonen dargestellt gewesen zu sein. Sie entstammen der Materie (frg. 88 d. Pl.), die ihrerseits so buntscheckig ist, wie die Dämonen vorgestellt werden (frg. 34 d. Pl.: πολυποίκιλος ὕλη; vgl. auch Psell. comm. 1137 a 5 d. Pl.; Iambl. myst. 2, 3 [70, 19 P.]). Entsprechend ziehen sie die Seele zur Natur, zur Materie herunter u. nehmen ihr das göttliche Licht (Psell. hypot. 23 [200, 24 d. Pl.]). Charakteristisch für die chaldäischen Orakel ist die Beschreibung dieser Dämonen als tierisch: frg. 89 d. Pl. (s. u. Sp. 651); frg. 90 d. Pl. bezeichnet sie als Erdhunde, die den Menschen niemals ein wahres Zeichen (der Götter) zeigen, auf diese Weise also den Aufstieg, den die Iynges befördern, zu verhindern suchen. Frg. 156 d. Pl. werden sie als κύνες ἄλογοι (Hunde ohne Vernunft) bezeichnet. Zu dem Vergleich mit Hunden s. Procl. in remp.: 2, 337, 17 K. u. Lewy 271_{41}. Die bösen Dämonen bewegen sich in der irdischen Sphäre (Orac. Chald. frg. 90. 91 d. Pl.; Psell.

comm. 1140 c 2f d. Pl.), infolgedessen erscheinen sie im Unterschied zu den Engeln düster (Orac. Chald. frg. 34 d. Pl. u. Iambl. myst. 2, 4 [77, 7 P.]). Da ihr Bestreben vor allem dahingeht, den Aufstieg des Menschen zu verhindern, gebietet Orac. Chald. frg. 135 d. Pl., vor der Einweihung nicht auf die Dämonen zu achten, da sie erdhaft u. daher schädlich seien, die Seele betören u. von den hl. Weihen abziehen wollen. Chaldäisch ist auch Synes. hymn. 2, 245: ‚Verjage den dreisten Erdhund, den Dämon der Erde'; vgl. auch Iambl. myst. 2, 6 (82, 9 P.). Die bösen Dämonen verketten den Menschen an die Heimarmene (ebd. [82, 14 P.]; Psell. hypot. 23 [200, 26 d. Pl.]). Orac. Chald. frg. 103 d. Pl. spricht davon, das Schicksal nicht zu vergrößern. Unter der Heimarmene verstehen die Chaldäer im Gegensatz zur göttlichen Pronoia die Verhaftung an Körper u. Natur; frg. 103 d. Pl. fordert also den Menschen in Wirklichkeit auf, nicht dem Körperlichen u. den in diesem Bereich tätigen bösen Dämonen eine größere Wirksamkeit zuzugestehen. Die bösen Dämonen werden nach chaldäischer Lehre auch als Verursacher von Krankheiten aller Art angesehen (vgl. dazu auch Psell. daem. op. 11 [PG 122, 845 A]). Nach Suda s. v. Ἰουλιανοί (2, 641, 33f Adler) konnten die Chaldäer für jedes menschliche Glied ein spezielles Phylakterion angeben. Plotin wehrt sich (enn. 2, 9 [33], 14, 14) energisch gegen diese auch von den Gnostikern vertretene Ansicht; andererseits schließen sich Porph. abstin. 2, 37/40 (166, 3/170, 14 N.[2]) u. Iambl. myst. 2, 6 (82, 9 P.) der Auffassung der chaldäischen Lehre an. Die Herrin der bösen Dämonen ist Hekate, welche die Luft-, Erd- u. Wasserhunde antreibt (Orac. Chald. frg. 91 d. Pl.). Porph. philos. orac. haur.: 151 Wolff vergleicht die bösen Dämonen mit den Hunden der Hekate. Bei der Initiierung des Kaisers Julian in die chaldäischen Mysterien wurde durch den Mystagogen des Kaisers, Maximus v. Ephesus, Hekate angerufen. Greg. Naz. or. 4, 55 (PG 35, 580 A) berichtet, daß Maximus das Kreuzzeichen schlug, als sich niedere Dämonen zeigten. Das Kreuz war das Zeichen der Hekate; durch ihre Zitierung wurden die niederen Dämonen verjagt: der Grundgedanke ist formuliert bei Iambl. myst. 9, 9 (283, 18/284, 10 P.), nach dem Dämonen nur durch ihren Anführer beeinflußt werden können. – Die starke Dämonisierung aller irdischen Bereiche kommt in der für chaldäische Lehre belegbaren Vorstellung von den Gegengöttern zum Vorschein. Die Gegengötter (ἀντίθεοι) sind böse Dämonen, die bei Zitierungen den Theurgen narren u. statt der zitierten Götter erscheinen. Orac. Chald. frg. 88 d. Pl. heißt es: ‚die Natur rät dazu, zu glauben, daß die Dämonen rein seien u. die Keime der schlechten Materie nützlich u. edel'. Das Fragment bezieht sich auf die Täuschungsmöglichkeiten schlechter Dämonen. Der Gedanke läßt sich aus Porphyrios u. Jamblich ebenfalls als chaldäisches Lehrstück zurückgewinnen. Nach Porph. abstin. 2, 40 (169, 22/170, 8 N.[2]) zeigen sich die Dämonen unter falschen Gesichtern u. nützen die Ratlosigkeit des Menschen aus. Bei Porph. regress. an.: 29, 16/20 B. verhindert die Zitierung von göttlichen Gegenkräften den echten Erfolg eines theurgischen Ritus: conqueritur ... vir in Chaldaea bonus purgandae animae magno in molimine frustratos sibi esse successus, cum vir ad eadem potens tactus invidia adiuratas sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent. Schließlich bestätigt Iambl. myst. 3, 31 (177, 16 P.) die Lehre von den Gegengöttern als chaldäische Vorstellung. Der Gedanke ist, wahrscheinlich über Porphyrios, aufgenommen bei Arnob. nat. 4, 12: Magi ... suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus, qui deos se fingant nesciosque mendaciis et simulationibus ludant. Bei Heliod. Aeth. 4, 7, 13 hindert ein Antitheos das magische Zeremoniell (vgl. auch PGM VII, 634; dazu Hopfner, OZ 1, § 783). – Die Lehre der chaldäischen Orakel stellt sich dar als ein Amalgam aus platonisierenden Gedanken (Dämonen als Mittler), die wahrscheinlich aus dem zeitgenössischen Mittelplatonismus des 2. Jh. bekannt waren, u. aus Elementen des volkstümlichen Zauberglaubens (Iynges). Die Einwirkung auf Porphyrios u. alle nachfolgenden Neuplatoniker konnte gerade darum so stark sein, weil diese Philosophen das platonische Gut in der chaldäischen Lehre entdeckten. Andererseits ist zu beobachten, daß die Elemente des Zauberglaubens zwar übernommen, aber dennoch verdeckt u. sublimiert werden (Jamblichs gute Dämonen = Iynges).

6. Plotin. Plotin, dessen Philosophie konsequent transzendent ausgerichtet ist, teilt den Dämonen nur eine nebensächliche Rolle zu. Da die Verbindung der irdischen Welt zur intellegiblen grundsätzlich durch die Vor-

stellung der Teilhabe verstanden wird (enn. 6, 5 [23], 6), betont Plotin weniger die Mittlerschaft von Zwischenwesen. Seine Bemerkungen über die Dämonen erwecken den Eindruck gelegentlicher Rücksichtnahme auf tradierte Lehrstücke, ohne daß diese einen festen u. notwendigen Platz in seiner eigenen Lehre erhalten. Dämonen sind nach den Göttern Wesen zweiten Ranges, eine δευτέρα φύσις (ebd. 3, 2 [47] 11, 7). Sie stehen traditionell zwischen Menschen u. Göttern (ebd. 3, 5 [50], 6, 12; 2, 3 [52], 9, 46); im intellegiblen Bereich sind Dämonen nicht möglich, sie bevölkern vielmehr nach den ὁρατοὶ θεοί (Planetengöttern) die sublunare Sphäre u. den αἰσθητὸς κόσμος (die sinnenhafte Welt: ebd. 3, 5 [50], 6, 19). Wie die sichtbaren Götter ein Abglanz der Götter selbst sind (ebd. 3, 5 [50], 6, 23), so die Dämonen ein μίμημα (Abbild) des Gottes, an den sie gebunden sind; entsprechend ist der Mensch seinerseits an den Dämon gebunden (ebd. 6, 7 [38], 6, 28). Die Allseele hat sie hervorgebracht zum Nutzen des Alls, das sie erst vervollständigen (ebd. 3, 5 [50], 6, 31/3). Aus der traditionellen ontologischen Mittelstellung ergibt sich auch für Plotin Wirksamkeit u. Gestalt der Dämonen. Gegen die Gnostiker vertritt er entschieden die platonische Position, die keine bösen Dämonen kennt (ebd. 2, 9 [33], 9, 27): ‚Man soll ... glauben, daß ... auch die Dämonen gut sind' (gegen Dämonen als Krankheitsbringer s. ebd. 2, 9 [33], 14, 14). Von den höheren Wesen kann allein die Seele das Böse aus der körperlichen Welt anziehen, wofür sie unter Aufsicht der Strafdämonen büßen muß. Auch diese Strafdämonen sind nicht eigens schlechte Dämonen (ebd. 4, 8 [6], 5). Von den eigentlichen Dämonen zu unterscheiden sind auch die Seelen, die den menschlichen Körper verlassen haben u. nun weiter wohltätig wirken (ebd. 4, 7 [2], 15, 7). Als Zwischenwesen können die Dämonen nicht der Materie verhaftet sein, sie sind indessen auch nicht völlig immateriell u. dem Bereich des Göttlichen zuzuordnen. Plotin verwendet (ebd. 3, 5 [50], 6, 45) die Vorstellung einer νοητὴ ὕλη (intellegible Materie), um diese eigenartige Zwischenstellung der Dämonen zu kennzeichnen. Dies ist wohl der Ausgangspunkt der späteren Pneuma- u. Ochema-Spekulationen (dazu Dodds 313/21). Entsprechend ihrer νοητὴ ὕλη schließt Plotin nicht aus, daß Dämonen als feurige oder luftartige Wesen erscheinen; er wendet sich aber gegen die Auffassung, die von vornherein Dämonen mit solchen Leibern ausgestattet sehen will. Dämonen nehmen an Feuer u. Luft höchstens teil, sie müssen für Plotin daher ihrer eigenen Natur nach etwas anderes sein als diese Elemente (enn. 3, 5 [50], 6, 37/45). Bei Apuleius dagegen bestand der Dämonenkörper ex illo purissimo aeris liquido et sereno elemento (Socr. 11). Andererseits sind die Dämonen, da sie der intellegiblen Welt nicht ganz angehören, im Unterschied zu den Göttern affizierbar (vgl. Plat. epin. 984a 5 / b 6), besitzen sogar selbst Affekte (Plot. enn. 3, 5 [50], 6, 10) u. verfügen über eine Stimme (ebd. 4, 3 [27], 18, 22). Dies ist für Plotin der Ansatzpunkt, Dämonen auch dem Zauber unterworfen zu sehen (ebd. 4, 4 [28], 43, 14). Von der eigentlichen Dämonenlehre zu trennen ist Plotins Darstellung des Eros als eines jedem Menschen innewohnenden Dämons; er kann ihn entsprechend seiner Veranlagung zu den höheren Ordnungen oder aber zur Materie hinführen (ebd. 3, 5 [50], 4). Auch die Ausführungen ebd. 1, 2 (19), 6, 2/7; 6, 7 (38), 6, 24/31, nach denen der Mensch Dämon oder Gott werden kann, haben nichts mit der Dämonenlehre zu tun; hier sollen nur die Bereiche gekennzeichnet werden, in die der Mensch bei seinem Aufstieg vorstoßen kann. Die zu Gott aufsteigende Seele steht über dem Bereich der Dämonen (vgl. Orac. Chald. frg. 137 d. Pl.; s. o. Sp. 648f), der Aufstieg selbst ist aber nicht wie in der chaldäischen Theologie durch die Mittel der Theurgie zu bewältigen, der andererseits die Dämonen unterworfen sind (Plot. enn. 4, 4 [28], 43, 14). Nicht als Bestandteil einer klar gegliederten Dämonenlehre, sondern als Standortbestimmung der aufsteigenden Seele wird bei Plotin die traditionelle Vorstellung des eigenen Dämon (s. o. Sp. 653), der den Menschen stets begleitet, verwendet. Nach Plot. enn. 3, 4 (15), 3, 5 bestimmt der οἰκεῖος δαίμων nicht die sittliche Lebensführung des Menschen, sondern ist ihr Repräsentant, der selbst jeweils auf einer höheren Stufe steht: ‚Wenn das Wirkende die Seelenstufe ist, durch welche wir wahrnehmen, dann ist die Vernunftseele der Daimon; wenn wir aber nach der Vernunftseele leben, dann ist das über ihr der Daimon, der herrscht, ohne selbst zu handeln, u. das Wirkende nur gewähren läßt' (Übers. R. Harder). Vgl. auch Plot. enn. 3, 4 (15), 5, 15/22 mit Rekurs auf Plat. Tim. 90a. Wenn daher bei der Beschwörung im Isistempel zu Rom als eigener Dämon des Plotin ein Gott

erscheint (Porph. v. Plot. 10), so ist dadurch die Stufe der Vollkommenheit angezeigt, auf der sich Plotins Lebensführung befindet. Nach Plot. enn. 3, 4 (15), 6 kann der eigene Dämon den Menschen erheben oder vertieren; wer außerhalb der körperlichen Natur steht, sich im Intellegiblen befindet, hat die dämonische Natur u. die Heimarmene überwunden.

7. *Porphyrios.* Die Dämonenlehre des Porphyrios baut auf Plotin auf, zeigt aber andererseits Ausformungen, die den Vorstellungen Plotins direkt widersprechen; sie lassen zT. den Rückgriff auf ältere, nichtplatonische Lehren sichtbar werden. Die wichtigsten Belegstellen für die Dämonenlehre des Porphyrios finden sich abstin. 2, 36/42 (165, 3/172, 6 N.[2]), im Referat des Proklos (in Tim.: 1, 77, 6/24. 152, 12/28 D.) u. in Bemerkungen, die bei Augustinus aus der Schrift De regressu animae erhalten sind (gesammelt bei Bidez 27*/44*). – Porphyrios' Lehre ist nicht ganz einheitlich; offenbar hat er über die Einteilung der Dämonenhierarchie zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Schriften unterschiedliche Lehren vertreten. Die verwirrende Vielgestaltigkeit der Dämonenlehre seiner Zeit betont er selbst abstin. 2, 38 (167, 3f N.[2]). Bei Procl. in Tim.: 1, 77, 9/13 D. ist im offensichtlichen Anschluß an Numenios (vgl. ebd.: 1, 77, 22 D.; dazu J. H. Waszink: EntrFondHardt 12 [1965] 71; Abhängigkeit von Origenes vermuten Lewy 506 u. K.-O. Weber, Origenes der Neuplatoniker = Zetemata 27 [1962] 120) aus dem Timaioskommentar des Porphyrios eine Dreiteilung der Dämonen referiert: 1) göttliche Dämonen; 2) Dämonen κατὰ σχέσιν; gemeint sind Seelen der Verstorbenen, die sich vor der Reinkarnation in der Region der göttlichen Dämonen aufhalten, also zu den guten Dämonen zu zählen sind (ähnlich Sext. Emp. adv. math. 1, 74; Apul. Socr. 15f; vgl. J. H. Waszink im Kommentar zu Chalcid. in Tim. 136); 3) die bösen Dämonen. Dagegen bezeugt Procl. in Tim.: 1, 171, 19 D. für Porphyrios eine Zweiteilung in Seelen u. eine andere Gruppe der von der Materie geprägten Charaktere des Bösen: ‚Porphyrios nennt die Dämonen 'materielle Handlungsweisen' (ὑλικοὶ τρόποι); denn es gebe zwei Arten von Dämonen: Seelen u. 'Handlungsweisen'. Letztere seien materielle Kräfte, die den Charakter der Seele bilden' (vgl. auch Porph. Marc. 21). Zu den Seelen ist auch die Gruppe der Erzengel zu rechnen; sie sind den Göttern zugewandt u. deren Boten (Procl. in Tim.: 1, 152, 13 D.; vgl. Porph. abstin. 2, 38 [167, 20/6 N.[2]], wo die guten Dämonen Boten der Götter sind). Auch in Porphyrios' verlorener Schrift De regressu animae (29, 1/3 B. = Aug. civ. D. 10, 9) sind die Engel von den Dämonen örtlich geschieden: aeria loca esse daemonum, aetheria vel empyria disserens (sc. Porphyrius) angelorum. In regress. an.: 33, 9/11 B. verkünden die Engel dem Theurgen die göttlichen Weisungen u. den Willen des Vaters (s. o. Sp. 648); chaldäischer Einfluß ist hier unverkennbar. Den mythischen Kampf der Athener gegen die Bewohner von Atlantis interpretierte Porphyrios in seinem Timaios-Kommentar (bei Procl. in Tim.: 1, 77, 6/24. 174, 24/8 D.) als den Kampf der Seelen, also der guten Dämonen, die nach oben streben u. auch die menschliche Seele hinaufführen wollen, gegen die hylischen Dämonen, die darauf bedacht seien, die Seele herabzuziehen u. an die Materie zu fesseln. Züge in Richtung auf einen Pandämonismus zeigt die Exegese des Porphyrios zu Plat. Tim 24a (bei Procl. in Tim.: 1, 152, 10/28 D.): den Priestern der platonischen Darstellung entsprechen nach Porphyrios die Erzengel (beide sind den Göttern zugewandt), den Kriegern die Dämonen, die in die Leiber eingehen, den Hirten die Dämonen, die über die Tierwelt herrschen u. nach gewissen Geheimlehren Seelen ohne menschliche Intelligenz repräsentieren; die Jäger sind Dämonen, die den menschlichen Seelen nachstellen u. sie in Körper einschließen; die Bauern sind Dämonen, die über die Früchte u. das Wachstum herrschen. Diese ganze Gruppe von Dämonen lebt in der sublunaren Sphäre u. wird demiurgisch genannt, weil sie auf die Schöpfung hin ausgerichtet sind. Gegen diese Interpretation wandte sich entschieden Jamblich (Procl. in Tim.: 1, 152, 28/153, 23 D. = Iambl. in Tim. frg. 16 Dillon) u. bezeichnete sie als barbarischen Trug. Eine sehr viel differenziertere Darstellung der Wirkungsweise der Dämonen gibt Porphyrios in seiner Schrift abstin. 2, 36/43 (165, 3/173, 8 N.[2]). Er geht aus von einer Zweiteilung in gute u. böse Dämonen. Als Quelle nennt er gewisse Platoniker (Kronios u. Numenios ?). F. Cumont (Or. Rel. 287_{53} u. Bidez-Cumont 1, 178f; 2, 275/82) u. W. Bousset (ArchRelWiss 18 [1915] 134/72) haben jedoch einen Teil der hier vertretenen Anschauungen mit alten iranischen Vorstellungen in Verbindung gebracht. Nach dem πρῶτος θεός u. den Gestirns-

göttern (ὁρατοὶ θεοί) befindet sich die Menge der unsichtbaren Dämonen auf dem dritten Platz der Hierarchie (Porph. abstin. 2, 37 [166, 16 N.[2]]). Wie bei Plotin entstammen sie der Weltseele u. bewohnen die sublunare Sphäre. Sie verbinden sich mit dem Pneuma, das ihnen die Möglichkeit zu verschiedenartiger, gegensätzlicher Wirkung gibt (ebd. 2, 38f [167, 3/169, 10 N.[2]]). Die Vorstellung der Bindung der Dämonen an das Pneuma ermöglicht es Porphyrios, die alte Lehre von guten u. bösen Dämonen neu zu begründen. Das Pneuma ist ein feiner, luftartiger Stoff, den die Seele beim Abstieg durch die Sphären aufnimmt u. von dem sie sich beim Aufstieg wieder reinigen kann (dazu Dodds 313/21; M. A. Elferink, La descente de l'âme d'après Macrobe = Philosophia antiqua 16 [Leiden 1968] 32f). Mit dem Pneuma umgeben sich auch die Dämonen. Eine Eigenart des Pneuma ist, daß es Materie resorbieren u. sich so belasten kann, daß seine Träger sichtbar werden (Porph. antr. 11). Die Scheidung zwischen guten u. bösen Dämonen ergibt sich nun aus ihrem Verhältnis zum Pneuma. Die bösen Dämonen werden durch das Pneuma beherrscht u. sind der Materie so sehr verhaftet, daß sie erscheinen können. Gute Dämonen beherrschen dagegen ihrerseits das Pneuma durch den Logos (abstin. 2, 38 [167, 8/10 N.[2]]). Das Pneuma beeinflußt innerhalb der sublunaren Sphäre auch den Aufenthaltsort der Dämonen. Während sich die guten Dämonen aus der Erdnähe möglichst weit entfernen, zieht das Pneuma die bösen Dämonen geradezu auf die Erde herab (ebd. [167, 26/168, 3 N.[2]]). Obwohl Dämonen grundsätzlich nicht sichtbar sind, weil sie keinen festen Körper haben, können sie je nach der Dichte ihres Pneumas dennoch erscheinen (ebd. 2, 39 [168, 9 N.[2]]; vgl. Gaur. 6, 1; Aneb. 26); sie können sogar so weit herabsinken, daß man sie greifen kann (s. bei Procl. in Tim.: 2, 11, 10 D.). – Die Wirkung der Dämonen zeigt sich in physischer wie psychischer Hinsicht. Die guten Dämonen sind in platonischem Sinn Vermittler zwischen Göttern u. Menschen (Porph. abstin. 2, 38 [167, 20/6 N.[2]]). Zur Assimilierung der guten Dämonen an die Engel vgl. F. Cumont, Les anges du paganisme: RevHistRel 72 (1915) 165/82. Nach Porph. regress. an.: 29, 4/6 B. verhelfen die Dämonen auch zum theurgischen Aufstieg: ... utendum alicuius daemonis amicitia, qua subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem ... (vgl. auch Arnob. nat. 2, 62). Die guten Dämonen schützen die Früchte, beherrschen das Wetter u. sind zugleich Führer zu den Künsten; auch Heilungen können sie bewirken (Porph. abstin. 2, 38 [167, 17f N.[2]]). Doch geschieht dies wegen ihrer größeren Erdferne nur langsam, während die Wirkung der erdnahen, bösen Dämonen rascher vonstatten geht. Die Einwirkung der bösen Dämonen wird von Porphyrios vielfältig dargestellt. Im Bereich der Natur verursachen sie Mißernten, Pest u. Unwetter (ebd. 2, 40 [169, 10/3 N.[2]]; vgl. o. Sp. 656). Sie verwirren darüber hinaus den Menschen, leiten ihn zu falschen Vorstellungen von den Göttern u. entfachen in ihm Leidenschaften u. Affekte, die sie selbst infolge ihres dichten Pneuma an sich tragen (ebd. 2, 38 [167, 26/168, 5 N.[2]]; vgl. Chalcid. in Tim. 135 u. Waszink im Kommentar zSt.). ,Sie beherrschen die erdnahe Region mehr durch ihre Leidenschaftlichkeit (τῷ παθητικῷ) u. versuchen, jedes nur mögliche Böse zu verüben' (Porph. abstin. 2, 39 [168, 19f N.[2]]). Porph. Marc. 16 (285, 3f Nauck[2]) wird ausdrücklich ein Dämon als Anstifter zu bösen Taten des Menschen herausgestellt (vgl. auch ebd. 21 [287, 20/288, 2 N.[2]]). Beachtenswert ist die Lehre des Porphyrios, nach der sich die bösen Dämonen darum bemühen, den Menschen von der rechten Einstellung den Göttern gegenüber abzubringen. Dabei versuchen sie zu täuschen, indem sie selbst das Aussehen echter Götter annehmen (abstin. 2, 40 [169, 24 N.[2]]; regress. an.: 31, 17 B.: daemones deorum speciem figurasque fingentes; ebd.: 32, 21f B.: daemones deos aetherios se esse fingentes). Trug ist ihrem Wesen zu eigen (abstin. 2, 42 [171, 22 N.[2]]). Sie erscheinen selbst bei theurgischen Anrufungen als die höchsten Götter u. täuschen so den Betenden, indem sie ihm vorgaukeln, auch der höchste Gott lasse sich durch theurgische Riten beschwören u. sei für die Übel in der Welt verantwortlich (ebd. 2, 40 [170, 2/6 N.[2]]; vgl. regress. an.: 29, 16/30, 11 B.). Entscheidendes Charakteristikum ist aber, daß Porphyrios annimmt, die bösen Dämonen gehorchten einem obersten Anführer (abstin. 2, 41 [171, 16 N.[2]]: ὁ προεστώς; ebd. [171, 22/172, 2 N.[2]]: ,Sie wollen Götter sein, u. ihre führende Kraft will den Anschein haben, der höchste Gott zu sein'). Dieser Anführer bzw. die auf Täuschung bedachten bösen Dämonen erscheinen, anders als bei Plotin, bei Porphy-

rios als eine dem Guten diametral entgegengesetzte Kraft; durch sie wird auch jeder verwerfliche Zauber ausgeführt (ebd. [171, 2f. 14f N.[2]]). Der hier vertretene Dualismus findet sich auch in den chaldäischen Orakeln in der Vorstellung von den Gegengöttern (s. o. Sp. 652). Bidez u. Cumont haben diese Vorstellung auf iranischen Ursprung zurückgeführt (vgl. Bidez-Cumont 2, 281, 1). – Zusammenfassend läßt sich die Dämonenlehre des Porphyrios dahin charakterisieren, daß er einerseits auf Plotin u. den traditionell platonischen Elementen aufbaut, andererseits Ausformungen zeigt, die Plotin ganz widersprechen. Mit Plotin nimmt er die Abkunft der Dämonen als Zwischenwesen aus der Allseele an; auch die Pneuma-Lehre kann man als eine Weiterentwicklung der plotinischen Lehre von der intelligiblen Materie (νοητὴ ὕλη) betrachten; er unterscheidet sich aber schon von Plotin in der Ansetzung eines pneumatischen Leibes. Vollends abweichend von Plotin ist die vielfältige Differenzierung in verschiedenartige G. u. die Ansetzung von bösen Dämonen; hier konnte er allerdings auf Xenokrates u. seine Nachfolger zurückgreifen. Porphyrios, dessen ganze Philosophie gegenüber dem theoretischen Ansatz Plotins durch ein größeres Maß an Psychagogie gekennzeichnet ist, ist der erste Neuplatoniker, der den Aufstieg der menschlichen Seele von anderen Kräften als der eigenen noetischen Besinnung abhängig gesehen hat, aber auch die Gefährdung dieses Aufstieges mit den Farben volksreligiöser Vorstellungen schildert (vor allem abstin. 2, 42f [171, 17/173, 8 N.[2]]); die Theologie der chaldäischen Orakel hat hier ihre Spuren bei dem Syrer hinterlassen. Für Porphyrios ist auch die Darstellung der Dämonologie ein Mittel, Grundgedanken der plotinischen Philosophie einem breiteren, auch unphilosophischen, Publikum nahe zu bringen.

8. Jamblich. Jamblichs Dämonenlehre weist die gleiche Differenzierung auf wie seine Ontologie, zu deren wichtigsten Neuerungen bekanntlich die Ansetzung eines κόσμος νοερός (intellektueller Kosmos) nach dem κόσμος νοητός (intelligibler Kosmos) gehören (Iambl. bei Procl. in Tim.: 1, 308, 20/3 D.), sowie die Dreigliederung der Seele (ebd.: 2, 240, 4/28 D. = frg. 54 Dillon). Gegenüber Plotin schiebt Jamblich das höchste Wesen in noch weitere Transzendenz, andererseits sollen die nachfolgenden zahlreichen, meist triadisch gegliederten Seinsstufen Brücken zwischen Gott u. dem Menschen darstellen. In diesem Zwischenraum hat er Platz gefunden, eine vielstufige Anzahl von G. anzusiedeln: sie sind μέσαι οὐσίαι (Mittelwesen) zwischen den αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις (in sich vollkommenen) u. den Wesen, die nur durch Teilhabe existieren können (Iambl. bei Procl. in Tim.: 2, 313, 19/21 D. = frg. 60 Dillon): ‚Es darf keinen unmittelbaren Übergang von den Transzendenzen zu den Teilhabenden geben, sondern es müssen Mittelwesen dasein, die den Teilhabenden zugeordnet sind' (vgl. auch Iambl. myst. 1, 5 [17, 8/12 P.]). Entsprechend stellen in der Dämonologie des Jamblich die verschiedenen Arten göttlicher Wesen verschiedene Stufen der höheren Gattungen dar (ebd. 1, 4 [14, 3/20 P.]). Ihre Funktion besteht darin, die beiden äußersten Pole, Götter u. Menschen, durch eine Vielzahl von Zwischenstufen miteinander zu verbinden. Die Anzahl dieser innerweltlichen Zwischenwesen (vgl. Procl. in Tim.: 3, 219, 4/18 D.) differiert bei Jamblich selbst. Myst. 1, 5 (15, 7/11 P.) lautet die Reihe: Götter, Dämonen, Heroen, Seelen (vgl. auch Joh. Stob. 1, 49, 37 [1, 372, 15/20 W.-H.]); Iambl. v. Pyth. 37 nennt eine Reihe, die er auf Pythagoras zurückführt: Götter, Dämonen, Halbgötter, Heroen, Menschenseelen. Ausführlicher dagegen ist unter chaldäischem Einfluß die Aufzählung der Zwischenwesen in myst. 2, 3 (70, 9/11 P.): Götter, Erzengel, Engel, Dämonen, Heroen, sublunare Archonten (Kosmokratores), hylische Archonten (gleichzusetzen mit den Pneumata ebd. 4, 1 [182, 6 P.]), Seelen. Die Tendenz dieser Konstruktion wird deutlich: die menschliche Seele soll lückenlos, aber stufenweise mit den höchsten Hypostasen verbunden werden. Innerhalb dieser chaldäischen Reihe gruppiert Jamblich die Dämonen noch weiter in einer Dreiteilung: die guten Dämonen lassen ihre Werke u. guten Gaben sichtbar werden; die sog. Strafdämonen (s. o. Sp. 653) zeigen verschiedenartige Strafen an; die bösen Dämonen erscheinen umgeben von wilden, reißenden Tieren (ebd. 2, 7 [83, 16/84, 4 P.]). Ein allgemeines Kennzeichen der höheren Wesen ist, daß sie nicht über einen Leib verfügen, also auch nicht durch ihr σῶμα gegeneinander abzugrenzen sind, wohl aber kann die körperliche Welt an ihnen teilhaben (vgl. die interessante Kontroverse zur Aporie des Porphyrios ebd. 1, 8 [23, 9/25, 5 P.]). So gibt es auch keine höheren Dämonen, die ausschließlich einem bestimmten Element zuge-

ordnet wären, vielmehr sind Äther, Luft u. Wasser lediglich die Materien, in denen sich bestimmte höhere Wesen offenbaren (ebd. 1, 9 [29, 16/33, 10 P.]). Auch die Gestirnsgötter sind nur scheinbar an eine bestimmte Materie gebunden, vielmehr sind die Gestirne an die Götter gefesselt, welche diese mit ihrem immateriellen Leib umschließen (ebd. 1, 17 [50, 13/52, 15 P.]). Die Lösung dieser Aporie beruht auch bei Jamblich auf dem schon von Plotin (enn. 5, 5 [32], 9, 9f) formulierten Prinzip ἀρχὴ ἔχει οὐκ ἐχομένη: ‚Der Urgrund hält, ohne gehalten zu werden'; vgl. ebenso Porph. abstin. 2, 37 (166, 10/2 N.²); dazu H. Dörrie, Porphyrios' Symmikta Zetemata = Zetemata 20 (1959) 50/3. An der Spitze der innerweltlichen G. stehen die Götter, denen das Gute wesenhaft zukommt (Iambl. myst. 1, 5 [15, 5/11 P.]); am Ende dieser Hierarchie befinden sich dagegen die Seelen, die am Guten nur teilhaben (ebd. [15, 12/7 P.]). Zwischen diesen beiden Polen stehen die Dämonen u. Heroen. Den Heroen eignet das gleiche Leben wie den Seelen; sie können sich grundsätzlich mit einem menschlichen Körper verbinden, sind aber den Seelen an Schönheit u. Stärke überlegen (ebd. [16, 6/13 P.]). Das Geschlecht der Dämonen dagegen grenzt an die Götter an, ist aber unvollkommener als diese (ebd. [16, 13/6 P.]). Während die Götter alles in sich versammeln u. den Kosmos lenken, besitzen die Dämonen nur ein μεριστὸν εἶδος, eine je individuelle Gestalt, lenken nur Teile des Kosmos u. wachsen zT. mit den Bereichen, die sie lenken, zusammen (ebd. [18, 7/19, 7 P.]). Ebd. 2, 3 (71, 4/7 P.) unterscheidet Jamblich zwei Archontengeschlechter: die Weltregenten, die die Elemente unterhalb des Mondes verwalten, u. die unter diesen stehenden hylischen Archonten (Rückführung dieser Einteilung auf chaldäische Lehre bei Cremer 86/91). Die von Jamblich aufgestellte Reihe läßt sich auch so formulieren, daß die Dämonen auf einer höheren Ebene unvollkommenere Wesen sind, dagegen die Heroen auf einer niederen Ebene das gegenüber den Seelen Vollkommenere in sich aufnehmen u. darstellen; Iambl. myst. 1, 5 (16, 6/16 P.); vgl. ebd. 1, 6 (20, 2/8 P.): ‚Da jede dieser beiden Arten an eines der beiden Extreme grenzt, die eine an das erste, die andere an das letzte, ist es natürlich, daß, gemäß der ununterbrochenen Verbindung, die eine, die vom Vollkommenen her ausgeht, zum Schlechteren vorrückt, während die andere, die zunächst dem Letzten verbunden ist, irgendwie am Höheren Anteil gewinnt'. Die Dämonen stellen den äußersten Ausfluß der innerweltlichen Götter dar, durch deren schöpferische Kräfte sie entstanden sind; sie übernehmen daher auch selbst schöpferische Aufgaben u. vervollständigen den Kosmos; oft wachsen sie aber auch mit ihrem Wirkungsbereich so zusammen, daß sie als sog. ὑλικοὶ δαίμονες (stoffliche Dämonen) auftreten. Die Heroen dagegen haben ihren Ausgang von den Lebensprinzipien der Götter, sie sollen die Seelen leiten u. emporführen (ebd. 2, 1 [67, 1/68, 2 P.]). Die Erscheinungsweise aller höheren Wesen entspricht ihrem Wesen (οὐσία), ihren Kräften (δυνάμεις) u. ihrer Wirkmöglichkeit (ἐνέργεια). Sie weisen auch verschiedene charakteristische Kennzeichen auf, die den Grad ihrer Göttlichkeit demonstrieren u. an denen sie zu identifizieren sind (ausführliche Darstellung in der Passage ebd. 2, 3/9 [70, 8/90, 5 P.], die sich auf chaldäische Grundlagen zurückführen läßt; vgl. Cremer 37/101). Die höheren Wesen zeigen sich von der eingestaltigen einheitlichen Form der Göttererscheinungen über die Erzengel, Archonten bis zur Vielscheckigkeit der Dämonenerscheinungen (Iambl. myst. 2, 3 [70, 18/71, 8 P.]). Dagegen weist Jamblich (ebd. 1, 10 [33, 11/37, 2 P.]) die Ansicht des Porphyrios zurück, der Götter u. niedere Dämonen durch das Kriterium der Unaffizierbarkeit oder Affizierbarkeit geschieden sehen will. Nach Jamblich sind grundsätzlich alle geistigen Wesen unaffizierbar. Die Dämonen, die aus den sich in die Elemente verteilenden göttlichen Energien hervorgegangen sind, stehen den Elementen als Kosmokratores vor (ebd. 2, 3 [71, 4f P.]), ihre Wirksamkeit erstreckt sich aber insbesondere auf die inkarnierte Seele (ebd. 2, 1 [67, 15/68, 1 P.]): ‚Den Dämonen sind schöpferische Kräfte zuzuweisen, welche die Aufsicht haben über die Natur u. die Verbindung der Seelen mit den Körpern'. Die Darstellung der guten Dämonen bei Jamblich weist starke Übereinstimmung mit der Lehre der chaldäischen Orakel auf (s. o. Sp. 647/52); wie die chaldäischen Iynges setzen die Dämonen bei Jamblich den guten Willen des Vaters in die Tat um (ebd. 1, 5 [16, 15f P.]) u. gewähren den Seelen die Möglichkeit des Aufstieges (ebd. [17, 13/5 P.]; vgl. dazu Cremer 68/71). In der Erklärung des Bösen u. der Übel in der Welt scheint die Lehre des Jamblich nicht ganz einheitlich zu sein (zu anderen

gegensätzlichen Thesen in De mysteriis vgl. auch Geffcken, Ausg. 104_3). Die aus der chaldäischen Theologie übernommene These von den bösen Dämonen konkurriert hier mit einer Erklärung, die auf Platon-Plotin zurückgeht: 1) Iambl. myst. 4, 7 (191, 2/5 P.) übernimmt die chaldäische Vorstellung der bösen Dämonen: ‚Den Göttern u. guten Dämonen darf man nur das Schöne u. Gerechte zuweisen, das Ungerechte u. Häßliche tun die von Natur bösen Dämonen'. Ebd. 2, 6 (82, 9/15 P.) wird die Tätigkeit der bösen Dämonen, die derjenigen der Engel entgegengesetzt ist, so geschildert: die bösen Dämonen beschweren den Körper, bringen Krankheiten, ziehen die Seele zur irdischen Natur herunter, halten diejenigen, die zum Feuer aufsteigen wollen, hier auf Erden fest u. unterwerfen den Menschen den Fesseln der Heimarmene. Die Erscheinungsweise dieser Dämonen ist düster, unstet (ebd. 2, 3. 4 [72, 5/7. 76, 1/3 P.]), von Unruhe u. Unordnung geprägt (ebd. 2, 3 [72, 15/7 P.]); sie erscheinen von schädlichen u. reißenden Tieren begleitet (ebd. 2, 7 [84, 2/4 P.]). Diese gesamte Darstellung läßt sich auf chaldäische Lehren zurückführen (s. o. Sp. 650 f u. Cremer 78/85). Iambl. myst. 3, 31 (176, 7/9 P.) wird das Dämonische dem Schlechten einfach gleichgesetzt. Die bösen Dämonen strahlen ihre Eigenschaften auf den Menschen aus, werden aber gerade durch den schlechten Menschen auch angezogen, so daß sich bei solchen Menschen wie in einem Kreis das Schlechte mit dem Schlechten verbindet (ebd. [176, 13/177, 7 P.]). 2) Ebd. 4, 10 (193, 12/194, 15 P.) dagegen kommt allein den Menschen als den Empfängern göttlicher Gaben die Schuld am Übel zu: sie vermischen das gute Göttliche mit ihrer irdischen, an die Materie geketteten Substanz u. erzeugen so erst das Böse (ebd. [193, 14/8 P.]): ‚Die Kräfte des Weltganzen werden ohne Zweckbestimmung u. ohne Bosheit gegeben; erst wer diese Gabe gebraucht, kehrt sie um in das Gegenteil, d.h. in das Böse' (vgl. Porph. Marc. 24 [289, 13f N.[2]]). Dieser Gedanke führt bei Salust. Philos. 12, 3 dazu, grundsätzlich böse Dämonen abzulehnen: sie können von Natur aus nicht böse sein, weil sie ihre Kraft von den Göttern beziehen, diese aber gut sind (zu Proklos s. u. Sp. 666). Breiten Raum nimmt in Jamblichs Schrift De mysteriis die Frage ein, wie die Dämonen zu beeinflussen sind. Die höheren Dämonen, die selbst Einsicht haben, sind durch Gebete u. Opfer nicht beeinflußbar. Andererseits ist De mysteriis ein beredtes Beispiel dafür, daß Jamblich wie später auch Proklos die theurgischen Riten u. Vorstellungen der chaldäischen Theologie übernommen hat. Um diese Zauberpraktik mit der plotinischen Vorstellung von der Unaffizierbarkeit der höheren Wesen zu vereinen, hat Jamblich (myst. 1, 14f; 3, 18 [44, 10/49, 9; 145, 3/146, 4 P.]) die Wirkungsrichtung des Zaubergebetes einfach verändert: Symbole u. Namen in diesen Gebeten ziehen nicht, wie der Volksglaube annimmt, die Götter zum Betenden herab; sie sind vielmehr Mittel der ἀναγωγή: durch sie wird der Betende zu den Göttern hinaufgehoben. Der Kult selbst ist auch kein Bedürfnis der Götter oder Dämonen, die ja unaffizierbar sind. Nach ebd. 5, 3 (201, 5/11 P.) paßt der Opferdampf nicht die höheren Wesen sich an, sondern umgekehrt, sich selbst ihnen. Lediglich die niederen Pneumata, die der Materie soweit verhaftet sind, daß sie sich nur in der einen, ihnen von der Heimarmene vorgeschriebenen Richtung bewegen können, sind durch Zauber beeinflußbar. Wenn solche G. durch Zauber schaden, trifft sie nicht einmal selbst die Schuld, sondern denjenigen, der sie zu solchem Schadenszauber mißbraucht (ebd. 4, 1 [182, 13/6 P.]). – Zusammenfassend läßt sich die Dämonenlehre Jamblichs durch das Zusammenwirken dreier Aspekte kennzeichnen: 1) sie ist in ihrer subtilen Auffächerung begründet durch das differenziertere ontologische Schema Jamblichs; 2) sie berücksichtigt materiell die Theologie der chaldäischen Orakel; 3) sie benutzt das platonisch-plotinische Substrat dazu, den Zauberglauben der chaldäischen Orakel zu sublimieren.

9. Proklos. Innerhalb der neuplatonischen Philosophie hat Proklos die stärkste Systematisierung der Dämonenlehre aufzuweisen; vgl. in Tim.: 3, 153, 13/5 D.: ‚Und überhaupt ist dies die wichtigste Aufgabe der Wissenschaft, die Mittelwesen ... bis ins einzelne darzustellen'. Vor allem die Lehre von den verschiedenen Ordnungen (τάξεις u. σειραί) ist als Grundkonzeption auch in seine Dämonologie eingearbeitet worden. Nach dieser Lehre geht jede Vielfalt zurück auf eine Einheit; aber jede Gruppe vielfältiger Wesen hat eine besondere ihr vorstehende Monas. Welt u. Schöpfung sind so nicht nur in eine gestufte Abfolge vom Höheren zum Niederen aufgeteilt, sondern darüber hinaus in einzelne, individuelle Stränge u. Ordnungen, die von

den höchsten Hypostasen bis in die Materie hineinführen u. ihre Eigenart jeweils bewahren. Die Grundlegung dieser Lehre findet sich bei Procl. inst. theol. 21. 97 Dodds u. Kommentar zSt. – Proklos übernimmt die traditionelle Ansicht von der Mittlerstellung der G. Er kennt folgende Reihe innerweltlicher Wesen: Götter, Engel, Dämonen, Heroen, Seelen. Engel wie Dämonen sind ein ζῷον ἔμψυχον ἔννουν, ein mit Seele u. Intellekt ausgestattetes Lebewesen (in Tim.: 1, 436, 22 D.). Beide verfügen nicht über einen Leib, aber einzelne höhere Dämonen können doch Lichtleiber annehmen oder in Kugelgestalt auftreten (in Crat. 73). Damasc. v. Isid. 203 (276, 6 Zintzen), nach dem ein Baitylos (Meteor) in Kugelgestalt sich zeigte, wird aus dieser Lehre erklärlich. Die Eidola der Dämonen können von Menschen, die durch bestimmte Narkotika disponiert sind, wahrgenommen werden (Procl. in remp.: 2, 117, 4 K.); manche Menschen verfügen sogar über die Fähigkeit, die Stimmen der Dämonen wahrzunehmen (ebd.: 2, 167, 16 K.). Gemäß der Seira-Lehre verfügt jeder Gott über einen Anhang von Engeln, dem wieder eine noch größere Zahl von Dämonen nachgeordnet ist. Für den Gott ist die Monas kennzeichnend, für die Stufe der Engel die Zahl u. für die Dämonen die Vielfalt. Diese Entfaltung geht im Bereich der Dämonen in triadischer Struktur vor sich (in Tim.: 1, 137, 7/25 D.). Die Vielfältigkeit der Dämonen hängt mit ihrer Ausrichtung auf die Welt zusammen; ebd.: 3, 165, 17/9 D.: ‚Die Dämonen haben eine Analogie mit dem unendlichen Leben bewahrt, darum verbreiten sie sich überall in einer Vielzahl von Klassen u. mannigfachen Formen u. Gestalten'. Neben den echten Dämonen kennt Proklos wie die übrigen Platoniker auch die δαίμονες κατὰ σχέσιν, welche zu den Dämonen aufgestiegene menschliche Seelen sind (ebd.: 1, 53, 29/54, 3 D.). Neu ist, daß Proklos sich gegen eine Scheidung von Göttern u. Dämonen in verschiedene räumliche Bereiche wendet. Da das Göttliche Anteil an allem hat, kann man die Götter nicht auf einen Bereich über den Mond, die Dämonen auf die sublunare Sphäre begrenzen, wenngleich Proklos zugibt, daß Dämonen vorwiegend unterhalb des Mondes leben (ebd.: 3, 153, 23/5. 154, 32/156, 2 D.). Ebd.: 3, 108, 3/16 D. richtet er sich gegen die Meinung, Götter im Äther, Dämonen in der Luft, Halbgötter im Wasser, Menschenseelen auf der Erde lokalisiert zu sehen. Offensichtlich in der Nachfolge des Syrianos (vgl. ebd.: 3, 108, 8 D.) weist er darauf hin, daß in jedem Element Götter mit ihrem ganzen Gefolge sich befinden. Der Grundgedanke ist, daß das Göttliche an keinen festen Ort zu binden ist; da aber andererseits jedem Gott seine σειρά folgt, sind auch die nachfolgenden Wesen (Engel, Dämonen) nicht eindeutig u. fest lokalisierbar (vgl. auch ebd.: 1, 113, 7/20 D.). Die Wirksamkeit der höheren Wesen (Engel, Dämonen, Heroen) richtet sich nach den ἀρχικαὶ αἰτίαι, den Urgründen des Seins (ebd.: 3, 165, 11/30 D.): die Klasse der Engel entspricht in ihrer Tätigkeit dem Intellegiblen; sie vermitteln nur das durch den Nus an den Göttern Faßbare, leiten den göttlichen Nus auf die tiefer stehenden Schichten über u. zeigen die Geheimnisse der Götter. Die Dämonen sind der ζωή, dem Leben, zugeordnet; sie lassen daher in vielerlei Gestalten u. Ordnungen das Leben erscheinen, andererseits verbinden sie die Schöpfung u. den sichtbaren Kosmos mit dem Höheren. Die Heroen schließlich sind dem νοῦς u. der ἐπιστροφή zugeordnet, dem Intellekt u. der Hinwendung zum Göttlichen; sie führen die Seelen zurück zum Demiurgen u. haben auch die Aufgabe der Läuterung. Ähnliche Ausführungen bringt Proklos auch in Crat. 128, erläutert durch etymologische Konstruktionen: die Engel tragen das Gute an sich, da sie die verborgene Güte der Götter offenbaren; die Dämonen sind vielgestaltig u. zerteilen die göttliche Kraft bis in die unterste Stufe der Materie: δαῖσαι γάρ ἐστι τὸ μερίσαι (‚denn δαῖσαι bedeutet teilen'). Die Dämonen dienen einerseits der Vervollkommnung des Kosmos (in Tim.: 3, 165, 25/7 D.); als hylische Dämonen bringen sie aber auch Feuersbrunst u. Hungersnöte (ebd.: 1, 113, 15/7 D.). Das Geschlecht der Heroen hebt die menschlichen Seelen zu den Göttern hinauf (in Crat. 128: Etymologie von αἴρειν). Eine genauere Abstufung der Dämonen selbst gibt Procl. in Alcib. 68, 4/9 C.-W.: Alle Dämonen stammen aus dem Göttlichen, aber sie sind in drei Klassen geteilt, weil sie nicht die gleiche ψυχικὴ οὐσία (psychisches Wesen) besitzen. Die höchste Klasse ist vernunftbegabt (ebd. 68, 6 C.-W.: νοερωτέρα οὐσία); diese Dämonen sind den Göttern ähnlich, werden auch selbst oft Götter genannt. Die zweite Klasse der Dämonen ist nur mit Verstand begabt (ebd. 68, 7 C.-W.: λογοειδεστέρα); sie werden nur Dämonen, nie Götter genannt u. haben den Ab- u. Aufstieg

der menschlichen Seelen zu leiten. Die dritte Gruppe der Dämonen verfügt über eine schillernde, vernunftlose, materielle Wesenheit (ebd. 68, 8 C.-W.: ποικίλη καὶ ἀλογωτέρα καὶ ἐνυλοτέρα); sie stehen am Ende der Hierarchie, stellen aber das Bindeglied zwischen den Göttern u. der sichtbaren Natur dar. Entscheidend ist, daß mit Hilfe der Seira-Lehre, die eine immer feiner abgestufte Hierarchie darzustellen vermag, Proklos einem Dualismus von guten u. bösen G., wie er von Porphyrios u. Jamblich vertreten wird, entgehen kann. Auch die tiefste Stufe hat infolge der kontinuierlich fortgeführten Reihe noch einen Abglanz höherer Wesenheiten in sich, so ebd. 69, 7/11 C.-W.: ‚Deswegen stehen die letzten Wesenheiten mit den ersten in Sympathie; denn in den letzten finden sich Spiegelungen der ersten u. in den ersten sind die Seinsgründe der letzten vorgegeben; u. die Arten der Dämonen, die dazwischen stehen, füllen das All aus, verbinden so die ersten u. die letzten Wesenheiten miteinander u. halten ihre Gemeinschaft aufrecht'. Insofern polemisiert Proklos (wie Salust. Philos. 12, 3) in seiner Schrift mal. subsist. 16 (196 Boese) gegen die Ansetzung böser Dämonen. Proklos bestimmte bekanntlich (in remp.: 1, 37, 27/38, 3 K.) in Abgrenzung gegen Plotin die Materie nicht als das πρῶτον κακόν, das erste Böse; er kann daher auch die hylischen Dämonen nicht als absolut schlecht kennzeichnen. Wie Proklos am Beispiel der Mantik (in Tim.: 1, 158, 12/29 D.) verdeutlicht, dient die Reihenlehre ferner dazu, eine abgestufte Wirksamkeit der einzelnen göttlichen Wesen darzustellen. – Zusammenfassend zeigt sich, daß Proklos die Dämonologie des Neuplatonismus auf ein systematischeres Gerüst gestellt hat. Wie alle nachplotinischen Platoniker hat er die verschiedenartigen G. verstanden als die abgestufte Repräsentanz einer göttlichen Hierarchie. Im Unterschied zu Porphyrios u. Jamblich nimmt er die Existenz böser Dämonen nicht an; auch ihm ist die Dämonologie ein Mittel der Psychagogie. Trotz der scholastischen Klarheit der theoretischen Aussage geht bei ihm Hand in Hand mit der philosophisch begründeten Dämonologie ein sehr volkstümlicher Aberglaube, über den uns die Vita Procli des Marinus eingehend informiert. Gelehrte Konstruktion, welche die Tradition voll berücksichtigt, u. abergläubische Religiosität sind bei diesem Platoniker gegen Ende der Schule von Athen eine für den modernen Betrachter seltsame Verbindung eingegangen. Zusammenfassung der Beziehungen zu den hellenisierten Magiern s.o. Sp. 594f.

F. Andres, Art. Daimon: PW Suppl. 3 (1918) 296/322. – H. von Arnim, Plutarch über Dämonen u. Mantik (Amsterdam 1921). – J. Bidez, Vie de Porphyre (Genève 1913 bzw. Hildesheim 1964). – J. Bidez - F. Cumont, Les mages hellénisés 1/2 (Paris 1938). – A. Bonhöffer, Epictet u. die Stoa (1890 bzw. 1968). – P. Boyancé, Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine: RevPhilLittHist-Anc 9 (1935) 189/202. – W. Burkert, Weisheit u. Wissenschaft (1962). – F. W. Cremer, Die chaldäischen Orakel u. Jamblich De mysteriis = Beitr. z. Klass. Philol. 26 (1969). – M. Détienne, Xénocrate et la démonologie pythagoricienne: RevÉtAnc 60 (1959) 271/9. – J. M. Dillon, Jamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta (Leiden 1973). – E. R. Dodds, Proclus. The elements of theology[2] (Oxford 1963). – L. Edelstein - J. G. Kidd, Posidonius 1. The fragments (Cambridge 1972). – H. Görgemanns, Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae (1970). – R. Heinze, Xenokrates. Darstellung der Lehre u. Sammlung der Fragmente (1892 bzw. 1965). – S. S. Jensen, Dualism and demonology (København 1966). – W. Kroll, De oraculis Chaldaicis = Bresl. Philol. Abh. 7, 1 (1894 bzw. 1962). – H. Lewy, Chaldaean oracles and theurgy (Kairo 1956) 259/310. – Ph. Merlan, Rez. S. S. Jensen, Dualism and demonology (København 1966): Gnomon 41 (1969) 501/3. – C. Moreschini, La demonologia medioplatonica e le metamorfosi di Apuleio: Maia 17 (1965) 30/46. – E. des Places, Oracles Chaldaïques (Paris 1971). – E. Schröder, Plotins Abhandlung Πόθεν τὰ κακά (Enn. I 8), Diss. Rostock (1916). – G. Soury, La démonologie de Plutarque (Paris 1942).

C. Zintzen.

d. Talmudisches Judentum.

1. Voraussetzungen. Die pharisäisch-rabbinische Tradition, nach 70 bzw. 135 nC. herrschend, teilte das Geschichtsbild (nicht das Menschenbild) der Apokalyptik grundsätzlich, scheute aber die Konsequenzen u. vermied daher geschichtstheologische Gesamtentwürfe. Dies u. der kompilatorische Charakter der rabbinischen Literatur förderte die Differenzierung der Einzelvorstellungen u. das Eindringen anekdotenartig tradierter volkstümlicher Vorstellungen. Die weitgehende theologische Indifferenz des Dämonenglaubens erlaubte einen regen Austausch von Motiven mit der nichtjüd. Umwelt, vor allem im 3. u. 4. Jh. (häufige Verwendung hebräischer Elemente in nichtjüdischen u. griechischer, persischer u. anderer Elemente in jüdischen Zeugnissen). Anlaß dazu bot die enge Verquickung der Dämonologie mit der Magie.Theologische Anliegen sind zwar in Einzelfällen zu beobachten: wenn Gottes Oberherrschaft über die Dämonen betont, die Gesetzesfrömmigkeit als Abwehrmittel schlechthin oder die Sünde als Ursache dämonischer Plagen genannt werden. Auch die Tendenz, Gott von einzelnen Taten zu entlasten, hält an (vgl. Targ. Gen. 6; Ex. 4, 24/6). Die häufigsten Bezeichnungen für ‚Geist' bzw. ‚Dämon' sind: šēd (s. u. Sp. 680), rûªḥ bzw. rûªḥ rā'āh mazzîq (Schädling) usw. (s. u. Sp. 679).

2. Kosmologisch-mythologische Motive. α. Kosmologie u. Angelologie. Kosmologie u. Angelologie sind auch im talmudischen Schrifttum eng verbunden, nicht nur in Esoterik u. Magie (Hekalot-Traktate; Sefer ha-Razim, hrsg. v. M. Margolioth [Jerusalem 1965]). Engelwesen repräsentieren auch gefährliche Mächte; vgl. das unheimliche Meer (bBaba Batra 77b; Ex. R. 15, 22), den ‚Fürsten (śar) des Meeres'; den Fürsten des Hagels u. des Feuers (Pesaḥim 118a/b); den Fürsten des Gehinnom (b'Arakin 15b). Der ‚Fürst der Finsternis' gleicht einem šēd (Pesiqta R. 20 [95b]). Meer (s. bBaba Batra 77b) u. Sturmwind sind chaotisch-dämonische Gewalten (Gen. R. 24, 4), letzterer ist Hen. hebr. 23 der Satan (vgl. Sefer ha-Razim 3, 1f: G. aus dem Wolkendunkel). Von Engeln wie rûḥôt in den 7 Himmeln spricht der Sefer ha-Razim passim. ‚Es gibt keinen rûªḥ (Wind, Geist) außer Engel' (Dtn. R. 9, 3), aus Wind für den Außendienst, aus Feuer für die himmlische Liturgie (Ex. R. 25, 2). Heiße Quellen, zB. von Tiberias, werden mit Dämonen verbunden (bBerakot 62a; Salomolegende). Pirqe R. Eliezer 7 läßt Erdbeben, Stürme, Blitz u. Donner sowie alles Böse wie Dämonen aus dem Norden kommen (ebd. 1, 1; vgl. Midr. Kônen 29/31; Midr. Tadše' 2; Alphabet R. 'Akiba[b]: 2, 397 Wertheimer; Jalquṭ Šim'oni Job 26, 10; Pirqe R. Eliezer 3).

β. Chaosmotiv. Das Chaosungeheuer beschäftigt die Phantasie (vgl. bBaba Batra 74b/75b: Rahab, Leviathan, Behemot; bBekorot 55b; bŠabbat 77b; b'Aboda Ṣarah 3a; bḤullin 67a; Gen. R. 7, 5; Lev. R. 13, 3 u. ö.), doch mit märchenhaftem Gepräge.

γ. Fabelwesen. Zu den Fabelwesen gehört zunächst r^{e}'ēm, Wildstier (schon LXX: μονόκερως, Gen. R. 31, 18; bGiṭṭin 68b; Midr. Ps. 91 [198a]). Der šôr hab-bār, ‚wilder Stier', u. Leviathan bringen sich in der Endzeit gegenseitig um (bBaba Batra 75a). Der Vogel Ziz ist aus Ps. 50, 11 herauszulesen (bBaba Batra 73b; vgl. A. Jellinek, Bêth ha-Midraš 3, 76); tarn^{e}gôlā' bārā', der ‚Wilde Hahn', tritt in der Salomolegende (bGiṭṭin 68b) als Hüter des Schamirsteines auf. Weitere Fabelwesen nennen bḤullin 39b u. bBaba Batra 73a/b; ein Dämon hat die Gestalt eines siebenköpfigen Drachen: bQiddušin 29b.

δ. Tiere. Der Ruinendämon Š^{e}'iyyā stößt wie ein Ochse (bBaba Qamma 21a); Satan tanzt zwischen den Hörnern eines aus dem Wasser steigenden Stieres (bPesaḥim 112b). Dämonisch wirken Schlange (Mekilta Ex. 15, 22; bŠabbat 110a; bBerakot 62b; Gen. R. 54, 1; s. u. Sp. 677: Teufelsgestalt), Skorpion (bJoma 21a), Hyäne (jŠabbat 1, 3b, 34; bBaba Qamma 16 a; Gen. R. 7, 5), Strauß (Targum für hebr. ṣiyyîm), Wildkatze (Targum für 'iyyîm), der jrwd (Targ. J. Dtn. 32, 10; Lament. R. 4, 6 [zu 4, 3] für hebr. tannîn); schließlich mazzîqîm, auch Mücken, Flöhe u. Fliegen (Gen. R. 54, 1).

ε. Gestirnmächte. Gestirnen (mazzāl) wird, bei Unterordnung unter Gott, weitreichender Einfluß zugeschrieben, daher werden sie auch in der Magie oft erwähnt (Hen. hebr. 5; Sefer ha-Razim). Jeder Grashalm hat sein mazzāl (Gen. R. 10, 7), jeder Mensch seinen śar (A. Wertheimer, Battē midrāšôt 1, 44), je-

des Volk seinen Engel, eine so böse Macht wie ‚Edom‘ (Rom) sogar Sammael (s. u. Sp. 677). Von rebellischen Sternen weiß bMo'ed Qaṭan 16a.

ζ. Tiersymbole für politische Mächte. Die Deutung dämonischer Tiergestalten auf politische Größen ist seltener, vgl. Lev. R. 13, 4 (Babel als Schlange, Medien u. Griechenland als Skorpione); Ex. R. 9, 3 (Pharao als tannîn).

3. Geist u. Geister im Menschen. a. Geist Gottes u. Geist des Menschen. Vom Geist des Menschen wird in der rabbinischen Literatur zT. in biblischer Weise geredet, zT. wirken hellenistische Vorstellungen ein. Gottes Geist wird (antiapokalyptisch) auf die kanonische Prophetie begrenzt u. die Dämonisierung psychisch-ethischer Eigenschaften u. Verhaltensweisen möglichst vermieden.

β. Guter u. böser Trieb. Der apokalyptischen Zwei-G.lehre entspricht die Rede vom guten u. bösen Trieb (yēṣær haṭ-ṭôb u. yēṣær hā-ra'). Letzterer ist aber mehr die böse Inklination (die Identifizierung mit Satan u. dem Todesengel bBaba Batra 16a darf nicht überbewertet werden), ist schöpfungsbedingt (zur Fortpflanzung) u. gottgeschaffen (bJoma 69b; bBaba Batra 16a; Gen. R. 9, 9; 14, 4). Näher steht der apokalyptischen Lehre die Ansicht, daß gute u. böse Engel den Menschen begleiten (Tos. Šabbat 17, 2f; bŠabbat 119b).

4. Ursprung der Dämonen. a. Engelfall. Vom Engelfall ist in frühen Texten selten die Rede (Targ. J. Gen. 6, 4 u. Gen. 28, 12; Gen. R. 26, 8; 78, 3), in späteren wieder nach altem apokalyptischen Vorbild (Pirqe R. Eliezer 12 [13], bes. 22; Jalquṭ Šim'oni, wajjēlæk § 940; Midr. Abkir; Sefer Noah: A. Jellinek, Bêth ha-Midraš 3, 155/60; s. u. Sp. 677: Sammael).

β. Engelsturz. Anklänge an einen Engelsturz enthalten bMo'ed Qaṭan 16a (rebellische Sterne); Pirqe R. Eliezer 13f (Sammael).

γ. Herkunft von Adam oder Eva. Populär war die Ableitung aus der Verbindung Adams mit Dämoninnen u. der Evas mit Dämonen (b'Erubim 18b; Gen. R. 20, 28; 24, 6 u. ö.) bzw. aus der Ehe Adams mit Lilith (s. u. Sp. 680: 'blms).

δ. Ableitung vom Turmbau zu Babel. Die Turmbauer zu Babel (Gen. 11) wurden nach Midr. Aggada Gen. 11, 8 (25a; vgl. bSanhedrin 109a) zerstreut, fielen zT. ins Wasser u. wurden Wasser-G., teilweise flohen sie in Wälder u. wurden Affen, teilweise in die Wüste u. wurden Dämonen.

ε. Ableitung von der Sintflutgeneration. Pirqe R. Eliezer 34 erwähnt die Seelen der r^e^fā'îm, vorsintflutlicher Riesen; im Eschaton wird Gott sie vernichten.

ζ. Gott als Schöpfer der Dämonen. Die theologische Reflexion bezeichnet Gott als Schöpfer der Dämonen (vgl. auch Pesiqta R. 6 [24a]; Sefer ha-Razim 1, 227); nach Gen. R. 7, 7 wurden sie als vierte Gattung der Lebewesen im Zwielicht des ausgehenden 6. Tages (vgl. bPesaḥim 54a) geschaffen, doch nur die Seelen, für die Körper reichte die Zeit bis Sabbatanfang nicht aus (vgl. bPesaḥim 54a; Sifre Dtn. 33, 21 § 355; Targ. J. Num. 22, 28; Pirqe R. Eliezer 18; Jalquṭ Šim'oni Job 26, 10 § 913: im Norden). 'Abot R. Nathan 37 stuft die Dämonen zwischen Bäumen u. Tieren ein; Midr. Kônen versteht die šēdîm als Gegenstücke zum Menschen.

5. Wesen u. Wirken. a. Merkmale. Einheitliche Ansichten gab es weder vom Ursprung noch über das Wesen der Dämonen. Nach bḤagigah 16a haben sie drei Dinge gemeinsam mit den Menschen (Essen u. Trinken, Fortpflanzung u. Tod), drei mit den Engeln (Flügel, ungehemmte Fortbewegung, Zukunftskenntnis). Sie sehen, werden aber nicht gesehen ('Abot R. Natan 37; vgl. bBerakot 6a). Engel hingegen sehen Dämonen, ohne von ihnen gesehen zu werden (Pesiqta R. 6 [24a]). Sie trachten emporzusteigen u. am Vorhang vor Gottes Thron zu lauschen, um die Zukunft zu erfahren (Pirqe R. Eliezer 7; bBerakot 18b), verwandeln sich in vielerlei Gestalten bzw. Farben (bJoma 75a), haben kein Haar (Ruth R. 6, 3; doch s. u. Sp. 682f: Lilith!), keinen Schatten (bJebamot 122a; bGiṭṭin 66a), keine Gewalt über Gemessenes, Gezähltes, Umwickeltes u. Versiegeltes (bBerakot 6a), sind daher auf herrenloses Gut angewiesen (bḤullin 105b); obwohl körperlos, hinterlassen sie ein gewisses materielles Substrat, Spuren in Hühnerfußform (bBerakot 6a; bGiṭṭin 68a), u. können erschlagen werden, wobei sich Blutspuren zeigen (Lev. R. 24, 3).

β. Zahl u. Ort. Der ganze Luftraum ist voll von Dämonen (Dtn. R. 4, 4; Midr. Ps. 17, 8; 55, 3; Pesiqta R. 5 [21b]; Targ. Job 5, 7; Num. R. 12, 3; Sefer ha-Razim 1, 227), ja alle Welt (Sefer ha-Razim 2, 122f); R. Jochanan kannte 300 Dämonenarten (bGiṭṭin 68a). 60 Myriaden mazzîqîm standen allein zum Schutz des Tempels bereit (Dtn. R. 1, 16); weit zahlreicher als die Menschen, umringen sie diese (bBerakot 6a), drängen sich zu den

Gelehrtensitzungen (ebd.), stehen zur Linken u. zur Rechten (ebd.), finden sich in Feld u. Haus. Anziehend wirkt auf sie Unreinheit, daher sind sie vor allem am Friedhof (bBerakot 18), beim Abort (bBerakot 62a. b; bGiṭṭin 70a; bPesaḥim 111b; bŠabbat 67a), bei Speiseresten (bPesaḥim 111b. 112a), in Ruinen (bBerakot 3a. b), an Abflußrinnen (bḤullin 105b) wie überhaupt auf (offen) stehenden Flüssigkeiten (weil diese als besonders verunreinigungsfähig gelten) u. Gewässern (bGiṭṭin 68a; bḤullin 105b; bPesaḥim 110b. 112a/b; bBerakot 51a; jJebamot 16 [15d] bzw. jGiṭṭin 6, 8 [48b]; Lev. R. 24, 3) oder in Bädern (bPesaḥim 111a; bQiddušin 39b; bBerakot 60a). Unreine (nicht rituell gewaschene) Hände sind gefährlich (bBerakot 51a; s.u. Sp. 686: ŠBT'; Sp. 681: BT ḤWRYN). Gefährlich ist es auch unter gewissen Bäumen (s. u. Sp. 679: ṭelânê), vor allem Palmen (bPesaḥim 111a/b). Die Dämonen wirken besonders mittwochs u. samstags (bPesaḥim 3a), vor allem nachts (bBerakot 6a; 43b; 54b; bMegillah 3a; bSanhedrin 44a; bḤullin 91a; Num. R. 11, 5), verlieren aber nach Hahnenschrei ihre Macht (bBerakot 43a; bJoma 11a; 21a; Gen. R. 36, 1).

γ. Wirkungen. Dämonen sind in der Regel bösartig. Haus-G. mögen als Genossen der Menschen gut scheinen, kennen aber deren bösen Trieb u. können ihn ausnützen (Gen. R. 20 [14a]. 24 [16a]). Ein gutmütiger Geist rief Leute gegen einen zugezogenen bösen zu Hilfe, u. sie töteten diesen (Lev. R. 24 [122d]). Andere (Josef Šeda'; Jonathan Šeda'; vgl. bḤullin 105b) lebten zusammen mit Menschen; Hillel u. Jochanan b. Zakkaj verstanden ihre Sprache (bBaba Batra 134a; bSukkah 28a; bGiṭṭin 68a; bKeritot 5b; bPesaḥim 45b; Soferim 16, 9). Ein böser Geist ist wie jede Lebensgefährdung ein Grund zur Übertretung des Sabbatgebotes ('Erubim 4, 1; Tos. 'Erubim 4, 8; b'Erubim 41b; vgl. Tos. Ta'anit 2, 12; Šabbat 2, 5; vgl. Tos. 'Abodah Ṣarah 1, 16) u. verleitet insofern eventuell zur Sünde (b'Erubim 41b). Gefährdet ist vor allem ein einzelner nachts; dreien erscheint ein šēd nicht einmal mehr; eine Fackel ersetzt einen Begleiter, Mondschein zwei (bBerakot 43b), ganz bösartige Dämonen überfallen aber selbst am hellen Tag noch zwei Leute (bQiddušin 29a. 39b). R. Abbahu sah einen Dämon mit Eisenkette hinter einem Mann, der jemanden mit einer Rute schlagen wollte, u. warnte diesen (der Dämon hätte sogleich zugeschlagen u. getötet: Num. R. 12 [165b]). Ein bestimmter Dämon fliegt wie ein Vogel bzw. Pfeil in der Luft (Midr. Ps. 91, 3 [199a]). Ein Dämon brachte ein Faß zum Platzen, Mar bar Rab Aschi zwang ihn zu Schadenersatz (bḤullin 105b); šēdîm narren Leute, täuschen Menschengestalten u. Himmelstimmen vor (bJebamot 122a), verursachen ,eitle Träume' (bBerakot 55b); mazzîqîm verursachen bei Gelehrten Knieschwäche, Kleiderabnützung u. Fußleiden (bBerakot 6a). Schließlich verursachen Dämonen viele Krankheiten sowie Geburtsschäden (bPesaḥim 112b). Ein Dämon kann von einem Lebewesen Besitz ergreifen, ein Hund zB. wird toll (bJoma 83b). Der Dämon ,überwältigt' (kph) Menschen (bNedarim 20; bRoš Haššanah 28a; nikpæh, Besessener: bBekorot 44b; bJebamot 64b usw.), geht in einen Menschen ein (Sifre Dtn. 32, 17 § 318 [136b]), ,packt' ('ḥz) jemanden (bŠabbat 151b; bJoma 83a. 84a) bzw. ruht auf ihm.

δ. Dämonenabwehr. Zur Abwehr der Dämonen dienen Beschwörungen. Formeln dafür sind oft erhalten (vgl. etwa bŠabbat 67a; bPesaḥim 110f; vgl. bMe'ilah 17b; bBerakot 6a); vor allem *Amulette (vgl. E. Eckstein-J. H. Waszink: o. Bd. 1, 406f) mit zitierten Bibelversen (vgl. u. Sp. 679: pᵉgāᶜîm) bis zu synkretistischem Formelkram; dazu gehört genaue Kenntnis von Zahl u. Namen der Dämonen (bPesaḥim 111b), ferner von bestimmten Pflanzen (Jos. b. Iud. 7, 178/85; bPesaḥim 111b). *Exorzismen werden selten erwähnt (vgl. Jos. ant. Iud. 8, 45/7; bMe'ilah 17a; j'Erubim 10, 26c).

ε. Dämonen u. Magie. Sehr bedeutend u. verbreitet war das magische Interesse an den Dämonen. Man befragte sie über die Zukunft (bSanhedrin 101a: am Sabbat verboten!), wobei die Grenze zum Götzendienst unklar wurde (ebd. 65a/b; 67a/b). Dabei wurde den Dämonen auch geopfert (ebd. 65a: Schlachtopfer, Räucheropfer, Gußopfer, Anrufungen; vgl. Sefer ha-Razim: Gußopfer, Weißer Hahn; dagegen: jSanhedrin 7, 13; Tos. Ḥullin 2, 18; bḤullin 40a; Sifre Dtn. 32, 17 § 318 [136b]), besonders am Friedhof (Sefer ha-Razim 1, 176f); wer sich nachts dort aufhält, ist verdächtig, den šēdîm zu opfern (bḤagigah 3b; jTerumot 1, 40b, 24; jGiṭṭin 7, 48c, 14). Dämonen halfen schon den ägyptischen Zauberern beim Exodus (bSanhedrin 67b; b'Erubim 18b; Ex. R. 9 [73c]; Ägypten gilt überhaupt als Land der Magie); sie können aber

nur verwandeln, nichts schaffen (bSanhedrin 67b). – Im Volksglauben haben sich magische Überlieferungen an den Namen Salomos geheftet (vgl. Sap. Sal. 7, 17/21; Jos. ant. Iud. 8, 45/7; s. u. Sp. 681: 'ŠMD'Y u. Sefer ha-Razim, Einl. 27; ferner K. Preisendanz, Art. Salomon: PW Suppl. 8 [1956] 660/704). Doch gab es in spättalmudischer Zeit systematische Sammlungen, eingebaut in die damalige (vor allem esoterische) Kosmologie bzw. Angelologie unter Einbeziehung der volkstümlichen, stark synkretistisch bestimmten Dämonologie u. Magie; so in dem neu entdeckten ‚Buch der Geheimnisse' (Sefer ha-Razim). Der Vorwurf des Engelkultes (Kelsos, zitiert bei Orig. c. Cels. 1, 26; 5, 6) dürfte auf solchen (auch von den Rabbinen abgelehnten) Praktiken beruhen.

ζ. Theologische Tendenzen. Die Rabbinen bejahten die Existenz der Dämonen (eine Ausnahme ist Jochanan b. Zakkajs radikale Aussage: Pesiqta 40a; vgl. Pesiqta R. 14 [65a]). Wären sie sichtbar, könnte kein Geschöpf vor ihnen bestehen (bBerakot 6a); nur Gottes Schatten hindert sie, die Menschen zu töten (Midr. Ps. 104, 24 [224a]), denn Gott müssen alle gehorchen (jBerakot 5, 9a, 37; Midr. Cant. 1, 5 [87b]). Ihre Macht beruht auf der Sünde, angefangen in den Tagen des Enoch (Gen. R. 23, 9 [15d]; 24, 6 [16a]) bzw. der Sintflutgeneration. Sie tragen eine Maske, nehmen sie vor einem Sünder ab (Dtn. R. 4, 4 [201d]; Midr. Ps. 17, 8 [66a]; 55, 3 [146b]) u. erscheinen ihm. Auch Salomo geriet durch Sünde in die Macht der Dämonen (s. u. Sp. 681: 'ŠMD'Y). Hätte Israel am Sinai nicht gesündigt, hätte der Todesengel keine Macht über die Israeliten (Ex. R. 32, 1 [93b. d]); wer in Buße bekennt, bleibt vor dem Strafengel bewahrt (Num. R. 20, 13); Schutz gegen die Dämonen bietet daher der Vollzug des Gotteswillens, das Halten seines Wortes (Midr. Ps. 104, 24 [224a]; Dtn. R. 4, 4 [201d]); schon der biblische Kult bannte die Dämonen (Pesiqta R. XXX, 5 [21b]; Num. R. 12, 3 [165a]); jede einzelne Gebotserfüllung vernichtet viele Dämonen (Num. R. 12, 3 [165b]; Dtn. R. 6, 5f [203a]). Wirksam ist auch das regelmäßige Gebet (bBerakot 5a; 60a; bBaba Meṣi'a 107b; Num. R. 20, 20 [190a]); R. Acha b. Jakob erledigte mit Gebeten einen siebenköpfigen Drachen, bei jeder Gebetsverbeugung fiel ein Kopf (bQiddušin 29b). Die esoterische Disziplin, als Teilhabe am himmlischen Kult verstanden, befreit den Frommen von allen fremden Einwirkungen, etwa von Mücken u. Fliegen, mazzîqîm, ja selbst von Engeln (vgl. Hen. hebr. 5). Dergleichen Aussagen sind nicht zuletzt als Polemik gegen die verbreiteten magischen Ansichten u. Praktiken zu verstehen. Am Ende der Tage wird Gott die mazzîqîm vertilgen, oder sie dienen, existierend ohne schaden zu dürfen, der Verherrlichung Gottes (Sifre Lev. 26, 6 [449a]; Pesiqta R. 34 [158b]).

6. Dämonenoberste. α. Geringes theologisches Interesse. Im Unterschied zur Apokalyptik vermindert sich der Trend zu einer einheitlichen Satansgestalt. Ein šēd wird Lev. R. 5, 1 (108a) als ‚Fürst' (śar) der G., in jPe'ah 8, 9 (21b); jŠeqalim 5, 3 (49b) als ‚Chef' (rab) der G. bezeichnet.

β. Satan. Die Satansgestalt begegnet vor allem in der älteren Literatur verhältnismäßig selten u. in der traditionellen Funktion als Anfeinder, Ankläger u. Schadenstifter (bBerakot 19a; bŠabbat 104a), vor allem in kritischen Situationen (jŠabbat 2; Koh. R. 3, 2f), bei Sorglosigkeit (Gen. R. 38, 9) u. Völlerei (ebd.). Satan stört die Ruhe des Frommen (Gen. R. 84, 1), verklagt vor Gott (bŠabbat 89a), tötete die Königin Vaschti (bMegillah 11b), wird durch Sünde provoziert (b'Erubim 26a). Oft wird er als Versucher u. Verführer geschildert: im Anschluß an die Hiobgestalt (bBaba Batra 16a), bei Isaaks Opferung (Tanchuma wajjar' 22), in sexueller Hinsicht (bQiddušin 30a; bSanhedrin 95a) u. in Gestalt einer Frau (bQiddušin 81a). Er erscheint auch in anderer Gestalt (bSanhedrin 95a: als Hirsch; ebd. 107a: als Vogel). Er hetzt Leute gegeneinander auf (bGiṭṭin 52a), verursacht Zweifel am Gesetz (bJoma 67a) u. verleitet überhaupt zur Sünde (Num. R. 20, 10; bBerakot 46a). Er ist der Feind (Tanchuma, kî tissā' 22; b^{e}ḥuqqôtay 1; bTamid 32a) u. Verführer Israels (bŠabbat 89a); gegen ihn hilft vor allem Gebotserfüllung (jBerakot 1, 1; Tanchuma b^{e}ḥuqqôtay 1), zB. das Schofarblasen zu Neujahr (bRoš Haššanah 16b; Targ. J. Num. 10, 10), das Lulabschwingen zu Sukkot (bSukkah 38a; doch reizt ihn dies auch). Am Jom Kippur ist er machtlos (bJoma 20a), Orte mit einer yešîbāh (Schule) überspringt er (Gen. R. 38, 9), Friede hält ihn sogar unter Götzendienern fern (Sifre nś' 12). Satan empörte sich daher auch einst gegen die Offenbarung der Torah an Mose (bŠabbat 89a), die Torah ist ihm verborgen (bSanhedrin 26b). Eigenartig: Satan vermag nichts gegen zwei Reisende verschiedener Volkszugehörigkeit

(bŠabbat 32a); er tanzt zwischen den Hörnern eines aus dem Wasser steigenden Stieres (bPesaḥim 112b).

γ. Sammael. Sammael tritt auf als Satansgestalt u. Todesengel (vgl. J. Michl, Art. Engel V: o. Bd. 5, 231f; s. u. Sp. 677f), vielleicht hörte man śᵉmō'l ‚links' (= Norden!) heraus. In Midr. Kônen ist er nur dritter Höllenfürst. Sammael gilt als Versucher u. Verführer in der Sündenfallgeschichte, der die Schlange benützte (Pirqe R. Eliezer 13; Jalquṭ Šim'oni Gen. § 25), nach Pirqe R. Eliezer 21 (vgl. Tos. Soṭah 4, 17) sogar die Eva schwängerte. Als Anführer gefallener u. darauf gestürzter Engel gilt er Pirqe R. Eliezer 13f (vgl. ebd. 27; Jalquṭ Sim'oni Gen. § 68); Satans Ankläger- u. Anfeinderfunktion erfüllt er Ex. R. 21, 7 (der Engel Satans verklagt Israel); bSoṭah 10 (Gegenspieler Gabriels); Ex. R. 18, 5 (Gegenspieler Michaels); Gen. R. 66, 5 (will die Opferung Isaaks verhindern u. verursacht Saras Tod); Dtn. R. 11, 6 heißt er ‚Engel Satans, der Frevler', ‚Haupt aller Satane', der Moses Tod nicht erwarten konnte. Er besitzt göttliche Vollmacht über alle Völker außer Israel (vgl. bJoma 20a) u. wird (Pirqe R. Eliezer 46) mit Azazel identifiziert. Sammael gilt auch als Engel bzw. Fürst der bösen Weltmacht Rom bzw. ‚Edom' (Hekalot R. 5, 5; Hen. hebr. 14; 26, hier neben Satan u. Dubbiel, Fürst des Partherreiches; Tanchuma, wayyᵉsallaḥ 8; Midr. 'Ēllæh æzkᵉrāh). Literatur: Kohut 62/70; M. Lidzbarski, Sammael: ZAW 22 (1902) 335f; L. Blau, Art Samael: JewEnc 10 (1901/6) 665f; L. Zunz, Die synagogale Poesie des MA² (1920) 502; G. Scholem, Art. Samael: EncJud 14 (1971) 719/22.

δ. Schlange. Als Tier schon dämonisch wird die Schlange vereinzelt zur Teufelsfigur. Dazu führten der Chaosungeheuermythos (Drache) u. Gen. 3f. Als klügstes u. daher verfluchtestes Wesen war sie ein ‚Epikureer' (Gen. R. 19, 1), wurde Prototyp aller Gesetzesübertreter (Lev. R. 26, 2). Sie spritzte ihr Gift auf Eva, das erst am Sinai von Israel wich (bŠabbat 145b/146a; bJebamot 103b; b'Abodah Ṣarah 22b). Daher sagte man auch (hannāḥāš haq-qadmônî) ‚Urschlange' bzw. ‚alte Schlange' (Gen. R. 22, 26: als Ankläger; bSoṭah 9b; bSanhedrin 29a; vgl. schon Apc. 12, 9; 20, 2). – Vgl. A. M. Goldberg, Kain: Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange?: Judaica 25 (1969) 203/21.

ε. Todesengel. Der Todesengel (mal'āk hammāwæt) wurde Satansfigur (der Tod als Feind des Menschen). Volksetymologie fand in ‚Sammael' das Wort sam, Gift (b'Abodah Ṣarah 20b); Targ. J. Gen. 3, 6 identifiziert daher den Teufel mit Sammael, bBaba Batra 16a mit Satan u. yēṣær hā-ra' (böser Trieb).

ζ. Aschmedaj. Der Dämon Aschmedaj begegnet fast nur in der Salomolegende (bGiṭṭin 68a/b; vgl. Midr. Ps. 78, 12; Jalquṭ Šim'oni Reg. § 182; vgl. im christlichen Test. Sal. 5, 6/13): Salomo erfuhr von Dämoninnen, daß Aschmedaj, der ‚König der šēdîm', über den für den Tempelbau gesuchten Schamirstein Bescheid weiß. Als Aschmedaj, vom himmlischen zum irdischen Lehrhaus gehend, wie gewohnt aus einer bestimmten Zisterne trank, in die man Wein gegossen hatte, wurde er mit Hilfe des königlichen Siegelringes gefangen u. mußte sich u. seine G. am Tempelbau beteiligen. Aschmedaj kennt die Zukunft der Menschen; er entlockte schließlich Salomo das Siegel mit dem Gottesnamen, schleuderte den König weit fort u. setzte sich in dessen Gestalt auf den Thron (danach schrieb der König das Buch Kohelet). Die Gesetzesgelehrten durchschauten den Sachverhalt u. verschafften dem König wieder Siegel u. Thron. Nach Targ. Koh. 1, 12 sandte Gott Aschmedaj, den König der šēdîm (jSanhedrin 2, 6 [20c] nur: ‚einen Engel'!), um Salomo vom Thron zu stürzen. Dies setzt die theologisierte Ansicht voraus, daß Salomo, der zuerst über die Dämonen herrschte (vgl. Jos. ant. Iud. 8, 2, 5; 2. Targ. Esth. 1, 2; Pesiqta R. Kahana 5, 3; Pesiqta R. 15 [69a]; Koh. R. 2, 7), schließlich selbst unter ihre Herrschaft geriet bzw. sich vor ihnen fürchtete, nachdem er gesündigt hatte (Cant. R. 1, 10; 3, 14; 30 Num. R. 11, 5). Sonst nur bPesaḥim 110a (der šēd Josef sagt): Aschmedaj ist König der šēdîm u. über die geraden Zahlen gesetzt (die man daher vermeidet); s. auch u. Sp. 681: 'SṬM-MУТУН. Vermutlich ist unter Einwirkung der in Test. Sal. bezeugten (christlich geprägten) Legendenbildung an die Stelle eines anonymen Engels (jSanhedrin 2, 6 [20c]) über den aus Tob. bekannten Namen Asmodaios ‚Aschmedaj' getreten. In ihm ist der ältere ŠMDWN (s. u. Sp. 687) aufgegangen (der vielleicht schon dem Asmodaios in Tob. zugrunde lag; gegen Kohut 72/85; vgl. Langton 120/2; L. Ginzberg, Art. Asmodaios: JewEnc 2 [1901/6] 217/9; G. Scholem, Art. Aschmedai: EncJud 3 [1929] 498/502; ders., Art. Asmodeus: EncJud 3 [1971] 754/6).

7. Bezeichnungen u. Namen (in der Folge des hebräischen Alphabets). a. Dämonenklassen.
1. 'ôb. Im Sefer ha-Razim 1, 160. 176/86; offenbar ‚Totengeist'; vgl. 'WBNYT (b).
2. ṭihªrîrê. ‚Mittagsdämonen'; Targ. J. Num. 6, 24 u. Dtn. 32, 24 bᵉnê ṭ.; Targ. Cant. 4, 6; vgl. Targ. Ps. 91, 6 (vgl. LXX!).
3. ṭᵉlānê. ‚Schattendämonen'; bPesaḥim 111 b unter bestimmten Baumarten; Targ. J. Num. 6, 24; Targ. Cant. 4, 6; Targ. Koh. 2, 5 (neben mazzîqîm dem Salomo dienstbar); s. auch QṬB.
4. lîlîn. ‚Nachtdämonen'; oft neben rûḥîn, šēdîn u. mazzîqîm, zB. Apc. Bar. syr. 10, 8; b'Erubim 18b (Adam zeugte sie mit Dämoninnen); Targ. J. Num. 6, 24; Targ. Dtn. 32, 24 u. a. Gelegentlich mit Lilith vermengt; vgl. Targ. Jes. 34, 14.
5. mᵉzayyᵉ'în. ‚Erschreckende'; Targ. J. Num. 6, 24.
6. mazzîqîm. ‚Schädlinge'; neben rûḥîn u. šēdîm am häufigsten u. nahe den mᵉḥabbēl-G. bzw. mal'ªkê ḥabbālāh (Dtn. R. 1, 16: 60 Myriaden mazzîqîm bewachten den Tempel).
7. mᵉḥabbᵉlîm. ‚Verderber'; wie die mazzîqîm durch das Räucheropfer im Tempel vertrieben (Targ. Cant. 4, 6); dienen Gott, haben Vollmacht zu verderben (Num. R. 14, 31); plagen verstorbene Sünder (Num. R. 11, 17). Identisch mit:
8. mal'ªkê ḥabbālāh. ‚Verderber-' bzw. ‚Strafengel'. Häufig. Bespitzeln u. verklagen Menschen (bBerakot 51 a; Pesiqta R. 10 [38 b]), bestrafen Sünder (in der Geschichte Israels: Ex. R. 44, 6; bŠabbat 88a; Tanchuma tazrîª' 9; nach dem Tode: bKetubbot 104a). A. Wertheimer, Battê midrāšôt 1, 33/8. Vgl. die ‚grausamen Engel' (Mekilta bᵉšallaḥ 7, zu 14, 26/31; Pesiqta R. 20 [96 b]: Qāmû'el, über 12000 mal'ªkê-ḥabbālāh). jTa'anit 2, 1 (bNedarim 32a) nennt 'af u. ḥēmāh (vgl. Sefer ha-Razim 1, 46f: Engel voll 'P u. ḤYMH, über Krieg gesetzt); bŠabbat 55a; dazu noch: qæṣæf, mašḥît, mᵉšabber, mᵉkallæh, s. auch 'GRT bt MḤLT.
9. maśṭînîm. ‚Anfeinder'; vgl. śāṭānîm; Hen. hebr. 14; Sammael, ‚Fürst der maśṭînîm'.
10. pᵉgā'îm. Von pæga', ‚unheilvolle Begegnis'; bBerakot 60b (böse pᵉgā'îm); jŠabbat 6 (8b); j'Erubim 10 (26c) u. bŠebu'ot 15b; Ps. 91 als ‚Lied der pᵉgā'îm' (schon 11QPsª 27, 10; vgl. PsPhilo lib. ant. bibl. 56, 60); Sefer ha-Razim, Einleitung 13. 27 (‚herrschen über rûḥôt u. pᵉgā'îm').
11. ṣafrîrê. ‚Morgendämonen'; Targ. J. Num. 6, 24; Targ. Ps. 121, 6; Targ. Cant. 4, 6; jḤagigah 2, 1 (77a).
12. rûªḥ, rûªḥ rā'āh (Plural: rûḥîn, rûḥôt). ‚Böser Geist'; sehr häufig.
13. rûḥê dᵉbajtā'. ‚Haus-G.'; Gen. R. 24, 6; vgl. bPesaḥim 110a; bḤullin 105b; bJebamot 122a; b'Erubim 43a.
14. rûḥê dᵉḥaqlā'. ‚Feld-G.'; s. rûḥê dᵉbajta'.
15. šēd, fem. šēdāh. Vgl. Apc. Bar. syr. 10, 8; geläufigste Bezeichnung.
16. śāṭānîm. Vgl. maśṭînîm, mal'ªkê ḥabbālāh; zB.: Sammael ist Haupt aller ‚śāṭānîm' (Dtn. R. 11, 6).
17. śᵉ'îrîm. Selten; im Targum dafür stets ‚šēdîm' (s. auch Gen. R. 65, 10; Lev. R. 22, 5; bBerakot 62b; bBaba Batra 25a); im Dienst Salomos: bSukkah 53a; Araber gleichen den Satanen des Aborts (bQiddušin 72a).

β. Dämonennamen bzw. -gestalten.
1. 'BLMS. Midr. Abkir: Adam zeugte mit PYZN'-Lilith lîlîn u. šēdîn, zuerst den 'GRYMS, dieser mit 'MRYT-Lilith 92000 Myriaden šēdîn u. lîlîn, zuerst den 'BLMS, dieser mit GWPRYT-Lilith 88000 Myriaden, zuerst den 'KRYMS, dieser mit 'PYZN' bat PWZN'Y . . .
2. 'GRYMS. S. 'BLMS; vgl. Jerachm. 23, 1/4.
3. 'GRT. bPesahim 111a: Beschwörungsformel; vgl. 'GRT bat MḤLT.
4. 'GRT bat MḤLT. Vor ihr u. ihrem Gefährt schützt die Torah (Num. R. 12, 3) bzw. eine Beschwörungsformel (bPesaḥim 111a). Sie gefährdet mit 18 Myriaden mal'ªkê ḥabbālāh nächtliche Einzelgänger; R. Chanina b. Dosa schränkte ihre Zeit auf Donnerstag u. Samstag Abend ein (bPesaḥim 112b).
5. 'WBNYT. Sefer ha-Razim 1, 187: am Friedhof (Beschwörung; vgl. 'ôb).
6. 'ZL(Y)T. bPesaḥim 111a: Beschwörungsformel.
7. 'WNY'L. Midr. Konen; Plageengel im 5. Höllenteil (= Onoel? vgl. J. Michl, Art. Engel IV: o. Bd. 5, 153; ders., Art. Engel V: ebd. 242).
8. 'ḤYH ('ªḥiyyāh) bar Šemḥāza'y. Vater von Sichon u. Og.
9. 'YSṬM'Y. S. 'SṬMMYTJH.
10. 'KRYMS. S. 'BLMS.
11. 'LYṢWR BGDN. ‚König aller Šedim u. großer Herrscher der Lilin', vgl. C. H. Gordon, Aramaic incantation bowls: Orientalia 10 (1941) 351.
12. 'RML'Y. Vgl. bŠabbat 67a.

13. 'N(Y)GRWN [?]. Vgl. bPesaḥim 112a (in der Beschwörungsformel).
14. 'NYRDPWN [?]. S. 'N(Y)GRWN.
15. 'SṬMMYTYH. S. bŠabbat 67a ('ISṬM'Y), nach Arukha-šalem 1, 171 ein anderer Name für 'Ašmeday (s. o. Sp. 678).
16. 'SY'. Vgl. bPesaḥim 111b (in der Beschwörungsformel).
17. 'P ('af, ‚Zorn'). Vgl. jTa'anit 2, 1 (bNedarim 32a) mit ḤYMH, bŠabbat 55a noch mit QṢP, MŠḤYT, (MŠBR) MKLH: Ex. R. 41, 12; mit ḤYMH, QṢP, HŠMD, HŠḤT, mal'ᵃkê ḥabbālāh. Vgl. Midr. Ps. 7, 6 (86); Pirqe R. Eliezer 45; Koh. R. 4, 5; Sefer ha-Razim 1, 46f.
18. 'PYNZ'. S. 'BLMS.
19. 'RMYLS ('RMLGWS). Von Romulus? Dämonischer Frevelherrscher, Targ. J. Dtn. 34, 3; Targ. Jes. 11, 4; Sefer Zerubbabel; Midr. Wajjôša'.
20. 'ŠMD'Y. S. o. Sp. 675.
21. 'ST' ('æššātā'). ‚Fieber(-dämon)'; b'Abodah Ṣarah 28a; bŠabbat 66b.
22. BZ – BZYYH. S. bŠabbat 67a.
23. BLWSY'. S. bPesaḥim 111b (in der Formel).
24. BN NPLYM rûᵃḥ (ben-)nᵉfālîm. S. bBekorot 44b (mit rûᵃḥ qaṣrît) ein Krankheitsdämon; macht zum Priesterdienst untauglich; Epilepsie?
25. BN TMLYWN. Vgl. I. Lévi: RevÉtJuiv 8 (1884) 200/2; ders.: ebd. 10 (1885) 66/73: von ‚Bartholomäus'. bMe'ilah 17b: Dämon am römischen Kaiserhof (Eideslistmotiv); L. Ginzberg, Art. Ben Temalion: JewEnc 2 (1901/6) 681; B. Heller, Art. Bar Temalion: EncJud 3 (1929) 1038f; Art. Ben Temalyon: EncJud 4 (1971) 555.
26. BR ṬYṬ. ‚Lehmsohn'; bŠabbat 67a.
27. BR ṬYN'. S. BR ṬYṬ.
28. BR ṬM'. S. ebd.
29. BR SWRYQ' PND'. Vgl. bŠabbat 67a; Abortdämon?
30. BT ḤWRYN. ‚Tochter der Freien'; bŠabbat 109a; verursacht (bei nicht rituell gewaschenen Händen) Augenleiden.
31. BT MLK. ‚Königstochter'; bŠabbat 108b: Schminke vertreibt die BT MLK (Augenleiden?).
32. GWPRYT. S. LYLYT.
33. DWBY'L. Engel Persiens (der feindlichen Weltmacht): bMegillah 11a; bJoma 77a; Hen. hebr. 26; vgl. J. Michl, Art. Engel II: o. Bd. 5, 67.
34. DWMH. Von dwm, ‚schweigen'; vgl. Ps. 94, 17; 115, 17: Unterwelt. Engel über die G. (rûḥôt), bSanhedrin 94a; Midr. Ps. 11, 6: nach bBerakot 18b; bŠabbat 152b; bḤagigah 5a; vgl. Tanchuma, kî tissā' 23 über die G. bzw. Seelen Verstorbener.
35. DLQY'L. Von dlq, ‚brennen'. S. Aggad. R. Josua b. Levi; im 1. Höllenteil.
36. HDRY'L. Von hdr, ‚Pracht'; s. Midr. Kônen, im 6. Höllenteil (vgl. Michl aO. 93).
37. HWRMYZ. S. bSanhedrin 39a. Vgl. HWRMYN BR LYLYT.
38. HWRMYN BR LYLYT. Vgl. HWRMYZ; nach Kohut 65 persisch Ahriman (fraglich); eher dämonisierte Räubergestalt (Reiter!; bBaba Batra 73a/b).
39. HYWW'. S. HYY'.
40. HYY'. In Midr. Abkir, Jalquṭ Šimᶜoni Gen. § 44 (bPesaḥim 112b?): Sohn gefallener Engel, in Formeln für Stein- u. Schiffstransport.
41. HŠḤT. Vgl. šḥt hif., ‚vernichten'; s. 'P.
42. HŠMD. Vgl. šmd hif., ‚vertilgen'; s. 'P.
43. ḤWṬRY'L. Von ḥûṭra', ‚Stock'. Vgl. Aggad. R. Josua b. Levi; im 5. Höllenteil.
44. ḤYMH. Vgl. ḥêmāh, ‚Grimm'; s. 'P.
45. ḤYMT (ḤMT). bSanhedrin 101a; verursacht Blasen.
46. ḤNQT. Bezeichnung für Lilith; G. Scholem, Jewish gnosticism, Merkabah mysticism, and Talmudic tradition² (New York 1965) 133.
47. ḤRWN. ‚Zorn': Pirqe R. Eliezer 45; s. 'P.
48. YWNTN ŠYD'. Der šēd Jonatan sagte zu R. Chanina, Dämonen seien schattenlos (bJebamot 122a).
49. YWSP ŠYD'. Der šēd Josef (b'Erubim 43a) nennt bPesaḥim 110a Aschmedaj König der Dämonen; diese töten zwei (Menschen zugleich?), vier verletzen sie nur.
50. KWD'. b'Abodah Ṣarah 29a: ‚Kindbettdämon' (vgl. Sefer ha-Razim 2, 123/7).
51. KSMGZ. bŠabbat 67a in der Formel (Kohut, Aruk 1, 171: persisch Chašmogs?)?
52. LHṬY'L. Von lhṭ, ‚verbrennen'. Vgl. Aggad. R. Josua b. Levi im 2. Höllenteil.
53. LWL. bPesaḥim 112a (in der Formel)?
54. LYLH. ‚Nacht'; ‚Nacht'- u. ‚Geburtsdämon' (gutartig); Engel der Empfängnis: bNiddah 16b; bSanhedrin 96a; Tanchuma, pᵉqûdê 3.
55. LYLYT (Lîlît). Überfällt nachts die allein im Haus Schlafenden (bŠabbat 151b), hat lange Haare (b'Erubim 100b) u. Flügel (bNiddah 24b); Targ. Job 1, 15: Lilith malkat zmrgd (für hebr. šᵉbāh). Lilithnachkommen:

HWRMYN BR LYLYT (bBaba Batra 73a/b); s. auch 'BLMS; im Midr. Abkir zu PJZN' - Lilith, 'MRYT-Lilith u. GWPRYT-Lilith vervielfältigt (Verwechslung mit der Dämonenklasse lîlîn). Lilith wendet sich nach Num. R. 16, 15 gegen ihre eigenen Kinder, vgl. im frühmittelalterlichen ‚Alfabet des Ben Sira' (I. D. Eisenstein, 'Otzar Midraschim 47): Sie war die erste Frau Adams, forderte (sexuell) gleiche Rechte, entfloh mit Hilfe des Gottesnamens zum Roten Meer, verlor zur Strafe täglich 100 ihrer Kinder u. rächt sich daher an Neugeborenen (im Mittelalter: Kindbettdämonin; vgl. arab. Qarīnā). Als Succubus des Elia in gnostischen Texten (vgl. Scholem aO. 72f). Lit.: S. A. Horodezky, Art. Lilith: EncJud 10 (1934) 972f; Kohut 86/8 (persisch Būšyąstā: sehr fraglich!); L. Ginzberg: OrLitZ 18 (1915) 179f; ders.: RevÉtJuiv 48 (1904) 13; Blau 7/12; Winckler; G. Scholem, Art. Lilith: EncJud 11 (1971) 245/9.

56. MHWMN. Midr. Abba Gorion zu Esth. 1: Engel, über ḥēmāh (Zorn) gesetzt. Vgl. ḤMH.

57. MWRYGZ. In der Formel bŠabbat 67a (?).

58. MWRYPT. Desgleichen (?).

59. MḤLT. S. 'GRT BT MḤLT.

60. MKTY'L. Vgl. makkāh, ‚Schlag'. S. Aggad. R. Josua b. Levi, im 4. Höllenteil.

61. MKLH. Vgl. m^e^kallæh, ‚Vernichter', Dtn. R. 3, 12. S. 'P.

62. ML'K HTŠḤWRT (mal'ak hat-tišḥôræt). Engel des frühen Todes; Dæræk 'æræṣ zûṭā' 9.

63. MS-MSYYH. bŠabbat 67a in der Formel (?).

64. MṢRYM. Vgl. miṣrayim, ‚Ägypten'. Engelfürst des Pharao, verfolgte fliegend die Israeliten beim Exodus; durch Gott als erster im Meer versenkt (Ex. R. 21, 5).

65. MRYGZ. S. MWRYGZ.

66. MŠBR. Vgl. m^e^šabbēr, ‚Zerbrecher'. bŠabbat 55a; s. 'P.

67. MŠḤYT. Vgl. mašḥît, ‚Verderber'. S. Mekilta, bô' 11; bBaba Qamma 60a; Dtn. R. 3, 12.

68. NBL. bPesaḥim 111b, Fürst über Speisereste bzw. Fürst der Armut.

69. NGDSNY'L. Midr. Kônen, neben QYPWD Gehinnomfürst.

70. NG'. Vgl. næga', ‚Plage'. Num R. 12, 3 auf Grund von Ps. 91, 10; vgl. Pesiqta R. 5 (21b); Midr. Ps. 91, 5; Tanchuma nś' 27.

71. (NZYṬ). So laut Kohut (Aruk 1, 171) für BR ṬYṬ (unwahrscheinlich).

72. NQYD. Fürst über Speisen (bPesaḥim 111b).

73. SM'L. Vgl. o. Sp. 677; s. Michl aO. 231f.

74. 'WZ'. Auch 'Z'; vgl. Michl aO. 238.

75. 'Z'L. Vgl. J. Michl, Art. Engel VIII: o. Bd. 5, 253. Auch auf aramäischen Amuletten (vgl. A. Dupont-Sommer: JbKleinasForsch 1 [1950] 201/17). Gelegentlich verwechselt mit:

76. 'ZZ'L. Selten; Pirqe R. Eliezer 46 bezieht Lev. 16 auf Sammael; bJoma 67b: ‚der härteste der Berge', büßt für 'Uzza' u. 'Azza'el (s. 'Z'L). Sidrê d^e^šimmûšā' rabbā' (A. Jellinek, Bêth ha-Midraš 6, 109) erwähnt ‚Geheimnisse des 'Azza'el'.

77. 'AYIN RĀ'ĀH. ‚Böser Blick' (o. Bd. 2, 474f); Gegenmittel in Sefer ha-Razim 5, 40.

78. 'LWQH. Vgl. '^a^lûqāh: Prov. 30, 15; b'Abodah Ṣarah 17a: ein Wesen, dessen zwei Töchter, Häresie u. Staatsgewalt, aus dem Gehinnom rufen: Gib, gib ...; Jose b. Jose, 'azkîr g^e^bûrôt 19: die Sche'ol.

79. PWSY'L. Aggad. R. Josua b. Levi, im 6. Höllenteil.

80. PḤT'. Jalquṭ Šim^c^oni, Gen. § 56; Ps. § 638; der ‚Verlust' fand Aufnahme in die Arche Noah, nachdem er sich mit dem šēd ‚Betrug' (šiqrā') zum Paar verbunden hatte (verschont aber auch dessen Ertrag nicht).

81. PYZN'. S. 'BLMS, LYLYT.

82. QWRDYYKWS. S. RWH ...

83. QWSY'L. Midr. Kônen: ein ‚grausamer Engel', im 2. Höllenteil.

84. QṬB. Vgl. qæṭæb: Ps. 91, 6; Dtn. 32, 24. Krankheitsdämon: Num. R. 12, 3 (stört die täglichen Studien zwischen 10 u. 15 Uhr); bPesaḥim 111b: zwischen 1./16. Tammuz gewiß wirksam, vielleicht auch im Schatten bestimmter Sträucher u. vor Aborten; wälzt sich (als Kugel?) einher (vgl. bḤullin 64a); ebd.: Ausweichen auf der Straße durch Platzwechsel möglich (astrologische Motive); ebd.: zwei Arten; nachmittags der qæṭæb von Ps. 91, 6, vormittags der:

85. QṬB MRYRY. Vgl. qæṭæb m^e^rîrî, der bittere QṬB MRYRY, nach Dtn. 32, 24; geht im Schatten nahe der Sonne, voller Augen u. Haar, ein Auge auf dem Herzen; wer ihn anblickt, fällt u. stirbt sofort. R. Samuel sah ihn, erschrak aber nicht, weil er ihn für die Hausschlange hielt (Lament. R. 1, 30 [zu 1, 3]; vgl. Pesiqta' zûṭā'; Dtn., ha'^a^zînû f. 58b; Num. R. 12, 3; bPesaḥim 3b ähnlich, aber kalbsköpfig u. mit Horn in der

Mitte; Midr. Ps. 91, 3); Pinchas ha-Kohen sah ihn u. wurde überwältigt (nikpæh), Jehudah b. R. Samuel sah ihn, fiel zwar nicht, starb aber (Num. R. 12, 3). Er fliegt (vormittags) wie ein Vogel bzw. Pfeil (Midr. Ps. 91, 3); jeder, in den er eingeht, wird m^e^rîrî, ‚verbittert' (Sifre Dtn. 32, 24 § 321; Jalqut Šimoni § 946 zu Dtn. 32, 24).

86. QYPWD. Midr. Kônen: Gehinnomfürst.

87. QL. Engel Nebukadnezars (Ex. R. 21, 5).

88. QMW'L. Über 12000 mal'^a^kê ḥabbālāh (Pesiqta R. 20 [96b]); später auch ‚Torwächter' (Maššō'ēr) genannt.

89. QṢP. Vgl. qæṣæf, ‚Zorn'; s. o. 'P.

90. QRJPWRYY'. Sefer ha-Razim 1, 178: auf Friedhof, in der Beschwörungsformel. Von κριοφόρος (Hermes? So der Hrsg. M. Margolioth nach M. Smith).

91. RWGZY'L. Vgl. rōgæz, ‚Zorn', nach Midr. Kônen im 7. Höllenteil.

92. RWḤ BN NPLYM. S. o. BN NPLYM.

93. RWḤ HBRQT. ‚Geist der Blindheit', Sefer ha-Razim 2, 182.

94. RWḤ ZNWNYM. Vgl. rû^a^ḥ z^e^nûnîm, ‚Geist der Unzucht': bPesaḥim 111a/b; erfaßt jemanden, der eine Frau ansieht, die eben aus dem Tauchbad kommt; dagegen eine Formel.

95. RWḤ ḤGRGYRWT. Sefer ha-Razim 1, 190 (Beschwörung; erscheint in Wolkensäule).

96. RWḤ ṬHRH. ‚Geist der Reinheit': bSanhedrin 65b; Gegensatz zu:

97. RWḤ ṬWM'H. Rwḥ ṭûm'āh, ‚Geist der Unreinheit'; wird durch Reinigungswasser vertrieben (bPesaḥim 40b; Num. R. 19, 4: vergleichsweise gegenüber einem Heiden); ein unreiner Geist geht in den Menschen ein (Num. R. 9, 9); wird beim Übernachten auf dem Friedhof erworben (bḤagigah 3b; bNiddah 17a); bei Totenbeschwörung (bSanhedrin 65b); Name eines unreinen Geistes hilft in der Magie (Pirqe R. Eliezer 26: für Amulette; vgl. Tos. Kelim 1, 2, 12).

98. RWḤ PLG'. S. RWḤ ṢLḤT'.

99. RWḤ ṢLḤT'. S. bPesaḥim 111b: Darmleiden (nach Notdurft bei Palmen).

100. RWḤ ṢRD'. S. bPesaḥim 111b (bei Palme): verursacht Kehlkopf- bzw. Stimmritzenkrampf (?), Hustenanfall (Verschlukken)? bḤullin 105b; seinetwegen soll man nichts vom Tisch nehmen, solange jemand trinkt.

101. RWḤ ṢR'T. S. bKetubbot 61b (Aussatz); vgl. bHorajot 10a.

102. RWḤ QWRYYDKWS. S. u. nr. 106.

103. RWḤ QṬYQṬWN. Lev. R. 15, 2: Kurzatmigkeit (Asthma), rû^a^ḥ q^e^ṣārāh.

104. RWḤ QN'H. Vgl. rû^a^ḥ qin'āh, ‚Geist der Eifersucht': bSoṭah 3a (zu Num. 5, 14).

105. RWḤ QṢRYT. S. Bekorot 7, 5; Tos. Bekorot 5, 3; bBekorot 44b: Kurzatmigkeit (Asthma?); macht zum Priesterdienst untauglich. Vgl. BN NPLYM.

106. RWḤ QRDYQWS. S. jGiṭṭin 7, 1; bGiṭṭin 67b; durch jungen Wein (Melancholie, Magenleiden? wohl: καρδιακός).

107. RWḤ QRJPWRYY'. S. QRJPWRYY'.

108. RWḤ ŠṬWT. ‚Geist der Torheit'; verführt Frauen zur Unbesonnenheit: bSoṭah 3a (zu Num. 5, 12).

109. RWḤ TZZYT. ‚Geist der Tobsucht' (?), oft auch ḤZZYT; jJoma 8, 5 (45b) von einem tollen Hund; nach einem kam dieser Geist ‚über ihn', nach anderen hat eine Frau gezaubert; bJoma 83b nur: rû^a^ḥ rā'āh (ein böser Geist). Vgl. auch Pesiqta Para 40a; Num. R. 19, 4: R. Jochanan b. Zakkaj vergleicht den Exorzismus einer RWḤ TZZYT mit dem Ritus des Reinigungswassers (s. o. RWḤ ṬWM'H). Midr. Samuel 9, 2 (37b); vgl. Gen. R. 12, 8: Gott läßt ihn einfahren, zB. in eine Hirschkuh (die dann tobt), oder um einen Schlafenden vor einer Schlange zu retten (die vor dem Tobenden flieht).

110. RWNNYT. Sefer ha-Razim 1, 188: am Friedhof (Beschwörung).

111. RŠP. Dtn. 32, 24; nach bBerakot 5a mazzîqîm; b^e^nê ræšæf (vgl. Job 5, 7); bPesaḥim 111b in Dächern (Levy, Wb. 4, 475b: statt Dächer ‚Schmieden', also: ‚Funkengeist').

112. Š'YYH. bBaba Qamma 21a (nach Jes. 24, 12): in verlassenen Häusern; stößt wie ein Ochse.

113. ŠBRWRY (SBRYRY). Gefährdet jene, die nachts (unbedecktes) Wasser trinken; dagegen hilft eine Formel (bPesaḥim 112a; b'Aboda Ṣarah 12b; vgl. bGiṭṭin 69a).

114. ŠBT'. Weiblich. Gefährlich vor der morgendlichen rituellen Händewaschung (bḤullin 105a einfach: ‚böser Geist'); vgl. bTa'anit 20b u. bJoma 77b.

115. ŠDH. In Koh. 2, 8 wurden šdh u. šdwt auch auf Dämonen bezogen (vgl. Cant. R. 3, 14). bGiṭṭin 68a: R. Jochanan kannte in Sichin 300 Dämonenarten, wußte aber nichts über ŠDH.

116. ŠWMRWN (ŠMRWN). Schreibfehler für ŠMDWN (vgl. Jalquṭ Šim'oni zu Job 21, 9

§ 908 u. zu Gen 9, 20 § 61). Später: Mann der No'omi, der Mutter Aschmedajs. Schimpfname für Sammael (vgl. Kohut 95f)?
117. ŠYQR'. S. o. PḤT'.
118. ŠMDWN. Vgl. šmd, ‚vernichten'. S. o. ŠWMRWN. Der šēd šmdwn konnte von den vorsintflutlichen Säuglingen überwältigt werden, ist nach Hahnenschrei machtlos (Gen. R. 36, 1; Lev. R. 5, 1: ‚der Oberste der G.'). Davon in Tobith Asmodaios gebildet u. dann ‚'Ašmeday' (s. o. Sp. 678).
119. ŠMḤZ'Y. Vgl. Šemḥāza'y (Šemjaza in Hen. aeth. s. o. Sp. 630), Anführer der gefallenen Engel, Targ. J. Gen. 6, 4 mit 'Uzzi'el, doch richtig: 'Azza'el (s. o. 'Z'L) wie Jalquṭ Šim'oni Gen § 44.
120. ŠMŠY. Gabriel schreibt ein, ŠMŠY löscht aus (bMegillah 16a).
121. ŠPṬY'L. Vgl. špṭ, ‚richten'; Midr. Kônen im 3. Höllenteil.
122. ŠR' D'NyWT'. Wie NBL Fürst über Speisereste u. Armut; bḤullin 105b; bPesaḥim 111b.
123. SRL'Y. Vgl. in der Formel bŠabbat 67a.

P. Billerbeck, Zur altjüdischen Dämonologie: Strack-B. 4, 501/35. – L. Blau, Das altjüd. Zauberwesen[2] (Budapest 1914). – P. A. Eichler, Dschinn, Teufel u. Engel im Qoran, Diss. Leipzig (1928). – J. N. Epstein, Zîqqîn u. rûḥôt: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums 63 (1919) 15/9. – L. Jung, Fallen angels in Jewish, Christian and Mohammedan literature: JewQuartRev 15 (1924/5) 467/502; ebd. 16 (1925/6) 45/8. 171/205. 287/336. – K. Kohler, Art. Demons: JewEnc 4 (1902) 514/20. – A. Kohut, Über die jüd. Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus (1866). – E. Langton, Essentials of demonology (London 1949). – J. Maier, Geschichte der jüd. Religion (Berlin 1972). – R. Margaliot, Mal'ᵃkê 'ælyôn[2] (Jerusalem 1964). – J. A. Montgomery, Aramaic incantation texts from Nippur (Philadelphia 1913). – J. Neusner, A history of the Jews in Babylonia 4 (Leiden 1969) 334/70. 391/402. – J. Niggemeyer, Zur Topologie der magischen Rede, Diss. Köln (1974). – J. Preuss, Biblisch-talmudische Medizin (1923). – L. I. Rabinowitz, Art. Demons, demonology (in the Talmud): EncJud 5 (1971) 1526/8. – G. Salzberger, Salomos Tempelbau u. Thron in der semitischen Sagenliteratur (1912). – G. Scholem, Some sources of Jewish-Arabic demonology: JournJewStud 16 (1965) 1/13. – J. Schrire, Hebrew amulets (London 1966). – J. Trachtenberg, Jewish magic and superstition (New York 1939 bzw. 1961). – E. E. Urbach, Ḥaza''L (Jerusalem 1969) 140/60. – F. Weber, Jüdische Theologie[2] (1897) 166/77. 251/9. 336/44. – H. A. Winckler, Salomo u. die Karina (1931). – E. Yarmauchi, Mandaic incantation texts (New Haven 1967).

J. Maier.

C. Christlich.

I. Neues Testament.

a. Die sieben Geister Gottes. ‚Die sieben G., die vor Gottes Thron (sind)' (Apc. 1, 4), erscheinen ebd. 4, 5 als lodernde Feuer, 5, 6 als (Hörner u.) Augen des Lammes, die in alle Welt gesandt werden. Mit den Engeln der Gemeinden (ebd. 1, 20; vgl. Michl 114) zusammen sind sie in die Hand des erhöhten Christus gegeben (Apc. 3, 1). Man kann sie also als die sieben Engelfürsten ansehen, die nach Tob. 12, 15 Zutritt zur Herrlichkeit Gottes haben. Auch Hebr. 1, 14 werden ja die Engel als ‚dienstbare G.' Gottes beschrieben, wie überhaupt Engel u. G. häufig Wechselbegriffe sind (Act. 23, 9; Belege: Schweizer 388_{331}; ders., Gegenwart des Geistes ...: Neotestamentica [Zürich 1963] 162/6), wenn auch immer festgehalten bleibt, daß ein Engel nie in einen Menschen eingeht oder rein psychische Wirkungen hervorruft. Darüber hinaus findet sich die Trias Gott-Christus-Engel (Lc. 9, 26 [vgl. 12, 8f]; 1 Tim. 5, 21; vielleicht 1 Thess. 3, 13 [J. Barbel, Zur Engel-Trinitätslehre im Urchristentum: TheolRev 54 (1958) 49/58]; vgl. Apc. 3, 5). Bemerkt man aber,

daß die sieben G. im brieflich gestalteten Eingangsgruß, der auch sonst Vater, Hl. Geist u. Christus triadisch zusammenstellt (1 Petr. 1, 2), in dieser Reihenfolge zwischen Gott u. Christus erscheinen, erkennt man darin doch die Repräsentanten der Fülle des Geistes Gottes, der von Gottes Thron zu den sieben Gemeinden, die ihrerseits die Fülle der Kirche Gottes repräsentieren, ausgeht. Eine genaue Parallele findet sich bei Valentin, wo die Engel in ihrer Fülle nichts anderes sind als der Christus selbst (vgl. J. Michl, Art. Engel III [gnostisch]: o. Bd. 5, 107f), aber als der je zum einzelnen kommende, individualisierte Christus gedacht. Daß sie Apc. 3, 1 mit den Engeln der Gemeinden zusammenstehen, hat seine Parallele im valentinischen Doppel-Ich des Glaubenden, das mit dem dem einzelnen zugewandten Christus eins ist. Anders als Valentin ist aber die Apc. auf die Gemeinde, nicht auf das Individuum ausgerichtet (E. Schweizer, Die sieben G. in der Apokalypse: Neotestamentica [Zürich 1963] 190/202; F. F. Bruce: Christ and spirit in the NT, Festschr. C. F. D. Moule [Cambridge 1973] 333/7).

b. Dem Menschen verliehene Geister Gottes. Auch der in den einzelnen eingegangene, in ihm u. durch ihn wirkende, sich also differenzierende Geist Gottes kann zur Vorstellung von G. führen. Trotz des Plurals ist damit letztlich Gott selbst als der im Menschen Wirkende gemeint. Nur ist sein Wirken im Unterschied zu dem oben Gesagten nicht mehr an seinem Ausgangspunkt, seiner Quelle, sondern an seinem Ziel, in seiner Wirkung beschrieben.

1. Der eine Geist. α. Im 1. Johannesbrief. Am nächsten zu dem oben Gesagten steht 1 Joh. 4, 6. Hier erscheint der auch Jub. 25, 14; 1 QS 3, 18/25 (10 Lohse); Test. XII Juda 20, 5; Jos. et As. 19, 2 bekannte ‚Geist der Wahrheit‘, der 1 QS 3, 18/25 (10 L.) auch ‚Engel der Wahrheit‘, ‚Geist‘ oder ‚Fürst des Lichtes‘ heißt. Einerseits stehen wir hier noch am nächsten zur jüdischen Sicht zweier einander bekämpfender kosmischer Mächte, in welcher der Geist eine Art Engelgestalt ist. Andererseits überwindet gerade der starke Dualismus, der alle Mächte auf ihre eigentliche Quelle zurückführt, also den Geist hinsichtlich seines allumfassenden u. unwandelbaren Charakters beschreibt, die Vorstellung von vielen (göttlichen oder dämonischen) G., die nebeneinander wirken (s. u. Sp. 691f).

β. Bei Paulus. Paulus spricht vom Geist Gottes weniger mythologisch, u. der Gedanke an eine Engelgestalt liegt ihm fern. Gerade darum kann er ihn aber hinsichtlich seiner Wirkung auf den Menschen differenzieren u. ‚Geist der Sohnschaft‘ nennen (Rom. 8, 15). Daß damit nicht eine von Gott losgelöste Kraft gemeint ist, sondern tatsächlich Gott selbst als der, der die ganze Existenz des Menschen für sich gewinnt u. in ihr wirkt, zeigen v. 14 u. 16, die ganz vom Hl. Geist reden. Obwohl Paulus viel leichter als Johannes Dämonenvorstellungen übernehmen kann, meidet er doch den Ausdruck G. (s. u. Sp. 695). Ähnlich sind ‚Geist der Gnade‘ (Hebr. 10, 29) oder ‚Geist des Lebens‘ (Apc. 11, 11 = Hes. 37, 5) zu beurteilen. Auch damit ist Gott selbst gemeint, aber in seiner Gnade erweisenden, Tote erweckenden Funktion.

2. Die vielen Geister. α. Apokalypse u. Acta. Gott kann auch als der in verschiedenen Menschen oder zu verschiedenen Zeiten verschiedene Wirkungen erzielende Geist gedacht sein. Hinsichtlich dieser Wirkungen kann dann von verschiedenen G. gesprochen werden. Beim ‚Geist der Prophetie‘ (Apc. 19, 10), der in seiner Wirkung bei vielen einzelnen auch als ‚Geist der Propheten‘ (ebd. 22, 6) erscheint, kann man noch fragen, ob er nicht der alles umfassende Hl. Geist ist. Das wäre dann der Fall, wenn für den Verfasser der Apc. alle Glaubenden, mindestens potentiell, Propheten wären. Aber vielleicht bezeichnet er doch schon eine Wirkung neben anderen (so: A. Satake, Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse [1966] 47/81). Der prophetische Geist von Act. 23, 9 steht einer Engelgestalt noch sehr nahe; seine Wirkung ist auf ein Einzelerlebnis beschränkt.

β. Bei Paulus. Paulus meidet die sonst im NT häufige Wendung von einer Sendung von Engeln (oder sogar menschlichen Boten), um die zentrale Bedeutung der Sendung des Gottessohnes nicht zu konkurrenzieren, u. nimmt auch die traditionelle Rede von G. nur ganz gelegentlich auf (1 Cor. 12, 10; [ähnlich 1 Joh. 4, 1]; 1 Cor. 14, 12 [formal wie Apc. 22, 6]; 1 Cor. 14, 32 [vgl. Eph. 1, 17]), wählt selbst aber den von ihm geprägten Ausdruck ‚Gnadengabe‘. Das hängt damit zusammen, daß er gegen einen Enthusiasmus kämpft, der ungewohnte psychische Phänomene als göttliche Geisteskräfte zu überschätzen, ‚normal‘-menschliche Handlungen wie die Fürsorge für Arme zu unterschätzen geneigt ist (s. u. Sp. 695 u. E. E. Ellis: Christ and spirit in the NT,

Festschr. C. D. F. Moule [Cambridge 1973] 274/7).

c. Böses wirkende Geister. 1. Dualistische Tendenzen in der Geisterauffassung. Die bisher besprochenen Stellen setzen, selbst wo sie eindeutig von Gottes Geist sprechen, doch eine Mehrzahl von G. voraus, weil es daneben einen oder mehrere G. gibt, die phänomenal gleich auftreten, aber gegen Gott wirken.

α. Im 1. Johannesbrief. Völlig parallel zum Judentum ist die Gegenüberstellung des ‚Geistes des Irrtums' (oder des ‚Geistes der Verführung') zu dem ‚Geist der Wahrheit' in 1 Joh. 4, 6 (ebenso Test. XII Juda 20, 1). 1 Joh. 4, 1 setzt zwar noch die Anschauung von den davon ausgehenden G. voraus; tatsächlich ist sie aber bei Joh. verschwunden (s. u. Sp. 692).

β. Bei Paulus. Einmal spricht Paulus vom ‚Geist der Welt' (1 Cor. 2, 12), kann also die Fülle der Geistwirkungen in einem Ausdruck zusammenfassen; er wählt aber keinen mythologisch vorgeprägten Begriff, sondern umfaßt schon sprachlich eher die menschlichen Träger als einen jenseits der Menschenwelt liegenden Ursprung. ‚Geist der Versklavung' (Rom. 8, 15 neben ‚Geist der Sohnschaft') oder ‚Geist der Verstockung' (Rom. 11, 8; vgl. ‚Geist der Feigheit' 2 Tim. 1, 7) weist auf eine durch die Schuld des Menschen bedingte Wirkung hin, die letztlich von Gott ausgeht. Darin zeigt sich, wie sehr Paulus an der Unterordnung aller G. u. Mächte unter Gott u. am verantwortlichen Mithineingenommensein des Menschen in Gottes Handeln gelegen ist.

γ. Apokalypse. Anders ist die Vorstellung, daß es, wie Gottes ‚Geist des Lebens' Tote erweckt (Apc. 11, 11), auch dem Satan (von Gott) gegeben sein kann, einen ‚Geist' in eine Statue zu legen u. diese so zum Reden zu bringen (Apc. 13, 15).

2. Unterscheidung verschiedener Geister. α. Heidnische Geister u. von Gott gegebene Geister. Wie der ‚Engel' oder ‚Geist Gottes' (Act. 23, 9) kann auch ein heidnischer ‚Wahrsagegeist' Eingebungen vermitteln, die sogar objektiv richtig sein können (Act. 16, 16/9; vgl. 1 Cor. 12, 2). Die Gabe der Unterscheidung der G. (1 Cor. 12, 10) betrifft vielleicht nur die von Gott gegebenen, also zB. die Unterscheidung der im Gemeindegottesdienst auszuübenden Gaben von den nur in der Stille wirkenden oder der im Augenblick besonders wichtigen von den eher zurückzudrängenden (1 Cor. 14, 14/9); denn Paulus bezeichnet Dämonen nie als G. (s. u. Sp. 695). Ja, 1 Cor. 14, 12 zeigt, daß G. ohne weiteren Zusatz die guten Gnadengaben Gottes bezeichnen.

β. Prüfung der Geister. Sicher aber umschließt die Mahnung zur Prüfung der G. (1 Joh. 4, 1) gute u. böse G., u. ähnlich wie hier von dem ‚Geist des Irrtums' (ebd. 4, 6) G. ausgehen, die in den Pseudopropheten wirken, so weiß auch 1 Tim. 4, 1 um solche ‚Irr-G.'. Sachlich kennt aber schon Paulus das Problem, wie 1 Cor. 12, 2f zeigt. Es hat der jungen Christenheit schwer zu schaffen gemacht. Nach welchem Maßstab soll geprüft werden? Ist es die Verkündigung Jesu als des Herrn, die zugleich den Nutzen u. Bau der Gemeinde zum Ziel hat (1 Cor. 12, 3. 7; 14, 1/39), die dogmatisch korrekte Aussage (1 Joh. 4, 2), das allgemeine ethische Verhalten (Mt. 7, 16; Did. 11, 7/12), verbunden mit einem guten Verhältnis zur Gemeinde (Herm. mand. 11, 7/16), die Autorität des Apostels (3 Cor. 1, 2/7 [Hennecke-Schneem. 2³, 258]), das Eintreffen der Weissagungen (PsClem. hom. 2, 6/11 [GCS 42, 37/9])? S. u. Sp. 694.

d. Unreine Geister u. Dämonen. 1. Sprachgebrauch. α. Πνεύματα u. δαιμόνια. 1 Tim. 4, 1 setzt die ‚Irr-G.' mit den ‚Dämonen' gleich. Oft ersetzt Lukas den Ausdruck ‚unreiner Geist' bei Markus durch ‚Dämon', häufig nur in stilistischer Abwechslung (so Lc. 4, 35f. 41; 8, 29. 33; 9, 1. 42). Auch sonst wechselt Lukas zwischen ‚G.' u. ‚Dämonen' (Lc. 8, 2; 10, 17. 20) u. verwendet einmal die eigentlich unmögliche Mischform ‚Geist eines unreinen Dämons' (ebd. 4, 33). Auch Matthäus ersetzt zB. 8, 31 den markinischen Ausdruck durch ‚Dämon', umgekehrt Mt. 8, 16. Markus verwendet beide Ausdrücke (Mc. 1, 23/7. 34; 3, 11. 15. 22. 30; 6, 7. 13; 7, 25f), wobei ‚unreine G.' aus der Tradition übernommen u. ‚Dämonen' seine eigene Formulierung zu sein scheinen (vgl. R. Pesch, Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum: Bibel u. Leben 9 [1968] 189). Apc. 16, 13 werden die drei ‚unreinen G.' als ‚G. der Dämonen' bezeichnet.

β. Δαίμονες u. δαιμόνια. Wichtiger ist, daß sich das griech. δαίμονες für Dämonen nur Mt. 8, 31 findet, sonst immer das in der LXX durchgedrungene Neutrum δαιμόνια, das ursprünglich nur ‚etwas Dämonisches' hieß; offenbar, weil jenes im Griechischen den halbgöttlichen Status eines zwischen Mensch u. Gott stehenden Wesens bezeichnet. In relativ positivem Sinn wird dieses nur Act. 17, 18

gebraucht, aber von heidnischen Griechen. Die Wendung wird vom Verfasser wohl als Anspielung auf die Anklage gegen Sokrates verstanden (Foerster 20, 3/8). In Act. 17, 22 läßt er auch Paulus in einer ,captatio benevolentiae' einigermaßen auf diesen Sprachgebrauch eingehen (δεισιδαίμων, auch ebd. 25, 19 im Munde eines Heiden).

2. *Evangelien u. Acta. a. Exorzismen.* Relativ häufig wird in Mt., Mc., Lc., aber nur dort, von *Exorzismen (vgl. K. Thraede: o. Bd. 7, 58/65) Jesu (Mc. 1, 23/7; 5, 2/13; 7, 25; Mt. 8, 16; Lc. 7, 21; 8, 2) gesprochen; dort u. in Act. auch von denen der Jünger (Mc. 6, 7; Act. 5, 16; 8, 7). Nach Lc. 10, 17. 20 sind ihnen die G. im Namen Jesu untertan. Daß weder bei Jesus noch bei seinen Jüngern je der Name Gottes genannt wird, zeigt vielleicht die besondere Autorität, die Jesus von Anfang an ausübte (Eitrem 3/11). Aber der mechanische Gebrauch einer magischen Formel ohne wirkliche Jüngerschaft ist erfolglos, ja gefährlich (Act. 19, 12/6; vgl. Thraede aO. 63). In einzelnen Fällen könnten volkstümliche Erzählungen die Ausgestaltung einer Geschichte beeinflußt haben, etwa die vom betrogenen (E. Klostermann, Das Markusevangelium [1926] 54) oder betrügenden (Bauernfeind 42/4) Teufel in Mc. 5, 1/20; bestenfalls handelt es sich aber um Einzelmotive aus solchen Erzählungen (E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus: Das NT Deutsch 1² [1968] 62f; R. Pesch, Der Besessene von Gerasa [1972], bes. 32f). Nicht nur Besessenheit, auch Krankheit wird gelegentlich, wie es damaligem Glauben entspricht, auf Dämonen zurückgeführt. So fügt Lc. 4, 39 in die Geschichte von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mc. 1, 31) den neuen Zug von der ,Bedrohung' (vgl. F. Pfister, Art. Beschwörung: o. Bd. 2, 174f) des Fiebers durch Jesus ein. Umgekehrt redet Mt. 17, 15 medizinisch von ,Mondsucht u. Krankheit', wo Mc. 9, 17 (ähnlich Lc. 9, 39) von einem ,sprachlosen (v. 25: unreinen) Geist' spricht, braucht aber v. 18 auch den Ausdruck ,Dämon'. Lc. 13, 11 (vgl. ebd. 8, 2) führt den ,Geist der Krankheit' ein; Paulus weiß um den ,Satansengel' (vgl. Michl 114f), der ihn mit Fäusten schlägt (2 Cor. 12, 7). Freilich ist umstritten, ob damit eine Krankheit (Epilepsie ?), sein(e) Gegner in Korinth oder der ihm begegnende Unglaube der Welt gemeint ist. Viele Dämonen können einem Menschen innewohnen (Mc. 5, 13/7; zB. sieben: Lc. 8, 2; vgl. Test. XII Rub. 2, 1). Wo nach der Austreibung das ,Haus' nicht von (Gott) gefüllt wird, besteht die Gefahr, daß der böse Geist mit sieben andern zurückkehrt (Mt. 12, 43/5).

β. Fähigkeiten der Geister. Daß böse G. an übernatürlichem Wissen teilhaben, zeigt sich besonders in der Proklamation Jesu als des ,Heiligen' oder ,Sohnes Gottes' durch sie: Mc. 1, 24 (nach Philo quod deus s. imm. 138 reagiert der gottgegebene Geist des Menschen ebenso auf das Kommen eines Propheten; vgl. Bauernfeind 3/9); Mc. 3, 11 (Lc. 6, 18; 4, 41 sprechen von Austreibung, die bei Mc. fehlt; etwa gar, weil wohl kaum ein menschlicher ,Wirt' vorausgesetzt ist; vgl. Bauernfeind 63 ?); Mc. 5, 7; doch auch Act. 16, 16f (s. o. Sp. 691); anders hingegen 1 Cor. 12, 3 (s. o. Sp. 692). Wenn Jesus dieser Proklamation wehrt (oder seine Jünger: Act. 16, 18f), dann nicht um der Gefahr vorzeitigen Verrates seiner Messiaswürde willen (richtig Bauernfeind 68/72), sondern darum, weil nur der Nachfolger wirklich erkennen kann, was dies bedeutet. Genau gleich wird daher auch die Verkündigung von Menschen, die noch nicht in die Kreuzesnachfolge getreten sind, abgelehnt (Schweizer, Evangelium aO. 29f). Aber nicht nur der ,Geist' oder ,Finger Gottes', sondern auch der dämonische Geist kann Austreibungen vollbringen (Mc. 3, 22. 30; Mt. 12, 27f; Lc. 11, 19f); doch erklärt Joh. 10, 21, er könnte keinen Blinden heilen. Daß die G. auch um ihr zukünftiges Schicksal wissen, zeigt Mt. 8, 29 (vgl. Jac. 2, 19 u. Apc. 12, 12: die Nervosität des Teufels, der weiß, daß er nicht mehr viel Zeit hat).

γ. Johannesevangelium. Bei Johannes fehlt diese Seite des Wirkens Jesu völlig; nur die ungläubige Welt erklärt, er habe einen ,Dämon'. Es sind ,die Juden'; doch erscheinen diese in den, im Kreis der Jünger gehaltenen, Abschiedsreden Joh. 14/7 kein einziges Mal; wie historisch zur Zeit Jesu die ungläubigen Juden neben den gläubigen (ebd. 8, 31) stehen, so steht in der nachösterlichen Zeit, von der die Kapitel 14/7 reden, die ,Welt' neben den ,Jüngern'. Gemeint ist also, daß der Unglaube im Selbstanspruch Jesu Gott nicht erkennen kann u. daher einen Dämon darin sieht (Joh. 7, 20; 8, 48/52; 10, 20f). Eben damit aber erweist er sich selbst als zur Familie des Teufels gehörig (8, 44; ebenso 1 Joh. 3, 8. 10).

δ. Dämonen u. Satan. Die Dämonen sind dabei deutlich Satan untergeordnet. Letztlich steht er hinter ihrem Tun, wie umgekehrt der

Hl. Geist Gottes hinter Jesus steht. Sprechen die Gegner vom Beelzebub (Mc. 3, 22), so Jesus vom Satan u. vom Hl. Geist (Mc. 3, 23/9). Der ‚Krankheits-Geist' Lc. 13, 11 ist nach Jesu Wort der Satan (ebd. v. 16; vgl. Act. 10, 38; 2 Cor. 12, 7 [s.o. Sp. 693]; Foerster 19f). Doch wird die Sünde im NT nie auf Dämonen oder G. zurückgeführt, während der Satan selbst als Verführer erscheinen kann.

3. Briefe. α. Paulusbriefe. aa. Wortgebrauch. Von G. spricht Paulus kaum (s. o. Sp. 690; zum Epheserbrief u. Sp. 696). Nur Gottes Geist kann das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn hervorrufen u. ist daher sicher zu erkennen (1 Cor. 12, 3; nicht gegen eine Ablehnung des irdischen Jesus zugunsten einer rein ‚himmlischen' Christusidee gerichtet, s. o. Sp. 692 u. T. Holtz: NTStud 18 [1971/2] 365/76). Selbst von Dämonen, die im Griechischen halbgöttlichen Charakter haben können, spricht er einzig 1 Cor. 10, 19f, wo der jüd. Glaube, daß die Götter der Heiden tatsächlich nur Dämonen seien (Apc. 9, 20!), wohl dahintersteht (vgl. Schlier 21/5). Wohl aber benützt er andere, sehr verschiedene Bezeichnungen (vgl. Michl 112f; Schlier 11/6; E. Käsemann, An die Römer[2] = HdbNT 8a [1974] 239f) für G.mächte, die stärker kosmischen Charakter haben. Vielleicht denkt er sich auch die Gestirne als G.-mächte (1 Cor. 15, 40f, weil v. 39 nur Lebewesen nennt; vgl. Dibelius 85/7). Bei der Bezeichnung ‚Elemente der Welt' (Gal. 4, 3. 9; Col. 2, 8. 20; vgl. A. Lumpe, Art. Elementum: o. Bd. 4, 1089/92) hingegen ist vermutlich nur an die stufenförmig übereinander liegenden Sphären von Erde-Wasser-Luft-Feuer zu denken, von denen sich die Seele durch Fasten u. Kalenderbeobachtung freimachen muß, um einst rein, von allem Weltlichen befreit, aufsteigen zu können (E. Schweizer, Beiträge zur Theologie des NT [1970] 147/63; anders: Dibelius 78/85. 136/43; Schlier 21). In den ‚Herrschern dieses Äons' (1 Cor. 2, 8) muß man jedoch Dämonen sehen (Dibelius 89/98; U. Wilckens, Weisheit u. Torheit [1959] 60/4), nicht politische Mächte (T. Ling: ExpT 68 [1956] 26) oder beides zusammen (O. Cullmann, Der Staat im NT[2] [1961]; R. Scroggs: NTStud 14 [1967/68] 40/4).

bb. Eschatologischer Dualismus. Paulus steht im Kampf gegen einen Enthusiasmus, der die Erde schon hinter sich lassen u. im Himmel leben will. Demgegenüber betont er, daß die Überwindung der gottfeindlichen Mächte noch aussteht u. erst bei der Parusie vollendet sein wird (1 Cor. 15,24/7). So versteht er die Anbetung Christi durch die Himmlischen, Irdischen u. Unterirdischen (Phil. 2, 9/11) als ein zukünftiges Ereignis, wie auch die Verwendung des gleichen Zitates in Rom. 14, 11 (aber hier auf Gott u. die menschliche Gemeinde bezogen) beweist. Ob der zitierte Hymnus einmal an eine schon erfolgte Unterwerfung dachte, bleibt unsicher, insbesondere wenn in Phil. 2, 11 das Futurum ursprünglich wäre; die Erkenntnis, daß Erhöhung Christi u. apokalyptische Erwartung von Anfang an verbunden waren (W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung u. Parusieerwartung: BiblZs 11 [1967] 95/108. 205/22; ebd. 12 [1968] 54/80. 223/40; E. Schweizer, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des NT [1968] 69/71), setzt sich immer mehr durch. Freilich, für den Glauben sind die Mächte schon jetzt nicht mehr zu fürchten (Rom. 8, 38f), insofern also entmächtigt. Ja, dieser weiß, daß selbst der Satan letztlich im Dienste Gottes steht (1 Cor. 5, 3/5; 2 Cor. 12, 7 [s.o. Sp. 693]). Ein scharfer Dualismus von Christus u. Beliar (nur hier im NT) findet sich einzig in der mit Qumrân verwandten Interpolation 2 Cor. 6, 15 (vgl. J. Gnilka, 2 Cor. 6,14 / 7,1 im Lichte der Qumranschriften u. der Zwölf-Patriarchen-Testamente: Festschrift J. Schmid [Strasbourg 1963] 86/99). Sonst handelt es sich nur um einen ‚transitorischen Dualismus' (Schmidt 142).

β. Nachpaulinische Briefe. Etwas weiter gehen die vielleicht erst aus der Schule des Paulus stammenden Briefe. Col. 1, 15/20 ordnet alle Mächte u. Gewalten Christus schon aufgrund seiner Schöpfungsmittlerschaft unter u. gründet die Versöhnung des Alls (!) auf die Auferweckung Christi (E. Schweizer, Col. 1, 15/20: EvKathKommNT Vorarb., H. 1 [1969] 7/32). Vor allem verbindet Col. 2, 9/15 ihre Überwindung, ja, die Aufführung der entmächtigten Gegner im Triumphzug des Siegers mit dem Kreuz Christi (u. seiner darauf folgenden Himmelfahrt; vgl. Eph. 4, 8 ?). Auch Eph. 1, 20/2 setzt eigentlich die Überwindung schon voraus; doch ist es immer noch die Aufgabe der Gemeinde, das Geheimnis der Herrschaft Christi den Mächten zu verkünden (ebd. 3, 10), u. der Kampf gegen den Satan u. die ‚geistigen Mächte' dauert noch an (ebd. 2, 2; 6, 11f. 16). Auch 1 Petr. 3, 22 (s.u. Sp. 697) u. der Hymnus 1 Tim. 3, 16 setzen die schon in der

Himmelfahrt Christi erfolgte Überwindung aller Mächte voraus, während Hebr. 10, 13 an der alten Erwartung des Sieges bei der Parusie festhält. Wenn Eph. 2, 2 den Satan als ‚Geist in der Luft' bezeichnet u. 6, 12 die Mächte ‚im Himmel' (H. Traub, Art. οὐρανός: ThWb 5, 539f) oder ‚bei den Himmlischen' (Dibelius 232) ansiedelt, wurzelt dies einerseits im nachbiblischen Judentum, andererseits in der spätgriech. Entwicklung, die den Hades u. den Ort der Strafe u. Reinigung als Zwischenstation bei der Himmelfahrt der Seele in die ‚dichte Luft' zwischen Erde u. Himmel verlegte. Auch Eph. 6, 12 dürfte an diese Region denken u. nicht im Widerspruch zu v. 2, 2 stehen (F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze² [1971] 49/51. 159f gegen Dibelius 157); es handelt sich um den ‚Himmel' als Transzendenz der Welt, nicht um die Dimension Gottes (Schlier 17).

γ. *Katholische Briefe.* Das gilt vielleicht auch für 1 Petr. 3, 19 (oder seine Vorlage). Dann wäre die Predigt Christi an die G. bei seiner Himmelfahrt zwischen Auferweckung (v. 18) u. Thronbesteigung zur Rechten Gottes (v. 22) logisch einzuordnen, u. das gleiche Wort (‚hingegangen') würde in v. 19 u. v. 22 auch das gleiche bedeuten, nämlich die Himmelfahrt. Auch Hen. aeth. 18, 12; 21, 2 scheint das Gefängnis im Nichts zwischen Himmel u. Erde lokalisiert zu sein (anders 22, 2: die Unterwelt für die Toten). Die Parallelen Hen. aeth. 15, 4/12; bes. 18, 14; 19, 1; 21, 10 lassen erkennen, daß ‚die G. im Gefängnis' wahrscheinlich die gefallenen Engel von Gen. 6, 1/4 sind. Auch Jud. 6 u. 2 Petr. 2, 4 spielen auf diese Geschichte an (Reicke 52/92; Dalton 163/76). Die Frage ist nur, ob ihnen einfach wie Hen. aeth. 12, 4; 13, 3; 15, 2 durch Henoch, so jetzt durch Christus das Gericht verkündet werden soll, was vielleicht auch durch 1 Petr. 3, 22b nahegelegt ist (Dalton 186/91. 237), oder ob nach 1 Petr. 4, 6 auch für sie an eine Bekehrungsmöglichkeit zu denken ist (Reicke 118/33. 208/10; E. Schweizer, 1 Petr. 4, 6: TheolZs 8 [1952] 152/4). Dann muß man freilich annehmen, daß die G. der von den Engeln verführten Menschen der Sintflutgeneration (s.u. Sp. 699) hier mit denen der Engel zusammengeschaut sind, was nach Test. XII Naph. 3, 5; Apc. Bar. syr. 56, 13/5; Sap. 14, 6; Hen. aeth. 22,3/14 u. vor allem 1 Petr. 3, 20 naheliegt (H. Windisch - H. Preisker, Die katholischen Briefe = HdbNT 15 [1951] 71; anders Dalton 257/74, der 1 Petr. 4, 6 auf verstorbene Christen bezieht).

4. *Jesus als Sieger über die Dämonen.* Durch das ganze NT hindurch wird ein doppelter Tatbestand sichtbar. Einerseits wird die Existenz u. Wirksamkeit von G. in hohem Maße vorausgesetzt; alte magische Praktiken wirken nach (Böcher, NT 13/59). Es ist sogar nicht unmöglich, daß Jesus als Davidssohn angesehen wurde, weil ihm pneumatisch-vollmächtige Herrschaft über die G. gegeben war, wie man es von Salomo, dem Sohn Davids erzählte (K. Berger: ZThK 71 [1974] 1/15). Andererseits wird Jesus nicht nur als Sieger über die Dämonen erfahren, sondern auch als der, der alle Angst vor bösen G. u. die damit verbundenen Abwehrriten unnötig macht, so daß sie immer mehr umgedeutet u. spiritualisiert werden. So verlieren Sexualverkehr, Tod u. Tote, überhaupt der (nicht asketische) Umgang mit der Welt ihren dämonischen, damit aber auch sakramentale Praktiken ihren antidämonischen Charakter (Böcher, NT 60/72).

e. *Menschengeister. 1. Im Leben.* Als Geist kann der Mensch bezeichnet werden, wenn er unter einem besonderen Gesichtspunkt betrachtet wird, besonders wenn betont werden soll, daß er sich oder sein neues Leben in Christus Gott verdankt, so daß schwer von der Bedeutung, die o. Sp. 689 geschildert wurde, zu scheiden ist. So kann 1 Cor. 14, 14 ‚mein Geist' als das im Augenblick der Zungenrede verliehene Ich deutlich von ‚meinem Verstand' unterschieden werden. Das Problem ist durch das AT gegeben, wo ‚Geist' zunächst die von Gott geschenkte Lebenskraft ist (so noch Mt. 27, 50; Lc. 8, 55; noch nicht Mc. 5, 42), dann aber immer mehr für die noch darüber hinausgehende Gabe Gottes, die nicht mehr einfach mit der Natur des Menschen zusammenfällt, reserviert wird. In diesem Sinne reicht die Bedeutung von der Bezeichnung des Sitzes der Wahrnehmung u. Gemütserfahrung (Mc. 2, 8 [vgl. 5, 30]; 8, 12; 1 Cor. 2, 11; 7, 34; 16, 18; 2 Cor. 7, 1 [vgl. 2, 13 mit 7, 5. 13]; 1 Thess. 5, 23 eine vereinzelte, traditionelle Stelle mit der Trias Geist-Seele-Leib) über Stellen, wo der Geschenkcharakter einer Existenz vor Gott mitklingt oder betont ist (Lc. 1, 47. 80; Col. 2, 5) bis zur Beschreibung des Menschen als des für Gottes Geist offenen u. von ihm bestimmten (Mc. 14, 38 [nach Ps. 51, 14; Schweizer 394, 18/27]; auch Rom. 8, 16), vor allem aber des durch Gottes Gnade den Tod überdauernden Ichs (Lc. 23,

46 [= Ps. 31, 6; ähnlich Act. 7, 59; Lc. meidet alles, was auf ein Überleben der Seele deuten könnte: vgl. Schweizer 412f; ders., Art ψυχή: ThWb 9, 646f]; 1 Cor. 5, 5).

2. Totengeister. Damit ist die Stufe erreicht, wo G. einfach die Toten bedeutet: Hebr. 12, 23; vermutlich 1 Petr. 3, 19 (s.o. Sp. 697). Wenn nach Act. 23, 8 der Leugner der Auferstehung auch die Existenz von Engeln u. G. verneint, ist die Existenz der Auferstandenen engelgleich (Mc. 12, 25 = Lc. 20, 36) gedacht. Wie nahe verwandt damit der Glaube an Wahrsage-G. ist, zeigt die Fortsetzung Act. 23, 9 (s.o. Sp. 688). Wo griechisches Sprachempfinden nachwirkt, sind G. leiblose Wesen, für jüdisches Sachempfinden also etwas Gespensterhaftes, das gerade nicht das (auch nach der Auferstehung mit Fleisch u. Knochen ausgestattete) ‚ich selbst' darstellt (Lc. 24, 37. 39).

3. Geist u. Seele. Sicher können die G. der Menschen nicht mit ihren unsterblichen Seelen identifiziert werden (s.o. Sp. 698), auch wenn die volkstümliche Gleichsetzung gelegentlich eindringt (Apc. 6, 9; hingegen gehört Mt. 10, 28 [beachte die Umformung Lc. 12, 4f!] kaum hierher, wie die Fortsetzung, nach der Leib u. Seele in die Hölle geworfen werden, zeigt). Beide Begriffe können sich decken, wo einfach an den Menschen als wahrnehmenden, Gemütsempfindungen erfahrenden, seelisch-geistig lebenden gedacht ist; doch ist selbst in diesem Sinn der Geist im allgemeinen als das dem Menschen von Gott gnadenhaft geschenkte Ich, das auch verlorengehen kann, gedacht, also geistlich verstanden u. vom natürlichen, ‚seelischen' Ich unterschieden. Daher kann der ‚innere Mensch' vorchristlich wohl als Sinn oder Verstand, nicht aber als Geist beschrieben werden (Rom. 7, 22f). Ja, der ‚geistliche' Mensch wird 1 Cor. 2, 13/5; 15, 44/6; Jud. 19 scharf vom ‚seelischen', der für Gott blind u. taub ist, unterschieden. Jac. 3, 15 ist der Gegensatz zur ‚geistlichen Weisheit' sogar die ‚dämonische', womit wieder der Gegensatz zwischen (Gottes!) Geist u. Dämonen erreicht wäre (E. Schweizer, Art. ψυχικός: ThWb 9, 662, 2/30).

f. Winde. Joh. 3, 8 bedeutet ‚Geist' den Wind, der weht, wo er will, u. dem der Geistgeborene (nicht einfach der Geist!) ähnlich ist. Das zeigt, wie realistisch die Wirkungen der G. verstanden sind. Der Plural G. findet sich Hebr. 1, 7 in diesem Sinn, wo die jüd. Lehre von den durch Engel gewirkten Naturerscheinungen durchschimmert.

O. Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium = BeitrWissATuNT 3, 8 (1927). – O. Böcher, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums (1965); Dämonenfurcht u. Dämonenabwehr (1970); Christus Exorcista (1972); Das NT u. die dämonischen Mächte (1972). – Ch. H. Cave, The obedience of unclean spirits: NTStud (1964/65) 93/7. – M. Dibelius, Die G.welt im Glauben des Paulus (1909). – W. Dalton, Christ's proclamation to the spirits = AnalBibl 23 (Roma 1965). – S. Eitrem, Some notes on the demonology in the NT = SymbOsl Suppl. 20² (1966). – E. E. Ellis, ‚Spiritual' gifts in the Pauline community: NTStud 20 (1973/74) 128/44. – W. Foerster, Art. δαίμων ...: ThWb 2, 1/20. – A. Fridrichsen, Le problème du miracle (Strasbourg 1925). – W. D. Hausschild, Gottes Geist u. der Mensch (1972). – R. H. Hiers, Satan, demons and the Kingdom of God: ScottJournTheol 27 (1974) 35/47. – J. Michl, Art. Engel IV (christlich): o. Bd. 5, 109/200. – B. Reicke, The disobedient spirits and Christian baptism: ActSemNeotestUppsal 13 (1946). – A. Rosenberg, Engel u. Dämonen (1967). – G. Schille, Wundertraditionen (1967). – H. Schlier, Mächte u. Gewalten im NT = QuaestDisput 3 (1959). – K. L. Schmidt, Die Natur- u. Geistkräfte im paulinischen Erkennen u. Glauben: EranosJb 14 (1946) 87/143. – E. Schweizer, Art. πνεῦμα, πνευματικός: ThWb 6, 388/449. – G. Theissen, Urchristliche Wundergeschichten: StudNT 8 (1973). – J. S. Vos, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie (1973). – M. Ziegler, Engel u. Dämonen im Lichte der Bibel (Zürich 1957).

E. Schweizer.

II. Griechische Väter.

a. Ursprung. ‚Wer zu dieser Erkenntnis (vom Ursprung des Bösen) gelangen will, muß auch über die Dämonen sorgfältige Erwägungen angestellt haben' (Orig. c. Cels. 4, 65). Die enge Verknüpfung beider Fragen ist vor allem durch die Abwehr des manichäischen Dualismus bestimmt. Sie werden mit einer einhelligen Ablehnung der Existenz eines bösen Prinzips neben dem guten Gott, der nichts Böses hätte schaffen können, be-

antwortet. Die Väter, für die das Böse als Nichtseiendes (μὴ ὄν) gilt (Adamant. dial. 3, 2 [GCS 4, 116/8]; Athanas. incarn. 4 [PG 25, 104 B]; c. gent. 6 [PG 25, 13 A]; Basil. hom. 9, 4 [PG 31, 341 B]; in hex. hom. 2, 4 [PG 29, 37 D]; Greg. Nyss. or. catech. 21 [PG 45, 60 A]; Maxim. Conf. ambig.: PG 91, 1332 A; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 4. 30; c. Man. 1, 13 [PG 94, 876 A. 973 A. 1517 A]), bestimmen Wesen u. Ursprung der Dämonen vorweg: ‚die Dämonen sind nicht ihrem Namen Dämonen entsprechend entstanden; denn Gott hat nichts Böses geschaffen. Auch sie sind vielmehr als gute Wesen entstanden' (Athanas. v. Anton. 22 [PG 26, 876 A]; vgl. Greg. Naz. or. 39, 7 [PG 36, 341 B]; Adamant. dial. 3, 1 [GCS 4, 14/6]). Es handelt sich um eine Gruppe von Engeln, deren jetziges Wesen als böse G. nicht auf den Schöpfungsakt Gottes zurückgeht, sondern auf ihre Entscheidungsfreiheit, die sie mißbraucht u. sich dadurch zu dem entwickelt haben, was sie nun sind (Orig. princ. 1, 8, 3 [GCS 22, 99f]; c. Cels. 7, 69; Basil. hom. 9, 8 [PG 31, 345 D]; Epiphan. haer. 64, 16, 1/4 [GCS 31, 425f]; Theodrt. in Ps. 81, 7 [PG 80, 1529 B]; in Gen. quaest. 34 [PG 80, 129 C]; PsDion. Ar. div. nom. 4, 23 [PG 3, 724 C / 725 C]; Cyrill. Alex. in Gen. glaph. 1, 3 [PG 69, 24 A]; Basil. Sel. or. 23, 1 [PG 85, 269 C]; PsCaesar. Naz. dial. 3, 123 [PG 38, 1016]; Joh. Damasc. drac.: PG 94, 1600 A; v. Barl. et Joas. 7 [PG 96, 908 A/B]). Die negative Entwicklung der Dämonen ist nur insofern auf die Schöpfung zurückzuführen, als deren Ausstattung mit Vernunft die Entscheidungsfreiheit einschloß, die sie zur Hinwendung zum Bösen anwandten, wodurch sie ihre ursprüngliche angelische Natur verloren (Orig. c. Cels. 4, 65; PsDion. Ar. div. nom. 4, 34 [PG 3, 733 C]; Theodrt. quaest. in Gen. 36 [PG 80, 132 B]; graec. affect. 3, 101 [SC 57, 199f]; haer. 5, 8 [PG 83, 473 D/476 A. 477 A]; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 4 [PG 94, 876 A/B]; vgl. Michl 126. 194). Der Unterschied zwischen den bösen Engeln des Teufels u. den Dämonen (der Begriff Dämon wird im Singular auch als Bezeichnung des Teufels angewandt; vgl. Orig. c. Cels. 1, 31; 6, 42. 44f; Euseb. h.e. 5, 21, 2), der auch noch bei Origenes (c. Cels. 8, 25) vorkommt, ist allmählich dadurch verwischt worden, daß beiden Gruppen gemeinsame Eigenschaften beigelegt wurden, was schließlich zu ihrer Gleichsetzung führte (vgl. Michl 132f). Eine Besonderheit bildet die Auffassung des Origenes, der (princ. 1, 8, 1 [GCS 22, 97f]) die Rangunterschiede der G. in der absteigenden Reihenfolge Erzengel, Engel, Seelen u. Dämonen, die an sich derselben Natur sind, als eine Folge ihrer spezifischen Schuld ansieht; denn Gott, der nicht parteiisch (προσωπολήπτης) ist, konnte nicht der Urheber dieser Hierarchie sein, d.h. nicht verschiedene Gaben an Geschöpfe verleihen, die das gleiche Verdienst hatten. Zur Dämonenlehre des Origenes speziell s. Daniélou, Art. Démon 182/9; vgl. Michl 126f.

b. Abfall. Die Initiative zur Sünde wird dem μεγαλοδαίμων zugesprochen (Euseb. dem. ev. 4, 9, 1 [GCS 23, 162]), der als Anführer der Dämonen gilt u. διάβολος, σατᾶν, σατανᾶς, ὄφις, ἀνθρωποβόρος λέων u.ä. genannt wird (Orig. c. Cels. 6, 44; Euseb. praep. ev. 7, 16, 3 [GCS 43, 1, 395]; Cyrill. Hieros. catech. ill. 2, 4 [PG 33, 412 C]; Basil. hom. 9, 9 [PG 31, 349 D]; Theodrt. graec. affect. 3, 100 [SC 57, 199]). Auf seine Einwirkung geht der Abfall einer großen Zahl Engel zurück, die ihm gefolgt sind u. eine Dämonenheerschar gebildet haben (Orig. in Mt. 13, 22 [GCS 40, 240, 5]; Greg. Naz. carm. 1, 1, 7, 76/9 [PG 37, 444 A]; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 4 [PG 94, 876 B]; vgl. Michl 190f. 193f), in der er, wegen seiner unübertrefflichen Bosheit u. weil er den Anstoß zum Abfall gab, als μέγας δαίμων gilt (Athanas. ep. ad Aeg. Lib. 1 [PG 25, 540 B]); denn er ist die Personifikation der αὐτοαμαρτία u. αὐτοαπείθεια (Basil. reg. brev. 269 [PG 31, 1262 A]). Bezüglich der Sündenart dominiert die Auffassung, daß der Grund für den Abfall in dem Hochmut u. der Auflehnung gegen Gott liegt (Orig. princ. 1, 5, 5. 8, 1 [GCS 22, 75/7]; orat. 26, 5; Greg. Naz. carm. 1, 1, 7, 76/9 [PG 37, 443 A]; Cyrill. Alex. in Joh. 5, 4 [PG 73, 809 C/D]; Joh. Chrys. in Joh. hom. 16, 4 [PG 59, 106]; Theodrt. in Jes. 14, 12 [PG 81, 333 C]; Joh. Clim. scal. 25 [PG 88, 1001 B]; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 4 [PG 94, 876 A]; Basil. adv. Eun. 1, 13 [PG 29, 541 B]; Andr. Cret. or. 20 [PG 97, 1256 B]). Als Sinnbilder werden die biblischen Beispiele des Königs von Babylon (Jes. 14, 12/5) oder von Tyrus (Hes. 28, 12/7) angeführt (Athanas. virg. 5 [PG 28, 257 B]; ep. ad Aeg. Lib. 2 [PG 25, 541 B]; PsAthanas. quaest. ad Ant. 10 [PG 28, 604 C]; Cyrill. Hieros. catech. ill. 2, 4 [PG 33, 388 A/389 A]). Theodoret (haer. 5, 8 [PG 83, 476 B]) bringt in diesem Zusammenhang sogar beide Stellen in Verbindung. Im Hinblick auf die zeitliche Bestimmung des Abfalls stimmen die Väter seit Origenes darin über-

ein, daß er vor dem Sündenfall des Menschen erfolgte. Origenes (c. Cels. 5, 54f; in Joh. 6, 42 [SC 157, 160]) nennt als Gründe für die mythologischen Ansichten früherer christlicher Schriftsteller, daß sie das Henoch-Buch als echt ansahen u. die υἱοὶ τοῦ θεοῦ (Gen. 6, 2) als eine Gruppe Engel auffaßten (s.o. Sp. 701). Doch die Vorstellung, daß die eheliche Gemeinschaft mit Frauen der Grund für den späteren Abfall von Engeln war, scheint, wenn auch nicht in theologischen Kreisen, doch auch später noch verbreitet gewesen zu sein, wie die Polemik der Väter zeigt (vgl Joh. Chrys. in Gen. hom. 22, 2 [PG 53, 187f]; Cyrill. Alex. adv. anthropom. 17 [PG 76, 1105B / 1108B]; c. Julian. 9 [PG 76, 956A / 957A]; in Gen. glaph. 2, 2 [PG 69, 52B / 53D]; Basil. Sel. or. 6, 2 [PG 85, 88A/89C]; Ps-Caesar. Naz. dial. 1, 48 [PG 38, 917/20]; vgl. Michl 188/90). Die volkstümliche Vorstellung dagegen, der Grund für den Abfall der Dämonen liege in deren Weigerung, Adam zu verehren, die PsAthanasios (quaest. ad Ant. 10 [PG 28, 604C]) als Meinung dummer Menschen verwarf, geht offensichtlich auf die verbreitete Ansicht zurück, daß der Grund für den Dämonenabfall deren Neid u. Eifersucht auf den nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen ist (Greg. Nyss. or. catech. 6 [PG 45, 28B]; Basil. hom. 11, 4 [PG 31, 377D]; PsBasil. in Lac. 8 [PG 31, 1452B]; vgl. Michl 190). Eine interessante Variante, die eine versöhnliche Tendenz verrät, referiert Basileios (in Jes. 279 [PG 30, 609A/B]), der von einem zweifachen Sündenfall spricht: a) dem Hochmut vor der Schöpfung der Welt mit der Möglichkeit der Heilung durch Reue, b) dem Neid auf den gottähnlich geschaffenen Menschen mit der Folge der Besiegelung des neuen Zustandes.

c. Natur der Dämonen. Entsprechend ihrer angelischen Herkunft gelten die Dämonen als unkörperliche Wesen (Basil. hom. 9, 10 [PG 31, 352B]; in Jes. 97 [PG 30, 277B]; PsJoh. Chrys. indict. 1 [PG 59, 575]; Theodrt. in Jes. 13, 21 [PG 81, 332A]; PsDion. Ar. div. nom. 4, 27 [PG 3, 728D]). Die frühchristl. Ansicht, daß die Dämonen eine Art Körper besitzen, da sie sich ernähren (noch Orig. mart. 45; c. Cels. 7, 35; 8, 30), wird später abgelehnt. Weder haben sie einen Körper, noch sind sie materiellen Gelüsten unterworfen (Basil. in Jes. 97 [PG 30, 277B]; Greg. Nyss. paup. 1 [PG 46, 456A]). Allerdings ist ihre Körperlosigkeit relativ, d.h. im Vergleich zum Menschen zu sehen, der einen groben Körper besitzt, denn ‚jeder, der nicht einen groben Körper hat, wird allgemein Geist genannt. So werden nun auch die Dämonen, die nicht so beschaffene Körper haben, G. genannt‘ (Cyrill. Hieros. catech. ill. 16, 15 [PG 33, 940A]; vgl. Joh. Damasc. fid. orth. 2, 3 in Verbindung mit 2, 4 [PG 94, 868A. 876B]; vgl. Michl 120/2). Wenn auch die Dämonen von ihrem Ursprung her in ihrer Wesensart Gemeinsamkeiten mit den Engeln besitzen, zögert man doch, von einer Gleichheit ihrer Naturen zu sprechen (vgl. Michl 132f). Origenes (c. Cels. 3, 37) weist sogar ausdrücklich auf den zweifachen Unterschied in Natur (φύσις) u. Charakter (προαίρεσις) hin. Später setzt sich jedoch die Ansicht durch, daß der Unterschied zwischen Engeln u. Dämonen nicht in ihrer Natur (οὐσία), sondern nur in ihrem Charakter (προαίρεσις) besteht; vgl. PsAthanas. quaest. ad Ant. 7 (PG 28, 604A).

d. Weltherrschaft. Der Ursprung einerseits, der Abfall zum anderen bestimmen den Aufenthaltsort der Dämonen, die, aus dem Himmel vertrieben, auf der Erde oder in der sie umgebenden Luft, die ihrer Natur als G. am meisten entspricht, eine neue Heimat fanden (Euseb. praep. ev. 5, 2, 1 [GCS 43, 1, 222f]; Orig. c. Cels. 8, 33; mart. 45; Joh. Chrys. expos. in Ps. 41, 5 [PG 55, 162]; Athanas. incarn. 25 [PG 25, 140C]; ep. ad Serap. 1, 26 [PG 26, 592B]; synod. 48, 4 [273, 3 Opitz]; Basil. hom. 9, 10 [PG 31, 352B]; vgl. Daniélou, Démons 136/47; Michl 192f). Dort sind sie nicht als Herrscher eingesetzt, sondern als vertriebene Bewohner aus der himmlischen Welt. Die Bezeichnung κοσμοκράτωρ bedeutet nicht Weltherrschaft, sondern Einschränkung ihrer Macht auf diese Welt, ohne Zugang zum Himmel, der ihnen verschlossen bleibt (Joh. Chrys. incomprehens. 4, 2 [PG 48, 730]; Basil. hom. 9, 9 [PG 31, 352A]; Basil. Sel. or. 23, 1 [PG 85, 269C]). Zudem ist der Begriff Welt im biblischen Sinn angewandt, als Bezeichnung für die sündigen Menschen, über die die Dämonen ihre Herrschaft ausüben (Joh. Chrys. in Eph. hom. 22, 3 [PG 62, 159]). Man hat sie Weltherrscher genannt, nicht weil sie von Gott die Macht erhalten haben, die Welt zu beherrschen, sondern weil sie durch die Trägheit der Sünder die Herrschaft über sie übernehmen (Theodrt. in Eph. 2, 2; 6, 12 [PG 82, 520 A. 553A]; vgl. Michl 195). Die heidn. Ansicht, die Dämonen regierten die Welt, wird entschieden zurück-

gewiesen (Joh. Chrys. diab. 1, 6 [PG 49, 253f]; PsJoh. Chrys. prov. 1 [PG 50, 751]).

e. Charakter. Als vernunftbegabte Geistwesen sind die Dämonen mit dem Privileg der Willensfreiheit ausgestattet, kraft dessen sie ihre verhängnisvolle Entwicklung selbst bestimmt haben (Basil. hom. 9, 8 [PG 31, 345D]; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 4 [PG 94, 876B]). Durch den Abfall haben sie jedoch ihre Freiheit zum Teil eingebüßt, da sie als Quelle des Bösen zugleich dessen ewige Gefangene sind. Ihre Freiheit ist einseitig ausgerichtet, zum Bösen hin, zu dem allein sie sich fortentwickeln können (Basil. in Jes. 278 [PG 30, 609A]; Joh. Chrys. poenit. 1, 2 [PG 49, 279]; Cyrill. Hieros. catech. ill. 4, 1 [PG 33, 453A]; vgl. Michl 193). Bei der Anwendung dieser Freiheit zur Verwirklichung des Bösen in der Welt unterscheiden sie sich von der Gesamtschöpfung, indem sie sich als Meister der Arglist erweisen (Cyrill. Hieros. catech. myst. 19, 4 [PG 33, 1069A]; Athanas. ep. ad Aeg. Lib. 1f [PG 25, 540A/541A]. Ihre Methoden lassen sie als Wesen erscheinen, deren unheilvolle Handlungsweise durch Verschlagenheit, Falschheit, üble Kunstfertigkeit u. Bosheit gekennzeichnet ist (Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 4, 5 [PG 61, 425]; Theodrt. in 2 Cor. 2, 11 [PG 82, 388D]; Basil. hom. 20, 1 [PG 31, 525B]). Als Betrüger (Theodrt. h.e. 3, 1, 2 [GCS 44, 177]; Athanas. v. Anton. 24 [PG 26, 880A/B]) verbergen sie stets ihr Vorhaben u. täuschen immer etwas anderes vor als das, was sie in Wirklichkeit planen (Joh. Damasc. in Eph. 6 [PG 95, 853C]). Sie preisen, was bitter ist, als süß (Cyrill. Alex. in Ps. 9 [PG 69, 784A]) u. versuchen, durch Verkleidung den Menschen zu gewinnen (Evagr. Pont. or. 107 [PG 79, 1192A]; Athanas. v. Anton. 25 [PG 26, 881A]). Auf ihre Täuschungskunst führt Johannes Chrysostomos (in Mt. hom. 28, 2 [PG 57, 353]) auch die irrige Ansicht jener zurück, die sich durch das Auftreten der Dämonen als Seelen verstorbener Menschen überzeugen lassen u. an die Verwandlung der menschlichen Seelen in Dämonen glauben. In ihrer Verführungskunst erweisen sie sich als ἀκάθαρτοι, πονηρῶν πονηρότεροι (Joh. Clim. scal. 26 [PG 88, 1060D]). Dennoch ist der leidenschaftslose Mensch, der der Gnosis teilhaftig geworden ist, listiger noch als die Dämonen (Orig. sel. in Ps. 118, 98 [PG 12, 1605D]), die sich schließlich auch der Zauberei bedienen (Orig. c. Cels. 4, 93. 97; Euseb. h.e. 8, 14, 5; vgl. Michl 195), deren Ausübung den Christen verboten ist (Orig. in Num. hom. 16, 7 [GCS 30, 148, 28/149, 2]; Basil. in Jes. 77f [PG 30, 248C/249B]). Die arglistige Verführungskunst der Dämonen ist derart mannigfach u. unergründlich, daß Kyrill v. Alex. (in Ps. 9 [PG 69, 784A]) ausruft: ‚Am meisten seien des Satans List u. Trug verflucht!‘

f. Erkenntnisvermögen. Wenn die Dämonen sich auch der Verführungskunst u. Arglist meisterhaft bedienen, ist ihr Erkenntnisvermögen doch begrenzt. Darum weist Eusebios (praep. ev. 4, 5, 4 [GCS 43, 1, 175]) bei der Etymologie des Begriffes Dämon darauf hin, daß δαίμονας nicht, wie die Griechen glauben, von δαήμονας herzuleiten sei, also weil sie klug u. weise wären, sondern von δειμαίνειν, also ängstlich sein u. erschrecken. Sie kennen auch nicht die Geheimnisse des menschlichen Herzens (Greg. Agr. Eccl. 9, 18 [PG 98, 1124D/1125A]; Nil. mal. cog. 27 [PG 79, 1232B]). Vor allem die Fähigkeit, Zukünftiges vorauszusagen, spricht man ihnen ab (Euseb. in Jes. 41, 22f [PG 24, 384A/B]), denn das ist Werk Gottes, das die Dämonen trotz aller Anstrengungen nicht einmal nachahmen können, es sei denn, daß sie Einfältige betrügen (Joh. Chrys. in Joh. hom. 19, 2 [PG 59, 122]; Olymp. in Job 1 [PG 93, 28A]). Ihre ‚Voraussagen‘ sind Voraussageversuche, die sich auf das Studium des Gegenwärtigen stützen (Theodrt. in Hes. 21, 22 [PG 81, 1016A]), oder Feststellungen von Tatbeständen, die der Mensch wegen seiner räumlichen Umgrenzung nicht wahrnehmen kann, oder auch Mutmaßungen, auf die zT. auch die Lügen der Dämonen zurückgehen (Joh. Damasc. fid. orth. 2, 4 [PG 94, 877A]; Joh. Clim. scal. 3 [PG 88, 669C/672A]; nicht ganz ablehnend Orig. c. Cels. 4, 92). Da sie aber ohnehin Lügner sind, sollte man ihnen keinen Glauben schenken (Joh. Chrys. in Mt. hom. 23, 2 [PG 57, 211]). Die Wahrheit ist ihnen wesensfremd; wahre Aussagen machen sie nur, wenn sie von einer höheren Macht dazu gezwungen werden (Eustath. Ant. engast. 4 [PG 18, 620C]).

g. Aktivität. Die Tätigkeit der Dämonen ist auf das Böse ausgerichtet, dessen Schöpfer ihr Anführer ist (Cyrill. Hieros. catech. myst. 19, 4 [PG 33, 1069A]; Basil. hom. 11, 1 [PG 31, 372B]) u. das sie in der Welt u. vor allem im Menschen selbst zu verwirklichen trachten (Greg. Nyss. an. et res.: PG 46, 72B). Schlimme Naturereignisse wie Trockenheit, Stürme,

Hungersnot u.ä. gelten als ihr Werk (Orig. c. Cels. 1, 31; 8, 31f; vgl. Michl 194). Sie sind die Verführer (Orig. princ. 3, 2, 4 [GCS 22, 251f]; Athanas. ep. ad Aeg. Lib. 2 [PG 25, 541A]) u. überhaupt Feinde des Menschen (Joh. Chrys. expos. in Ps. 44, 1 [PG 55, 184]; Basil. hom. 20, 5 [PG 31, 533D]), den ihr Anführer zu Fall gebracht hat (Orig. c. Cels. 6, 43; Adamant. dial. 3, 11 [GCS 4, 130/2]; Basil. in hex. hom. 6, 1 [PG 29, 117C/D]; hom. 9, 8 [PG 31, 348B]; Anastas. Sin. hod. 4 [PG 89, 93C]; Basil. Sel. or. 3, 3 [PG 85, 53C]). Diesen Verführungsakt setzen die Dämonen als Ψεῦσταί θ', ὑβρισταί τε, διδάσκαλοι ἀμπλακιάων, / Πλάγκται, ζωροπόται, φιλομειδέες, ἐγρεσίκωμοι. / Χρησμολόγοι, λοξοί, φιλοδήριες, αἱματόεντες, / Ταρτάρεοι, μυχόεντες, ἀναιδέες, ἀρχιγόητες (Greg. Naz. carm. 1, 1, 7, 76/9 [PG 37, 444A]) fort, indem sie weiterhin den Menschen von Gott zu entfernen suchen (Orig. c. Cels. 8, 64; Joh. Chrys. ad Theodor. 1, 9 [PG 47, 287]; Nil. ep. 3, 99 [PG 79, 432A]; Cyrill. Alex. in Ps. 118 [PG 69, 1272A]; Maxim. Conf. carit. 2, 90 [PG 90, 1013B]). Ihre Angriffe, die zahlreich, arglistig u. unsichtbar sind (Basil. Sel. or. 23, 1 [PG 85, 269C]; Nil. ad Magn. 59 [PG 79, 1048B]), zielen auf die Schädigung des Menschen (Orig. c. Cels. 6, 43; 8, 36. 54; Nil. ep. 3, 42 [PG 79, 408C]), den sie hassen (PsBasil. in Lac. 9 [PG 31, 1456B/D]; Maxim. Conf. cap. cent. 4, 48 [PG 90, 1325D]) u. dessen Leid u. Verderb ihnen Freude bereitet (Joh. Chrys. in Mt. hom. 28, 3 [PG 57, 354]; Basil. Sel. or. 23 [PG 85, 277B]; Basil. hom. 11, 4 [PG 31, 377D]). Menschenfreundliche Dämonenhandlungen entspringen nicht ihrem Willen, sondern sind von Gott bestimmt zur Prüfung des Menschen (Joh. Chrys. c. Iud. 1, 7 [PG 48, 855]). In Wirklichkeit sind die Dämonen Initiatoren vieler Laster, die sie nach einem Arbeitsteilungsprinzip bei den Menschen in vielfältiger Weise durchzusetzen versuchen (Orig. in Hes. hom. 6, 11 [GCS 33, 390, 18]; Nil. ep. 1, 294 [PG 79, 189C]; mal. cog. 1 [ebd. 1200D]; Joh. Clim. scal. 23 [PG 88, 965B]; Maxim. Conf. carit. 2, 19 [PG 90, 989B/C]). Johannes Climacus (scal. 26 [PG 88, 1013C]) spricht von einer dreifachen Grube, die sie auf dem Weg der Tugenden ausheben: a) direkter Kampf, um die Verwirklichung des Guten zu verhindern; b) nach erfolgter Niederlage erneuter Angriff, damit nicht nach dem Willen Gottes das Gute geschieht; c) nach dem zweiten Mißerfolg übertriebene Belobigung des Menschen. Dementsprechend wird eine dreifache Bekämpfungsmethode empfohlen: a) Todesmeditation, b) Unterwerfung u. Selbstverachtung, c) Selbsttadel. Dabei sind die Dämonen nicht nur Sündenantreiber, sondern zugleich auch Ankläger (Joh. Ieiun. poenit. cont. virg.: PG 88, 1965A). Sie begleiten den Menschen als persönliche Schadensdämonen, als Gegenspieler der Schutzengel (Orig. in Lc. hom. 12. 35 [GCS 49, 75. 197]; Greg. Nyss. v. Moys. 2 [46, 5 Musurillo]; Joh. Chrys. in Col. hom. 3, 4 [PG 62, 322]) u. verfolgen ihn selbst im Gebet, indem sie ihn durch vielfältige Angriffe auf seinen Körper u. Geist von seinem Heilsweg abzubringen versuchen (Evagr. Pont. or. 46. 72. 94 [PG 79, 1176D. 1181D. 1188B/C]; Maxim. Conf. carit. 2, 90 [PG 90, 1013B]; Joh. Clim. scal. 23 [PG 88, 976C]). Daher ist ὁ πειρασμός τε καὶ ὁ πονηρὸς ἕν τι κατὰ τὴν σημασίαν (Greg. Nyss. orat. dom. 5 [PG 44, 1192C]). Auffällig dokumentiert sich die menschenfeindliche Aktivität der Dämonen in der *Besessenheit, in der sich vor der Erlösung das ganze Menschengeschlecht befand (Orig. in Jos. hom. 14, 1 [GCS 30, 376, 21]; in Num. hom. 20, 3 [ebd. 193, 11/29]) u. in der die Juden auch weiterhin geblieben sind (Joh. Chrys. c. Iud. 1, 6 [PG 48, 852]). Der Eintritt eines Dämonen in die Seele eines Menschen, der damit zum Instrument des Dämonen wird, bedeutet den Verlust seiner Freiheit u. ein Höchstmaß der Qual (Cyrill. Hieros. catech. ill. 16, 15 [PG 33, 940A/B]; Joh. Chrys. ad Stag. 1, 1 [PG 47, 426]). An einem von Dämonen besessenen Menschen zeigt sich nicht nur die Bosheit dieser Wesen, sondern zugleich die Güte Gottes, wenn er sie zügelt (Joh. Chrys. diab. 1, 6 [PG 49, 253]; Theodrt. h.e. 3, 20, 1 [GCS 44, 198]). Doch darf man nicht alles auf die Dämoneneinwirkung zurückführen, denn die Depression (ἀθυμία) ist oft nicht die Folge eines dämonischen Eingriffs, sondern ein Faktor, der ihn begünstigt (Joh. Chrys. ad Stag. 2, 1 [PG 47, 447/9]). Dagegen kann der dämonenbesessene Mensch sich nicht allein befreien, wie es auch die kirchliche Praxis u. die Väterlehre vom *Exorzismus (vgl. Thraede 65/7) zeigen. – Am stärksten jedoch entfalten die Dämonen ihre Aktivität bei den ungläubigen Menschen, über denen sie stehen (Orig. orat. 31, 6). Daher versuchen sie auch, die Christen vom rechten Glauben (Dämonen als Ursache der Häresien: Orig. c. Cels. 5, 63; Athanas. adv. Ar. 1, 1

[PG 26, 13 A/B]; Isidor. Pel. ep. 2, 90 [PG 78, 533 C/D]; Euseb. h.e. 4, 7, 2; Theodrt. haer. 1 praef. [PG 83, 341 B/C]) oder vom Glauben überhaupt abzubringen (Orig. orat. 12, 1; 13, 3; c. Cels. 4, 32). So gelten auch die Christenverfolgungen als ein Werk der Dämonen (Orig. mart. 32; c. Cels. 4, 32; Euseb. h.e. 4, 7, 1), die den Menschen zum Götzendienst verführen wollen (Euseb. praep. ev. 4, 14, 10 [GCS 43, 1, 188]); denn die Dämonen sind bei den Heiden Objekte der Verehrung (Orig. c. Cels. 3, 2. 36f; 7, 69; 8, 30. 33. 57; mart. 45f; Athanas. incarn. 11 [PG 25, 116C]; Euseb. praep. ev. 5, 2, 2. 3, 1 [GCS 43, 1, 223f]; v. Const. 3, 26. 54 [GCS 7, 89f. 101f]; Theodrt. h.e. 5, 22, 3/6 [GCS 44, 321]; vgl. Michl 196). Die aus der Gleichsetzung der Dämonen mit den Heidengöttern entstehende Frage nach der Beziehung der Dämonen zu den Götzenbildern wird widersprüchlich beantwortet. Während die einen den Aufenthalt der Dämonen in diesen Bildern für möglich halten (Orig. c. Cels. 7, 35. 64; 8, 18. 41/3; Joh. Chrys. expos. in Ps. 134, 7 [PG 55, 398]), gelten die Bilder bei den anderen als leblose Gegenstände (Euseb. v. Const. 3, 57 [GCS 7, 104]). Der Kampf der Dämonen um den Menschen erstreckt sich sogar über sein Leben hinaus, denn sie versuchen schließlich, sich der Seele, nachdem sie den Körper verlassen hat, zu bemächtigen. Dagegen leisten die Engel Widerstand u. überlassen ihnen nur die Seelen der gottlosen u. nicht vollkommen gereinigten sowie der ungetauften Menschen (Basil. hom. 13, 8 [PG 31, 441 D/444 A]; in Jes. 116f [PG 30, 305 C/308 B]; hom. in Ps. 7, 2 [PG 29, 232 C/233 A]; Joh. Chrys. in Laz. 2, 2 [PG 48, 984f]; vgl. Recheis 79/88. 121f. 127/30). In der, besonders in der Mönchs-Literatur, auffällig bildhaften Schilderung (s.o. Sp. 707f) der Aktivität der Dämonen als ‚Zöllner' an einem τελώνιον, das die Seele bei ihrem Aufstieg zum Himmel passiert (Orig. in Lc. hom. 23 [GCS 49, 154, 25/155, 8]; Athanas. v. Anton. 66 [PG 26, 937 A/B]; Cyrill. Alex. (?) hom. div. 14 [PG 77, 1073 A/1076 D]), leben die gnostischen Vorstellungen von den Dämonen als ‚Zöllnern' u. ‚Grenzwachen', wie sie vor allem in der Dämonenlehre der alexandrinischen Väter gepflegt wurden, fort; vgl. Bousset 7/23; Recheis 139/84. Allerdings bleibt die Aktivität der Dämonen innerhalb der von Gott zugelassenen Grenze (Orig. c. Cels. 8, 32). Sie können nicht den endgültigen Verderb eines Menschen herbeiführen (Joh. Chrys. in 1 Tim. 5. 9 hom. 11 [PG 51, 331]). Für die Christen sind sie insofern ungefährlich, als die Untertanen Gottes u. seines Wortes sich als stärker denn die Dämonen erweisen (Orig. c. Cels. 8, 27. 36), die den Gläubigen von seinem Zielstreben nicht mit Gewalt abhalten können (Maxim. Conf. quaest. Thal. 56 [PG 90, 581 B/C]; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 4 [PG 94, 877 B]), es sei denn, daß er sich ihnen freiwillig unterwirft (Orig. c. Cels. 8, 34. 36; Cyrill. Alex. in Joh. 10 [PG 74, 329 C]; Cyrill. Hieros. catech. ill. 2, 3 [PG 33, 385 A]).

h. Sieg Christi über die Dämonen. Die Macht der Dämonen ist durch das Heilswerk Christi grundsätzlich gebrochen (Orig. mart. 36; Cyrill. Alex. in Jes. 5 [PG 70, 1113 C]; Basil. adv. Eun. 2, 27 [PG 29, 636 A/B]; Athanas. incarn. 46 [PG 25, 177 C]; Procop. Gaz. in Jes. 41, 1/7 [PG 87, 2348 C]; vgl. Michl 197). Die Entsendung Christi in die Welt ist eng mit der Bezwingung der Dämonen (Orig. c. Cels. 3, 29) u. der Befreiung des Menschen u. der Welt aus ihrer Gewalt verbunden (Orig. c. Cels. 1, 31. 60; Method. c. Porph. 1, 1 [GCS 27, 503]; symp. 3, 6 [ebd. 32f]; Athanas. incarn. 20 [PG 25, 132 C]), so daß man seit der Menschwerdung Gottes vom Dämonentod sprechen kann (Euseb. praep. ev. 5, 1, 3 [GCS 43, 1, 219]). Als Zeugen dafür nennt Eusebios (ebd. 5, 1, 9 [221]) sogar den Christenfeind u. ‚Dämonenfürsprecher' Porphyrios. – Die Vorstellung, der Teufel sei der Widersacher Gottes u. des Menschen, führte in der patristischen Erlösungslehre zu der Folgerung, daß der Erlöser gegen den Beherrscher der sündigen Menschheit kämpfen, ihn besiegen u. sein Reich vernichten mußte (Orig. c. Cels. 8, 54. 64; in Ex. hom. 6, 6 [GCS 29, 197f]; Joh. Chrys. in Col. hom. 6, 3 [PG 62, 341]). Der Kampf gegen die Dämonen, der oft bildhaft, dramatisch u. in einer mythologischen Ausdrucksweise dargestellt wird (vgl. zB. Cyrill. Hieros. catech. ill. 12, 15 [PG 33, 741 B/C]; Procl. Const. or. laud. 5, 4 [PG 65, 721 A]; Isid. Pel. ep. 4, 166 [PG 78, 1256 B/1257 C]; Maxim. Conf. cap. cent. 1, 11 [PG 90, 1181 D/1184 A]), ist ein zentraler Gedanke in der Erlösungslehre der Väter, die in den entscheidenden Phasen des Lebens u. Wirkens Christi den Kampf gegen die Dämonen u. den über diese errungenen Sieg erblicken. Der Eintritt Christi in die Geschichte erfolgt nach einem siegreichen Kampf gegen die Dämonen (Orig. c. Cels. 1, 60). Auch den bethlehemitischen Kindermord führt Origenes (ebd. 1, 61) auf

den Teufel zurück, dem die Inkarnation durch die Scheinehe der Gottesmutter verborgen geblieben war (Joh. Damasc. fid. orth. 4, 14 [PG 94, 1160 A/B]). Vor allem aber werden die von den Synoptikern geschilderten Versuchungen Jesu herangezogen u. dementsprechend interpretiert (Theodrt. incarn. 13/5 [PG 75, 1437 C/1444 C]). Weiter gelten der Kreuzestod, der Abstieg in den Hades u. die Auferstehung von den Toten als Siegeszeichen gegen das Reich der Dämonen (Athanas. incarn. 30 [PG 25, 148 D/149 A]; PsAthanas. pass. 27f [PG 28, 232 A/233 C]; Sophron. Hieros. v. mart. Cyr. et Joh. 16 [PG 87, 3397 C]). Den Sieg des Kreuzes (Orig. c. Cels. 1, 55; in Joh. 20, 36 [GCS 10, 376, 15/20]; Method. c. Porph. 1, 3. 6 [GCS 27, 503f]) dokumentiert der Untergang des Götzendienstes (Athanas. incarn. 48 [PG 25, 181 B]). Theodoret (graec. affect. 10, 4 [SC 57, 361]) nennt dies einen ‚Beweis des Schweigens' u. beruft sich auf Plutarch (ebd. 10, 5/10 [361/4]), Porphyrios (ebd. 10, 11/8 [364/6]) u. Diogenian (ebd. 10, 19f [366f]). Ephraem Syrus (carm. Nisib. 60 [CSCO 240 = Scr. Syr. 102, 91/3]) läßt den Satan über seine Niederlage durch den Tod Christi klagen. Zusammenfassend stellt schließlich Johannes Damascenus (fid. orth. 4, 4 [PG 94, 1108 C]) fest: ‚Nun hat der Dämonenkult aufgehört, die Schöpfung ist durch das göttliche Blut geheiligt, Götzenaltäre u. -tempel sind niedergerissen.' Als Beweis für den Sieg Christi wird auch die Herrschaft der Christen über die Dämonen angeführt (Orig. c. Cels. 1, 46; 3, 36; Athanas. adv. Ar. 3, 40 [PG 26, 408 C/409 A]). – Der Gedanke der Befreiung des Menschen aus der Gewalt der Dämonen, deren ‚Schuldbrief' Christus zerriß (Väterinterpretation von Col. 2, 14f: Joh. Chrys. in Col. hom. 6, 3 [PG 62, 340f]; Macar. Aeg. hom. 11, 10 [PG 34, 552 A/C]; vgl. dazu Dölger 129/41), erhält bei Origenes (in Mt. 16, 8 [GCS 40, 498, 19/27]) u. in Abhängigkeit von ihm bei Gregor v. Nyssa (or. catech. 22. 26 [PG 45, 60C/61 A. 68 A/69 C]) einen besonderen Akzent, wenn sie ihn als einen Loskauf gegen die Seele Christi interpretieren, wobei sie die Annahme dieses Lösepreises als eine Täuschung des Teufels darstellen, der natürlich nicht Herr über den Preis, den er nicht genau kannte, werden konnte. Der schärfste Kritiker dieser Lehre ist Gregor v. Nazianz (or. 45, 22 [PG 36, 653 A/C]), der sie als ‚Hybris' bezeichnet u. theologisch widerlegt. In der späteren Umgestaltung dieser Vorstellung entfallen sowohl die Idee des Lösepreises dem Dämon gegenüber als auch der Täuschungsgedanke (Basil. in Ps. 48, 3f hom. [PG 29, 437 B/441 B]; Joh. Chrys. in Joh. hom. 67, 2f [PG 59, 372f]; Theodrt. incarn. 11 [PG 75, 1433 C/1436 C]; provid. 10 [PG 83, 756 D/761 C]; Cyrill. Alex. ad Theodos. 2, 31 [PG 76, 1376 A/C]). Eine Mittelstellung zwischen Gregor v. Nyssa u. Gregor v. Nazianz bezieht Johannes Damascenus, wenn er (fid. orth. 3, 1. 27 [PG 94, 981 C/984 A. 1096 C]) unter Anlehnung an beide die Vorstellung vom Lösepreis zwar verwirft, den Täuschungsgedanken jedoch übernimmt.

i. Kampf der Christen gegen die Dämonen. Doch ist die Dämonenherrschaft nicht absolut abgeschafft, denn die Christen müssen in einem ständigen Kampf gegen die Dämonen den Himmel erlangen (Orig. in Num. hom. 14, 2 [GCS 30, 123, 7/12]; mart. 42; c. Cels. 8, 47). Darin zeigt sich nicht etwa eine Schwäche, sondern die Fürsorge Gottes, der dem einst von den Dämonen besiegten Menschen die Chance gibt, sich als Sieger über sie zu erweisen (Joh. Chrys. ad Stag. 1, 4 [PG 47, 432]; Cyrill. Hieros. catech. ill. 7, 4 [PG 33, 629 A]; vgl. Michl 197f). Ihre relative Macht dient als ein Mittel zur Übung u. siegreichen Vollendung der Seligen (Orig. in Num. hom. 13, 7 [GCS 30, 117, 15]), wie das Gift die Heilung von Krankheiten bewirkt (Theodrt. graec. affect. 3, 102 [SC 57, 200]); ihre verführerische Arglist ist ein Instrument zur Übung der menschlichen Seelen (Basil. hom. 9, 9 [PG 31, 349 C]). Maximos Confessor (carit. 2, 67 [PG 90, 1005 B]) nennt fünf Gründe, aus denen Gott die Angriffe der Dämonen auf den Menschen erlaubt, u. zwar zu dessen Wohl, damit er 1) durch den Kampf den Unterschied zwischen Tugend u. Laster erkennt, 2) durch den Kampf die Tugend sichert, 3) bei den Fortschritten in der Tugend Demut übt, 4) durch die Versuchungen des Bösen das Böse absolut haßt u. 5) nicht durch Affektlosigkeit seine Schwäche u. die Macht seines Helfers vergißt. – Gegenüber den Christen besitzen die Dämonen keine zwingende Macht, sondern nur die Überzeugungskraft, der die menschliche Entscheidungsfreiheit entgegensteht, mit der die Christen gegen sie entscheiden u. sie bezwingen können (Orig. mart. 42. 48; Joh. Chrys. ad Stag. 1, 4 [PG 47, 432]; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 4 [PG 94, 877 B]). So setzen die Christen mit Hilfe der ihnen verliehenen Mittel (Basil. Sel. or. 23, 1

[PG 85, 269 C]; Sophron. Hieros. v. mart. Cyr. et Joh. 15 [PG 87, 3397 B]) das Befreiungswerk Christi fort, indem sie die Dämonen im Kampf besiegen. Schon der Name Christi wirkt als eine Macht, die aus den Seelen u. Körpern der Menschen die Dämonen vertreibt (Orig. c. Cels. 1, 6. 25; 3, 36; Euseb. dem. ev. 3, 6, 35 [GCS 23, 138]; Joh. Chrys. expos. in Ps. 110, 7 [PG 55, 289]; Cyrill. Hieros. catech. myst. 20, 3 [PG 33, 1080 B]). Zur Dämonen vertreibenden Wirkung des Namens Jesu vgl. Heitmüller, bes. 225/30, u. Thraede 85f. 111/4. Der Eintritt des Menschen in die Kirche ist verbunden mit seiner Befreiung aus der Gewalt der Dämonen, in der er sich bis dahin befand (Nil. ep. 2, 16 [PG 79, 208 A]). Die Getauften, die dem Satan u. seiner πομπή widersagen (Joh. Chrys. catech. ill. 2, 5 [PG 49, 240]; in Col. hom. 6, 4 [PG 62, 342]; zum Begriff πομπή-pompa s. Rahner 239/73; Waszink 13/41; Thraede 99), erhalten den Hl. Geist als ‚einen großen . . . Mitkämpfer u. Beschützer, einen großen Lehrer der Kirche, einen großen Verteidiger' gegen die Dämonen (Cyrill. Hieros. catech. ill. 16, 19 [PG 33, 945 B]). Darum mahnt Kyrillos (ebd. 17, 12 [985 A]) die Täuflinge: ‚Fürchtet nicht die Waffen u. Geschosse des Teufels; denn ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes tragen.' Eng mit dem Sakrament der Taufe ist die Eucharistie verbunden, die den getauften Christen zum Sieg über die Dämonen verhilft (Joh. Chrys. in Joh. hom. 46, 3 [PG 59, 261]). Die Christen werden, wie einst die Kinder Israels durch das von Moses angeordnete Blutkreuz über den Haustüren, durch das Opfer Christi in der Eucharistie vor den Dämonen geschützt (Joh. Chrys. bei Joh. Damasc. parall. 4, 4 [PG 96, 17 A/B]; Cyrill. Hieros. catech. myst. 19, 3 [PG 33, 1068 B/C]). Das Kreuz als ein Zeichen des Sieges (Hesych. Hieros. frg. in Ps. 109, 3 [PG 93, 1324 C]) ist ein Machtmittel in der Hand der Christen, mit dem sie die Dämonen in die Flucht jagen (Athanas. c. gent. 1 [PG 25, 5 A]; Theodrt. h.e. 3, 3, 4 [GCS 44, 178]; s. auch F. J. Dölger: JbAC 8/9 [1965/6] 28/30). So bezeichnet man es als Stock u. Stab (Theodrt. in Ps. 22, 4 [PG 80, 1028 B]); der senkrechte Teil ist der Stab, der den Gläubigen als Stütze dient, der waagerechte ein Stock in ihrer Hand, den sie gegen die Dämonen benutzen können (Theodrt. in Ps. 22, 4; 109, 2 [1028 B. 1769 B/C]; Hesych. Hieros. frg. in Ps. 109, 2 [PG 93, 1324 B]). Dazu ist jedoch der persönliche Einsatz der Christen erforderlich, die vor allem durch die Tugenden u. das geistliche Leben die Dämonenmacht bezwingen (Maxim. Conf. carit. 2, 22 [PG 90, 992 A]; Nil. mal. cog. 14 [PG 79, 1216 C]; Macar. Aeg. hom. 9, 11 [PG 34, 537 D]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 14, 5; 37, 1 [PG 53, 118. 342]). Das tugendhafte Leben hat generell einen hemmenden Einfluß auf die Aktivität der Dämonen; auf ihre Macht wirken die Seelen der verstorbenen Heiligen u. besonders der Märtyrer vernichtend ein (Orig. c. Cels. 8, 44; Joh. Chrys. stat. 8, 2 [PG 49, 99]; paneg. Julian. 2 [PG 50, 669f]; paneg. Bab. 2, 13 [PG 50, 553]; Theodrt. graec. affect. 3, 105 [SC 57, 201]).

k. Eschatologie. Von der Unterscheidung zwischen einer vorläufigen u. einer endgültigen Bestrafung der abgefallenen Engel ausgehend (Orig. in Num. hom. 11, 4 [GCS 30, 82, 16/30]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 28, 2 [PG 57, 352f]), vertritt Origenes die Ansicht, daß diesen Wesen die Möglichkeit der Buße offenstehe, durch die sie das Heil bzw. die Rückkehr zu ihrem ursprünglichen Zustand erreichen können (princ. 2, 10, 8 [GCS 22, 181/3]; in Jos. hom. 8, 4 [GCS 30, 339, 28/340, 16]). Wenn auch diese kirchlich verurteilte origenistische Apokatastasislehre (Denzinger 411) bei einigen Kirchenvätern wiederkehrt (s. C. Lenz, Art. Apokatastasis: o. Bd. 1, 510/6), gilt sie doch für die meisten als falsch (vgl. die Polemik bei Iustin. c. Orig.: ActConcOec 3, 205, 10. 28; 207, 20; 214, 5; Leont. Byz. sect. 10 [PG 86, 1265 C]; Barsan. et Joh. respons.: PG 86, 892 B; Sophron. Hieros. ep. syn.: PG 87, 3184 A; Anastas. Sin. hod. 22 [PG 89, 289 D]). Der Zustand der Dämonen wird als endgültig betrachtet, da sie in vollem Bewußtsein u. in absoluter Freiheit ihren Urzustand negiert, die Gnade Gottes abgelehnt u. damit ihr einstiges Engeldasein für immer eingebüßt haben (Basil. hom. 9, 8 [PG 31, 345C/348A]; in Jes. 279 [PG 30, 609 B]; Theodrt. in Mich. 6, 7 [PG 81, 1772 B/C]; Joh. Chrys. poenit. 1, 2 [PG 49, 279]; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 30 [PG 94, 977 B]). Kyrillos v. Jerusalem (catech. ill. 4, 1 [PG 33, 453 A]) vergleicht den Teufel mit einem Amboß, ‚da sein Herz unbeugsam ist u. seine Gesinnung keine Reue kennt'. Im Gegensatz zum körperbehafteten Menschen ist die Reue mit der Körperlosigkeit dieser Wesen unvereinbar (Joh. Damasc. fid. orth. 2, 2 [PG 94, 868 B]). Außerdem ist jeder, ‚der aus eigenem Antrieb sündigt, unentschuldbar . . . Daher

ist der Teufel, der aus eigenem Antrieb gesündigt hat, ohne Reue geblieben' (Joh. Damasc. c. Man. 1, 33 [PG 94, 1540 B]). Die Vergebung ist für die Dämonen nach dem Abfall genau so unmöglich wie für die Menschen nach ihrem Tod (Nemes. nat. hom. 1 [PG 40, 521 A/524 A]; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 4 [PG 94, 877 C]). Es handelt sich um einen Abfall, der wohl einen Anfang, nicht aber ein Ende hat. Es gibt für ,den Schwarzen' (= Teufel) u. seine Engel, deren Gesichter schwarz wie die Nacht sind (Basil. hom. in Ps. 28, 8 [PG 29, 372 A]; Väterstellen zu dieser volkstümlichen Bezeichnung s. bei Dölger 49/64), keine Möglichkeit der Rückkehr, sondern nur ein ständiges Verbleiben im Abfall, der seinen Abschluß im ,ewigen Feuer' haben wird (Athanas. virg. 5 [PG 28, 257 B]; Basil. hom. 20, 2 [PG 31, 528 C]; Joh. Chrys. ad Theodor. 1, 9 [PG 47, 287]; vgl. Michl 199).

R. Arbesmann, The ,Daemonium meridianum' and Greek and Latin patristic exegesis: Traditio 14 (1958) 17/31. – W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele: ArchRelWiss 4 (1901) 136/69. 229/73 = Libelli 71[2] (1971). – J. Daniélou, Les démons de l'air dans la ,Vie d'Antoine': Antonius Magnus Eremita 356/1956 = StudAnselm 38 (1956) 136/47; Art. Démon II, 5: Le combat spirituel chez Origine: DictSpir 3 (1957) 182/9. – F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze[2] (1971). – W. Heitmüller, ,Im Namen Jesu' = ForschRelLitAuNT 1, 2 (1903). – E. Mangenot, Art. Démon d'après les Pères: DictTheolCath 4, 1 (1939) 339/84. – J. Michl, Art. Engel IV (christlich): o.Bd. 5, 109/200, bes. 120/33. 188/98. – H. Rahner, Pompa diaboli: ZKathTheol 55 (1931) 239/73. – A. Recheis, Engel, Tod u. Seelenreise. Das Wirken der G. beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen u. kappadokischen Väter = Temi e Testi 4 (Roma 1958). – A. Theodorou, Ἡ περὶ τῶν δικαιωμάτων τοῦ Σατανᾶ θεωρία ἐν τῇ σωτηριολογίᾳ τῆς Ἀρχαίας Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας: Theologia 28 (1957) 103/14. 225/37. 412/9. – K. Thraede, Art. Exorzismus: o.Bd. 7, 44/117. – J. H. Waszink, Pompa diaboli: VigChr 1 (1947) 13/41. *A. Kallis.*

III. Apologeten u. lateinische Väter.

a. Einleitung. 1. Terminologie. ,G.' (πνεύματα, spiritus) ist bei den Apologeten u. Kirchenvätern die gemeinschaftliche Benennung von sowohl guten, Gott gehorchenden u. ihm dienenden, wie von bösen, Gott u. den Menschen feindlichen u. dem Teufel dienenden, überirdischen Wesen, von deren Existenz man aufgrund der Hl. Schrift u. des Glaubens überzeugt ist (Iustin. dial. 79; 85, 4. 6; Athenag. leg. 10, 3f; 24, 5; Tert. apol. 22, 1/3; Aug. en. in Ps. 103 s. 1, 15 [CCL 40, 1488]). Die bösen G. werden speziell bezeichnet durch den Terminus πνεύματα, spiritus mit dazugestellten attributiven Bestimmungen, die teilweise der Bibel entnommen sind (πνεύματα ἀκάθαρτα, πονηρά, πλάνα, πλάνης bzw. spiritus immundi, impuri, nequam, nequissimi, maligni, erroris; spiritalia nequitiae). Die guten G. heißen im allgemeinen ἄγγελοι, angeli (als Lehnwort im Lateinischen vorhanden seit der Vetus Latina u. Tertullian). Dieser Terminus wird indessen, mit oder ohne Attribut, auch zur Bezeichnung von bösen G. verwendet (vgl. Michl 198). Nur die bösen G. werden δαίμονες, δαιμόνια bzw. daemones, daemonia genannt (für die semantische Entwicklung von δαιμόνιον s. Dibelius 225; Andres, Daimon 292; Foerster 9). Daemon u. daemonium, die als lateinische Wörter seit Apuleius vorkommen, werden seit Tertullian unterschiedslos in der Bedeutung ,böser Geist' gebraucht (Tert. apol. 32, 2 bezeichnet allerdings daemonium zu Unrecht als Deminutivum; vgl. Fulg. myth. 3, 5). Dieser Wortgebrauch steht im Gegensatz zu der nichtchristl., philosophischen u. volkstümlichen Auffassung, die gute u. böse Dämonen unterscheidet (Aug. civ.

D. 9, 2: Apud plerosque . . . usitatum est dici, alios bonos alios malos daemones; ebd. 19: Nos autem, sicut scriptura loquitur, secundum quam Christiani sumus, angelos quidem partim bonos, partim malos, numquam vero bonos daemones legimus). Gelegentlich wird die Bosheit der Dämonen noch hervorgehoben durch Charakterisierungen wie κακός, φαῦλος, πονηρός bzw. malus, malignus. Wenn Christen über die Dämonen der Heiden sprechen, verwenden sie diesen Terminus doch immer im christlichen, pejorativen Sinn, u. zwar um so mehr, weil ‚Dämon' im Sprachgebrauch vor allem als Benennung für einen bösen Geist eingebürgert war, wie Aug. civ. D. 9, 19 hervorhebt (vgl. auch Tert. apol. 22, 1f; test. an. 3). Nach Andres, Engellehre 41 f (vgl. auch Wey 71. 82) deutet nur Tatian einmal durch δαίμονες auch die guten Engel an (or. 12, 3); aber selbst wenn das richtig ist, so ergibt es nur eine scheinbare Ausnahme, da Tatian sich hier der Terminologie seiner Widersacher bedient: ‚die Dämonen, wie ihr sie nennt' (Michl 132 nennt zu Unrecht auch Tat. or. 15, 11 u. 20, 3 [= 15, 3 u. 20, 1 Goodspeed]: im ersten Fall handelt es sich um die gefallenen Engel, die nach Tatian Dämonen sind [s. u. Sp. 725], im zweiten um böse G., wie aus dem unmittelbar folgenden Satz hervorgeht; s. auch Michl 132f). Aus dem NT kennt man weiter geistige Mächte (δυνάμεις, ἐξουσίαι, ἀρχαί, ἄρχοντες), die einen überwiegend kosmischen Charakter haben. Diese werden gelegentlich als Gruppen von Engeln, öfter aber als Dämonen betrachtet (s. Michl 133/43. 180/2; s. o. Sp. 701).

2. Quellen. Da im Art. Engel IV die frühchristl. Vorstellungen über die guten Engel ausführlich besprochen worden sind, wird hier nur von den bösen G. die Rede sein. Obwohl die Apologeten oft u. ausführlich über die bösen G. sprechen (die Dämonenlehre ermöglichte die Lösung verschiedener Probleme, die sich auf den Ursprung u. die Macht religiöser Irrlehren bezogen), so besitzen wir dennoch keine spezielle, diesem Gegenstand gewidmete Schrift aus den ersten 4 Jh. Über Justins Λόγος πρὸς Ἕλληνας, in dem nach Euseb. h. e. 4, 18, 3 das Wesen der Dämonen erörtert wurde, ist weiter nichts bekannt (s. Bardenhewer 1, 230; W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien u. Rom [1915] 282f; Elze 44). Dasselbe gilt für die Schrift des Tatian, in der dieser die Identifikation der Dämonen mit den Seelen der Verstorbenen bekämpfte (or. 16, 1; s. Puech, Recherches 11. 72. 128_2; Bardenhewer 1, 283). Es gilt ferner für eine von Melito verfaßte Schrift, deren Titel nach Euseb. h. e. 4, 26, 2 ‚Über den Teufel u. die Offenbarung des Johannes' war (nach Rufins Übersetzung dieser Stelle [GCS 9, 383, 5] u. Hieron. vir. ill. 24 handelt es sich aber um zwei verschiedene Werke; ihnen folgt Bardenhewer 1, 459). Es gilt schließlich für die Abhandlung des Theophilos v. Antiochien über den Teufel, worauf dieser Autol. 2, 28 hinweist (wohl keine selbständige Schrift, sondern ein Thema, das neben anderen in einem Werk, dessen Titel Theophilos nicht angibt, mitbehandelt wurde; s. Bardenhewer 1, 310). Ob die von Clem. Alex. strom. 6, 3, 31, 4f angekündigte Abhandlung über die Engel jemals verfaßt worden ist, ist unbekannt. Augustins Schrift De divinatione daemonum (zwischen 406 u. 410 geschrieben) erörtert nur einen bestimmten Teil der Dämonenlehre, die kleine Abhandlung Gregors v. Nyssa, De Pythonissa (= De engastrimytho), das spezielle Problem der Hexe von Endor (1 Sam. 28, 7f; s. u. Sp. 749). Wir sind somit angewiesen auf verstreute Ausführungen u. Bemerkungen, aus denen die Dämonologie der einzelnen Autoren jeweils rekonstruiert werden muß. Bei einigen Autoren finden wir Aussprüche, die einander widersprechen, zB. bei Augustin. Dieser hat in bezug auf bestimmte Einzelheiten der Engel- u. Dämonenlehre niemals eine völlige Sicherheit erreicht; das hängt zusammen mit dem Umstand, daß die Bibel, auf die Augustin sich fortwährend beruft, auf diesem Gebiet nur recht karge Auskunft gibt. – Die G.lehre der Apologeten u. Väter beruht im allgemeinen auf der Hl. Schrift u. enthält zugleich Elemente aus dem Spätjudentum. Auch zeigt sie Berührungen mit gleichzeitigen philosophischen u. volkstümlichen Gedanken u. Gedankenstrukturen. Diese sind im allgemeinen nicht aus irgendwelchem direktem Einfluß zu erklären, sondern vielmehr aus dem religiösen Synkretismus sowie aus der gemeinsamen seelischen Verfassung.

b. Ursprung. 1. Fall der Engel. a. Sünde des Teufels. Die Existenz der bösen G. ist die Folge des Falls eines Teils der Engel. Diese waren (von Gott oder vom Logos; vgl. Michl 116f) erschaffen worden, um Gott zu dienen u. mit Bezug auf den Kosmos, die Menschen u. die übrigen Lebewesen vielerlei Aufgaben zu erfüllen (vgl. Michl 134/9. 144f. 151/5. 161/9). Daher heißen sie ἄγγελοι bzw. nuntii,

ministri (Tert. an. 37, 1; Min. Fel. 26, 11; Lact. inst. 1, 7, 4. 8; Hieron. c. Joh. 17 [nach Origenes]; Aug. en. in Ps. 103 s. 1, 15 [CCL 40, 1488]; Gen. ad litt. 5, 19, 37; s. 7, 3 [CCL 41, 72]). Einer von ihnen (das Haupt der Engel, der Erstgeborene, Erzengel, Teufel, Satan) hat gesündigt: cecidit angelus, et factus est diabolus (Aug. en. in Ps. 121, 6; vgl. en. in Ps. 103 s. 4, 7 [CCL 40, 1526]; c. Iul. 3, 26, 63; corrept. 6, 10); vgl. Michl 190/4. Seine Sünde wird beschrieben als ein Aufstand wider Gott (Tat. or. 7, 2f), als Vernachlässigung seiner Aufgabe (Athenag. leg. 24, 5), als Hochmut u. Neid (ebd. 24, 4; Theophil. Ant. Autol. 2, 29; Hieron. ep. 22, 27; 108, 18 [CSEL 54, 183f; 55, 329]). Vor allem Augustin betont den kausalen Zusammenhang dieser Sünden, zB. en. in Ps. 58 s. 2, 5 (CCL 39, 748): [diabolus] sola superbia lapsus est. Et quoniam superbiae comes est invidentia, fieri non potest ut superbus non invideat; ex hoc vitio, quod superbiam necessario sequitur, lapsus etiam invidit stanti (vgl. vera rel. 13, 26 [CCL 32, 203f]; Gen. ad litt. 11, 13, 17. 16, 21; civ. D. 11, 15; 12, 1). Gegenstand der Eifersucht des Teufels war vor allem der Mensch, den er deswegen zu Fall brachte (Iren. haer. 3, 37; 4, 66, 2; 5, 24, 4 Harvey; Tert. pat. 5, 5f; Cyprian. zel. 4; Hilar. in Ps. 134, 14; Ambros. parad. 12, 54). Diese Vorstellung findet sich entsprechend bei Laktanz (epit. 22, 3. 6; vgl. inst. 2, 12, 17f), der aber auch die Sondermeinung vertritt, daß der Neid des Teufels, des zweitgeborenen Sohnes Gottes, gerichtet war gegen den Logos, seinen antecessor, d.h. Gottes erstgeborenen Sohn, u. Gottes consiliator u. artifex (inst. 2, 8, 4f; vgl. Michl 193f; s. auch u. Sp. 722). Nach einigen Schriftstellern bedeutete sein Auftreten im Paradies seinen Fall; Justin sagt dial. 124, 3, daß Ps. 81, 7 hinweise auf ‚den Fall des einen der Fürsten, das ist jenes, der den Namen Schlange führt u. der tief gefallen ist, da er Eva verführte' (BKV² 33, 204); vgl. Iren. haer. 3, 37 H.: (serpens) initium et materiam suae apostasiae habens hominem; vgl. Tert. apol. 22, 4; test. an. 3, 2; spect. 2, 12. Dabei wird die Schlange von Gen. 3 nicht nur als Werkzeug des Teufels gesehen (Theophil. Ant. Autol. 2, 28 mit Etymologie: ‚Der Teufel [δαίμων] wird auch Drache [δράκων] genannt, weil er vor Gott wie ein flüchtiger Sklave entlaufen ist [διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ]; denn er war anfänglich ein Engel; vgl. Aug. Gen. ad litt. 11, 2, 4f), sondern von vielen, in Übereinstimmung mit einer spätjüd. Überlieferung, der Paulus 2 Cor. 11, 3 folgt, sogar mit dem Teufel identifiziert (Iustin. apol. 1, 28, 1; dial. 124, 5 mit Berufung auf Ps. 81 [82], 7; dial. 103, 4 mit Etymologie: ‚denn 'sata' heißt in der Sprache der Juden u. Syrer Apostat, 'nas' aber ist ein Wort, dessen Übersetzung Schlange lautet'; vgl. Iren. haer. 5, 21, 2 H.; Tert. cult. fem. 1, 6, 3; Cyprian. unit. eccl. 1; Lact. epit. 22, 3. 6; Ambros. parad. 2, 9). Ambrosius fügt (ebd. 2, 11) mit Rücksicht auf diejenigen, die meinen, daß der Teufel nicht im Paradies war, hinzu, daß ein Vorgänger (ante nos fuit qui; gemeint ist Philo in seiner Interpretation der Paradiessünde: opif. m. 155f) die Schlange als figura delectationis deutet (opif. m. 157), eine Exegese, die er ebd. 12, 54 sinngemäß nennt (s. W. Foerster, Art. δράκων: ThWb 2, 284f; ders., Art. ὄφις: ThWb 5, 566/82; Langton 45f; H. Lietzmann: HdbNT 9, 145; E. Lohmeyer: ebd. 16, 96f; H. Windisch: ebd. Erg. Bd. 370f; Bousset-Gressmann, Rel. 408. 516; Dibelius 37f. 50f; Dölger, Sonne 52. 54f; ders., Ichth. 2, 490f; Bauer, Wb.⁵ s. v. Δράκων u. Ὄφις; ThesLL 3, 1728, 68f).

β. Sünde der anderen Engel. Dem Teufel folgten bei seinem Fall andere Engel (vgl. Michl 188/90. 193f). Von diesen werden entweder keine besonderen Sünden erwähnt oder die gleichen wie die des Teufels. Andererseits ist in den ersten Jh. nC. die auf der spätjüd., besonders in den Büchern Henoch u. Jubiläen vertretenen, Interpretation von Gen. 6, 2 (vgl. J. Michl: o. Bd. 5, 80f; vgl. u. Sp. 724) beruhende Meinung sehr verbreitet, daß ein Teil der Engel sich mit irdischen Frauen verband u. daß aus dieser Verbindung die Giganten (vgl. Gen. 6, 4) geboren wurden. Diese sind entweder selbst Dämonen oder ihre Seelen leben als Dämonen fort (s. u. Sp. 724f). Im Osten wird diese Ansicht zuerst bekämpft von Origenes, der mit Philo (angedeutet als τῶν πρὸ ἡμῶν τις) Gen. 6, 2 allegorisch auslegt (vgl. Philo gig. 2/4) u. das Buch Henoch nachdrücklich als nicht-kanonisch bezeichnet (c. Cels. 5, 54f; vgl. in Num. hom. 28, 2 [GCS 30, 282]; in Joh. 6, 42, 217 [GCS 10, 151]; princ. 1, 3, 3 [GCS 22, 51]). Im Westen verliert das Buch Henoch, auf das man sich hauptsächlich hierfür berief u. dessen Kanonizität von Tertullian ausdrücklich verteidigt wird (cult. fem. 1, 3; vgl. idol. 15, 6; apol. 22, 3), nach dem Ende des 3. Jh. seine Autorität. Hilarius sagt in bezug auf die von Engeln mit Frauen

begangene Sünde: de quo etiam nescio cuius liber extat ... sed haec praetermittamus. quae enim libro legis non continentur, ea nec nosse debemus (in Ps. 132, 6). Hieronymus rechnet das Buch Henoch zu den Apokryphen (vir. ill. 4; in Ps. 132, 3 [CCL 78, 280/2]; in Tit. 1, 12); Augustin bekämpft mit Entschiedenheit die Geschichte von Henoch u. dessen Autorität (civ. D. 15, 23; 18, 38; vgl. quaest. in Gen. 1, 3 zu 6, 4 [CSEL 28, 2, 5]); für Filastrius (haer. 108 [CCL 9, 272f]) ist diese Geschichte sogar eine Häresie. Dennoch verwirft Hieronymus die Geschichte von der Ehe der Engel nicht unbedingt, u. auch Augustin leugnet nicht die Möglichkeit der Unzucht der Engel. Die beiden Erklärungen vom Fall Satans u. der Engel, Hochmut u. Neid einerseits, Unzucht andererseits, finden sich denn auch öfters nebeneinander bei demselben Autor (zB. Athenag. leg. 24, 4f; Ambros. parad. 2, 9. 11; 12, 54; in Ps. 35 expl. 11 [CSEL 64, 57]; in Ps. 118 expos. 3, 34; 7, 8; 16, 15 [CSEL 62, 60. 131. 360]; apol. Dav. 1, 1, 4 [CSEL 32, 2, 301]; virg. 1, 8, 53).

γ. *Freier Wille der Engel.* Der Teufel u. die Engel besaßen einen freien Willen (vgl. Michl 126/9); sie waren ursprünglich gut, weil alles Erschaffene gut ist (Gott kann ja nichts Böses schaffen), aber sie sind durch die Sünde böse Wesen geworden; ihr Fall wurde verursacht oder besser bestand in einem Mißbrauch ihres freien Willens, der übrigens von Gott vorhergesehen war. Dies alles wird nachdrücklich hervorgehoben, um die sittliche Verantwortlichkeit Satans u. der Engel sowie ihre Bestrafung zu begründen u. um dualistische Ansichten wie die von Marcion u. den Manichäern vertretenen zu widerlegen. Vgl. Iustin. apol. 2, 7, 5; dial. 88, 5; 102, 4; 140, 4; 141, 1f; Tat. or. 7; 17, 3f; Athenag. leg. 24, 4; Tert. adv. Marc. 2, 10; Ambros. in Lc. 4, 60f (CCL 14, 127f); in Ps. 118 expos. 7, 8 (CSEL 62, 131f); Hieron. in Jes. 15, 54, 16. Für Augustin vgl. zB. Gen. ad litt. 11, 13, 17. 21, 28. 23, 30; nat. bon. 33. Augustin will auch während seines langen Zweifels, zu welchem Zeitpunkt der Fall des Teufels u. der Engel stattfand (worüber die Hl. Schrift nichts aussagt), über ihren Zustand vor dem Fall u., im Zusammenhang damit, ihre Unveränderlichkeit nach dem Fall (vgl. Gen. ad litt. 3, 10, 14f; civ. D. 11, 11. 13f) nicht zwei Klassen von Engeln annehmen, eine höhere, die Gott treu blieb, u. eine niedrige, in der die Sünde verübt wurde, weil darüber in der Bibel nichts zu finden ist (Gen. ad litt. 11, 19, 26; vgl. die Zusammenfassung des Problems ebd. 11, 26, 33). Civ. D. 12, 1f gibt Augustin nur teilweise eine Antwort: ein Teil der Engel ist durch einen verkehrten, falschen Willen (wofür sich keine Ursache finden läßt) von Gott abgefallen, was möglich war, weil Gott allein unveränderlich ist u. alle aus dem Nichts erschaffenen Geschöpfe veränderlich. Erst am Ende seines Lebens kommt Augustin zu der Lösung, daß die treu gebliebenen Engel durch einen Gnadenakt die Beharrlichkeit im Guten empfangen, d.h. Anteil bekommen haben an Gottes Unveränderlichkeit (civ. D. 22, 1; corrept. 10, 27; 11, 32; für die Unveränderlichkeit der bösen Engel vgl. ep. 217, 3, 10 [CSEL 57, 410f]; s. Geerlings 50/3. 65f).

δ. *Laktanz.* Laktanz nimmt eine besondere Stellung ein. Zwar behauptet er, daß der Teufel durch seinen eigenen Neid (auf den Logos, s. o. Sp. 719), durch den freien Willen, den Gott ihm gegeben hatte, schlecht wurde (inst. 2, 8, 4) u. daß die Engel sich vom Satan verführen ließen zum Umgang mit irdischen Frauen, obwohl Gott ihnen befohlen hatte, bei Strafe des Verlustes der himmlischen Würde, sich von irdischer Befleckung freizuhalten (übrigens: id eos facere prohibuit quod sciebat esse facturos, ut veniam sperare non possent [ebd. 2, 14, 1f]). Aber in dem auf ebd. 2, 8, 6 folgenden dualistischen Passus lesen wir, daß der Fall des Teufels von Gott gewollt wurde, weil, wie die Welt aus entgegengesetzten Elementen besteht, so auch das Gute nicht bestehen kann ohne das Böse; ,Und da es ja nicht recht gewesen wäre, daß von Gott das Böse ausging (denn er wird ja nicht gegen sich selbst handeln), setzte er jenen Erfinder des Bösen (malorum inventorem), u. als er den schuf, verlieh er ihm Talent u. Verschlagenheit zum Ausdenken böser Dinge (ad mala excogitanda ingenium et astutiam), so daß in ihm sowohl ein verkehrter Wille wie vollendete Ruchlosigkeit (et voluntas prava et perfecta nequitia) war' (übers. von E. Heck in seiner wichtigen textgeschichtlichen Untersuchung: Die dualistischen Zusätze u. die Kaiseranreden bei Lactantius [1972] 29); vgl. epit. 24 u. die dualistischen Zusätze hinter inst. 7, 5, 27 u. opif. 19, 8; inst. 6, 6, 3: Gott u. der Teufel sind duo principia. Von der letztgenannten Ansicht finden wir Spuren auch an anderen Stellen im Schrifttum des Laktanz, wo der Gegensatz Gut–Böse zwar in seiner Wirkung Gottes Wollen (oder Zulassen) unter-

geordnet wird, aber noch nicht, wie in dem zitierten dualistischen Zusatz u. den Paralleltexten, auch seine Entstehung unter die providentielle Macht Gottes subordiniert, d.h. die Schaffung des Bösen wie die des Guten Gott selbst zugeschrieben wird (s. Heck aO. 56/72. 97/111. 121f): inst. 2, 17, 1f; 3, 29, 16f; 5, 7, 3f; 6, 3, 13f. 4, 17. 15, 5f. 22, 2; ira 13, 14; 15, 2). Wichtig ist ferner inst. 2, 9, 5f. 13: der Teufel ist pravus ille antitheus, dessen Bereich die Nacht, der Westen ist. Auch Athenag. leg. 24, 2f spricht vom Teufel als ἡ ἀντίθεος δύναμις, aber mit der Einschränkung: ‚nicht als ob es etwas gäbe, was Gott prinzipiell gegenüberstünde . . . sondern weil der Güte Gottes . . . der die Materie umschwebende Geist gegenübersteht' (BKV² 12, 308); antithei heißen die Dämonen auch Arnob. nat. 4, 12 (hierzu s. Wey 36/41; Dölger, Sonne 37/48. 73; G. Ruhbach, Zum Begriff ἀντίθεος in der alten Kirche: TU 92 [1966] 372/84). Zur Berührung mit Iranischem (o. Sp. 595), Philo u. verwandter jüdischer Literatur u. vor allem mit dem gnostischen Judenchristentum der Pseudoklementinen vgl. K. Vilhelmson, Laktanz u. die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus (Tartu 1940) 11f; A. D. Nock: ClassPhilol 37 (1942) 448/51; ders.: Gnomon 31 (1959) 220_5; A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis (1960) 107/11. 188 u. Anm. 20. 207 u. Anm. 72; V. Loi, Problemi del male e dualismo negli scritti di Lattanzio: AnnFacLettFilosMagCagliari 29 (1961/65 [1966]) 37/96; Heck aO. 22. 65 u. Anm. 46. Daß die in dem dualistischen Passus hinter Lact. inst. 2, 8, 6 enthaltene Ausführung über die vielen nach dem Teufel erschaffenen Engel die gleiche Tendenz hatte, ist trotz der Textverderbnis sicher; wir lesen: ‚Aber der (Teil), der verfallen konnte, entartete jedenfalls nicht sofort im Anfang seines Werdens, sondern nach der Herstellung u. Ordnung der Welt, wie wir bald (vgl. ebd. 2, 14, 1f) lehren werden, sagte er sich von der Kraft seiner himmlischen Substanz los infolge verkehrten Willens (a substantiae caelestis vigore perversa voluntate descivit); sonst waren am Anfang alle gleich u. in gleicher Lage vor Gott u. somit Engel allesamt (angeli omnes); ihre Führer (principes) waren die zwei Genannten' (übers. von Heck aO. 30).

ε. *Zeitpunkt des Falls.* Bei der Ansicht, die die Sünde der Engel mit Gen. 6, 2 in Verbindung setzt u. diese somit in der Periode zwischen dem Sündenfall u. der Sintflut stattfinden läßt (genauer bestimmt von Sulp. Sev. chron. 1, 2, 7: in der Zeit Noahs; vielleicht meint dasselbe Iren. haer. 4, 58, 4 H.: ‚Zu den Zeiten des Noe führte es [das Wort Gottes] die Sintflut herbei, um das arge Geschlecht der damaligen Menschen auszulöschen, die für Gott keine Frucht bringen konnten, da sich die treulosen Engel mit ihnen vermischt hatten' [cum angeli transgressores commixti fuissent eis; BKV² 4, 126]), wird ihr Fall entsprechend der jüd. Tradition deutlich unterschieden von der Sünde des Teufels, der Eva verführte. Aber schon von den Apologeten des 2. Jh. wird die Sünde der Engel mit der des Teufels in Verbindung gesetzt in dem Sinne, daß die Engel dem Teufel in seinem Hochmut u. seinem Aufstand wider Gott folgten; vgl. Tat. or. 7, 2f: ‚Einem, der als Erstgeborener die übrigen an Verstand übertraf (Anspielung auf Gen. 3, 1), folgten sie'; Tatian spricht von ‚dem Urheber des Frevels u. dessen Anhängern' u. von ‚dem Erstgeborenen u. denjenigen, die ihn nachahmten'. Vgl. auch Athenag. leg. 24, 4: ‚Die einen blieben (Gott hat sie natürlich mit freiem Willen ausgestattet) bei dem, wozu Gott sie geschaffen u. bestimmt hatte, die andern aber wurden stolz auf die Substanz ihres Wesens u. ihre Herrschaft, nämlich jener Beherrscher der Materie u. ihrer Erscheinungsformen u. noch andere, deren Bereich diese unsere Welt ist' (Athenagoras erwähnt aber in der Fortsetzung ebenfalls die Verbindung der Engel mit irdischen Frauen). Augustin stellt schließlich fest, daß die Hl. Schrift nicht mitteilt, wann der Fall des Teufels stattgefunden hat (Gen. ad litt. 11, 16, 21), u. sieht diesen Fall als eine von den Engeln gemeinschaftlich mit dem Teufel begangene Apostasie: [illi] qui primum apostatantes a deo cum diabulo suo principe ceciderunt, qui primum hominem per invidiam serpentina fraude deiecit (civ. D. 15, 23; über Augustins Zweifel in bezug auf ihren Stand vor dem Fall s. o. Sp. 721f).

2. *Gefallene Engel u. Dämonen. a. Verwischung des Unterschieds.* Wenn der Fall der Engel in Verbindung gesetzt wird mit Gen. 6, 2. 4, wo die ‚Söhne Gottes', die sich mit den ‚Töchtern der Menschen' verbanden u. die Giganten erzeugten, als Engel gedeutet wurden (die Lesart ἄγγελοι τοῦ θεοῦ im Codex Alexandrinus u. bei Philo gig. 6; vgl. Aug. civ. D. 15, 23), werden die gefallenen Engel von den Dämonen unterschieden: diese sind entweder die Seelen der Giganten (Athenag. leg.

25, 1; Commod. instr. 1, 3 [CCL 128, 4]) oder unmittelbar aus der Vereinigung von Engeln u. Frauen hervorgegangen (Iustin. apol. 2, 5, 3; Tert. apol. 22, 3; Lact. inst. 2, 14, 2f). Letztlich geht diese Ansicht zurück auf Hen. gr. 15, 8f u. Jub. 10, 1f, wo die Giganten πνεύματα πονηρά bzw. ἰσχυρά genannt werden. Eine scharfe Unterscheidung wird aber nicht gemacht, die Zuerkennung derselben Eigenschaften u. derselben Aktivität verwischt den Unterschied: Justin verbindet apol. 2, 5 die gefallenen Engel u. die Dämonen in dem Streben nach Herrschaft über die Menschen u. in der Täuschung der Dichter u. Mythographen u. führt dial. 79, wo der Beweis geliefert werden soll, daß es tatsächlich von Gott abgefallene Engel gibt, Ps. 95 (96), 5 (,die Götter der Heiden sind Dämonen') als letztes Zeugnis dafür an. Athenagoras nennt sowohl die gefallenen Engel wie die Seelen der Giganten Dämonen. Seine Argumentation betont aber nicht, wie angenommen zu werden pflegt (Puech, Apologistes 193_1; Andres, Engellehre 80f; Geffcken, Apol. 216f), ihren Unterschied, sondern im Gegenteil ihre Ähnlichkeit (leg. 25, 1): ,Die Erregungen, die sie hervorbringen, entsprechen bei den einen (den Dämonen) der Natur (συστάσεις; ,Wesensbildung', Geffcken, Apol. 217), die sie empfangen haben, bei den andern (den Engeln), den Begierden (ἐπιθυμίαι), von denen sie erfaßt wurden' (BKV² 12, 309f); s. auch Wey (226f u. Anm. 730), der ,die beiden pedantischen Appositionen' mit Eberhard für interpoliert hält u. der Ansicht von Puech zwar nicht widerspricht, aber mit Recht bemerkt: ,Im Folgenden wirkt sich diese Unterscheidung faktisch nicht aus, denn die Aktionen der Giganten (lies: der Seelen der Giganten) u. Engel werden nicht mehr unterschieden' (vgl. noch ebd. 238 u. Anm. 776). Nach Tertullian sind die Dämonen zwar noch verdorbener als die gefallenen Engel (apol. 22, 3), aber die beiden Gruppen werden von ihm mehrmals in einem Atem genannt u. sogar zusammen durch den Terminus angeli bezeichnet (apol. 22, 6; 23, 1f; 29, 1; idol. 6, 1; spect. 8, 9; vgl. u. Sp. 740). Laktanz unterscheidet daemones caelestes (den Teufel u. die Engel) u. daemones terreni (die Kinder der Engel u. der irdischen Frauen), aber diese Unterscheidung hat in seinen Schriften keinerlei Funktion (inst. 2, 14, 1f). Daß die gefallenen Engel selbst Dämonen geworden sind, sagt schon Tatian, der die Beziehungen der Engel zu irdischen Frauen nicht erwähnt (or. 7, 3; vgl. ebd. 9, 1; 15, 3; 20, 1), ebenso Minucius Felix (26, 8f) mit deutlicher Anspielung auf diese Geschichte. Im 4. Jh., als das Buch Henoch seine Autorität verloren hatte, wird dies allgemeine Ansicht (vgl. Aug. ep. 102, 18 [CSEL 34, 2, 559]: daemones, qui sunt praevaricatores angeli; civ. D. 5, 9: [angeli mali] quos angelos diaboli vel etiam daemones appellamus; ebd. 8, 22; en. in Ps. 94, 6 [CCL 39, 1335]). Damit ist der Unterschied zwischen beiden Gruppen fortgefallen; vgl. Michl 132f. 198.

β. Der Teufel als Haupt der bösen Geister. Der Teufel ist das Haupt aller bösen G., daemoniarches (Lact. inst. 2, 14, 6 behauptet, diesen Terminus von Hermes Trismegistos entliehen zu haben; vgl. ebd. 2, 16, 12; epit. 24, 1), princeps daemonum (Tert. apol. 22, 2; Hieron. in Hab. 2, 3, 14/6; Aug. Gen. ad. litt. 3, 10, 14; 11, 26, 33; civ. D. 15, 23). Die Dämonen sind seine Diener (Iren. haer. 4, 67 H.; Lact. inst. 2, 14, 3. 5; Hilar. in Ps. 118, 11, 5. 16, 7; Ambros. in Ps. 38 expl. 6 [CSEL 64, 188]), sein Heer (Iustin. apol. 1, 28, 1; dial. 131,2; Tat. or. 7, 3; Hilar. in Ps. 65, 4; Ambros. in Lc. 10, 19 [CCL 14, 351]) u. zusammen mit ihm Gottes Widersacher (s. u. Sp. 735). Aus der vorchristl. Apokalyptik stammt die Vorstellung, daß der Satan u. die Seinigen ein wohlgeordnetes Reich bilden (Ambros. in Ps. 118 expos. 1, 13. 20, 45 [CSEL 62, 13f. 466f]; Hieron. in Hab. 2, 3, 14/6; vgl. Bousset-Gressmann, Rel. 340f). Der Teufel wird als die spezifisch dämonische Macht, wohl als ὁ Δαίμων bezeichnet (vgl. Michl 198); weil er der Inbegriff aller dämonischen Kräfte, summa daemonum, ist, wird der Terminus diabolus als kollektiver Singular gebraucht, besonders von Tertullian (vgl. an. 57, 2/5 mit dem Kommentar von J. H. Waszink zSt.; J. H. Waszink, Pompa diaboli: VigChr 1 [1947] 21f; vgl. idol. 5, 6 mit dem Kommentar zSt. von P. G. van der Nat, Quinti Septimi Florentis Tertulliani De idololatria, Diss. Leiden [1960]; ähnlich Hilar. in Ps. 140, 16). S. auch Michl 193f.

γ. Zahl der bösen Geister. Die genaue Zahl der bösen G. ist zwar unbekannt (Aug. enchir. 9, 29), aber sie sind äußerst zahlreich (Ambros. in Ps. 118 expos. 20, 45 [CSEL 62, 467]; Hieron. in Mich. 2, 4, 11). Victorinus v. Pettau erwähnt in seinem Kommentar zur Apokalypse (12, 7 [CSEL 49, 116f]), daß der dritte Teil der Sterne, der nach Apc. 12, 3f durch den Drachen vom Himmel auf die Erde

geworfen wurde, von vielen als die Zahl der gläubigen Menschen gedeutet wurde, die der Teufel am Ende der Zeiten verführen wird; Victorinus (nicht erst Hieronymus in seiner Bearbeitung des Kommentars) korrigiert diese Exegese in folgender Weise: sed quod verius intellegi debet (Hieron.: debeat), angelorum sibi subditorum, cum adhuc princeps esset, cum ,descenderet a constitutione' (Hieron.: constitutionem suam), tertiam partem seduxisse; Hieronymus wiederholt diese Ansicht in Ps. 81, 7 (CCL 78, 87).

3. Dämonen u. Seelen Verstorbener. Tatian bekämpft nachdrücklich die These, daß die Seelen von verstorbenen Menschen Dämonen seien (or. 16, 1; er hatte diesem Gegenstand eine eigene Schrift gewidmet, s. o. Sp. 717). Es handelt sich um eine indirekte Polemik wider eine weitverbreitete heidn. Auffassung, die auch in die Literatur des hellenist. Judentums eindrang: Josephus definiert b. Iud. 7, 185 ,die sogenannten Dämonen' (τὰ καλούμενα δαιμόνια) als ,die G. böser Menschen, die in die Lebenden fahren u. diese töten, wenn nicht früh genug Hilfe kommt' (Übers.: O. Michl - O. Bauernfeind [1969]). Dazu Foerster 16: ,Hieran kann man ermessen, bis zu welchem Grade Josephus u. Philo hellenisiert sind' (s. o. Sp. 638; vgl. aber Bousset-Gressmann, Rel. 306. 336f). Nach Puech (Apologistes 126_1) schließt Justin (apol. 1, 18, 4) die Möglichkeit nicht aus, daß die Seelen der Toten Dämonen werden können; Tatian wolle wohl seinen Lehrer korrigieren; Justin führt aber die Besessenheit durch Seelen von Verstorbenen nur als einen für die Heiden annehmbaren Beweis an für die Ansicht, daß die Seele nach dem Tod Bewußtsein besitzt (vgl. Puech, Recherches 72 u. Anm. 2).

c. Aufenthaltsort. Der Teufel u. die gefallenen Engel sind aus dem Himmel verbannt worden (Tat. or. 7, 2f: vom Logos; vgl. ebd. 9, 1; 20, 1; Athenag. leg. 25, 1; Iren. haer. 4, 27, 2 H.; Tert. idol. 9, 3; cult. fem. 1, 2, 1. 4, 1; virg. vel. 7, 2; Min. Fel. 26, 8; Lact. inst. 2, 14, 3f; Ambros. parad. 12, 54; Aug. agon. 3, 3; enchir. 9, 28; en. in Ps. 94, 6 [CCL 39, 1335]). Nach der jüd. Apokalyptik werden die Engel zur vorläufigen Bestrafung in den Tiefen der Erde festgehalten bis zum Jüngsten Gericht, während die aus ihnen geborenen Dämonen bis zum Gerichtstag frei sind, um unter den Menschen ihre Tätigkeit zu entfalten. Nur Hen. aeth. 19, 1 spielen auch die gefallenen Engel bei der Verbreitung der Abgötterei eine Rolle (aber dieser Passus ist vielleicht nicht richtig überliefert worden, vgl. R. H. Charles im Kommentar zSt.), während in Jub. 10, 5f die Ansicht vertreten wird, daß ein Zehntel der bösen G. frei ist, um die Macht ihres Fürsten Mastema (Satan) geltend zu machen; vgl. J. Michl: o. Bd. 5, 80/2. Im NT dagegen wird diese vorläufige Bestrafung der gefallenen Engel nur 2 Petr. 2, 4 u. Jud. 6 erwähnt; sonst sind ,die Engel des Teufels' (diese Benennung hängt allerdings nicht mit den pseudepigraphischen Spekulationen zusammen, sondern charakterisiert die Dämonen; vgl. Foerster 18) zwar für das zukünftige Gericht bestimmt, aber in der heutigen Zeit tätig (Mt. 25, 41; 1 Cor. 6, 3; vgl. auch Mt. 8, 29; Eph. 6, 12). An das NT schließen sich hier die Apologeten u. die lat. Väter an, u. zwar auch diejenigen, die nach der in der Apokalyptik gegebenen Vorstellung zwischen gefallenen Engeln u. Dämonen unterscheiden (vgl. o. Sp. 724f): alle bösen G. halten sich in der niederen Luft nahe der Erde auf, wo sie ihre gegen Gott u. die Menschheit gerichtete Aktivität ausüben (s. u. Sp. 734f); vgl. Tat. or. 9, 1; Athenag. leg. 24, 2; 25, 1; Tert. apol. 22, 4f; 23, 1f; spect. 8, 9; an. 46, 12f; Lact. inst. 2, 14, 3f; 2, 9, 5f. 13; Hilar. in Ps. 124, 6; Hieron. in Jes. 13, 50, 2; in Eph. 1, 2, 2; 3, 6, 11; Ambros. parad. 12, 54; in Ps. 118 expos. 12, 10 (CSEL 62, 257); in Ps. 48 expl. 26 (CSEL 64, 377; der Teufel heißt, weil er auf die Erde geworfen wurde, auch terrenus). Dieses Gebiet ist zugleich ihr Gefängnis (Aug. en. in Ps. 103 s. 4, 7 [CCL 40, 1526]). Augustin legt auch 2 Petr. 2, 4 (nat. bon. 33: si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed carceribus caliginis inferi detrudens tradidit in iudicio puniendos servari) in diesem Sinne aus; vgl. ebd.: hinc Petrus ostendit adhuc eis ultimi iudicii poenam deberi, de qua dominus dicit . . . (Mt. 25, 41), quamvis iam poenaliter hunc inferum, hoc est inferiorem caliginosum aerem tanquam carcerem acceperint; vgl. en. in Ps. 148, 9 (CCL 40, 2171f); trin. 3, 7,12; Gen. ad litt. 3, 10, 14f; s. 222 (PL 38, 1091); ep. 102, 20 (CSEL 34, 2, 561f); civ. D. 11, 33; 14, 3; 8, 15. 22, wo er in Verbindung hiermit die Theorie von Apuleius ,et quicumque alii sunt eiusdem sententiae philosophi' bekämpft, daß die Dämonen besser sind als die Menschen u. Vermittler zwischen ihnen u. den Göttern. S. auch Sp. 736 u. Michl 192f.

d. Natur. 1. Geistigkeit. Die gefallenen Engel

u. Dämonen sind geistige Wesen (πνεύματα bzw. spiritus mit herabsetzenden Attributen, s. o. Sp. 716; vgl. auch Tert. idol. 4, 2: spiritus desertorum angelorum; Lact. inst. 5, 22, 23: inmundi daemonum spiritus; Aug. civ. D. 21, 10: spiritus daemonum, immo spiritus daemones). Sie sind ohne Fleisch (Tat. or. 14, 1: σαρκὸς ... ἀμοιροῦσι; vgl. Eph. 6, 12), aber nicht ganz unstofflich. Hierin stimmen die Apologeten u. Väter sowohl mit jüdischen wie griechisch-römischen volkstümlichen u. philosophischen Ansichten überein: die bösen G. besitzen eine feine Substanz u. eine gewisse Körperlichkeit ebenso wie die Engel (s. Michl 117/22; vgl. vor allem Tert. adv. Marc. 2, 8, 2: adflatus dei [d. h. die menschliche Seele] generosior spiritu materiali, quo angeli constiterunt; ebd. 3, 9. 7: creator facit angelos spiritus et apparitores suos ignem flagrantem [Ps. 103 (104), 4], tam vere spiritus quam et ignem; carn. 6, 9: constat angelos carnem non propriam gestasse, utpote natura substantiae spiritalis, etsi corporalis alicuius, sui tamen generis [nach dem stoischen Prinzip, daß alles, was besteht, irgendein Körper ist]). Die bösen G. werden von Tertullian substantiae quaedam spiritales von einer mira subtilitas et tenuitas genannt (apol. 22, 1. 5), von Minucius Felix spiritus tenues (27, 2). In diesen Zusammenhang gehören auch die Ansicht Justins, daß die Götterbilder die Namen u. Gestalten der Dämonen haben (apol. 1, 9, 1), u. die Meinung, daß die bösen G. sich durch die stofflichen Opfer der Heiden nähren (s. u. Sp. 742f). – Eine besondere, bei den Apologeten sonst nicht vorhandene Meinung wird von Tatian vertreten; er sagt or. 15, 3, daß die Dämonen kein Fleisch haben u. aus dem feinsten materiellen Pneuma bestehen, wie Feuer u. Luft, u. er unterscheidet dieses πνεῦμα ὑλικόν, das nach stoischer Lehre die Materie durchwaltet u. ihr die Formen gibt u. in dem Menschen die ψυχή ist, von dem göttlichen πνεῦμα, das den Menschen zur εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ macht u. ihm die Unsterblichkeit verleiht (or. 4. 12f. 15; vgl. Elze 63f. 83f. 88f. 100f). – Nach Laktanz haben die Engel, die er als stoffliche, von Gott erschaffene Wesen luftförmiger Art beschreibt (taciti spiritus, quia non ad doctrinam dei tradendam, sed ad ministerium creabantur: inst. 4, 8, 6f), durch ihren Fall, der sie zu Dämonen machte (s. o. Sp. 725), ihr nomen angelorum et substantia (epit. 22, 9f; substantiae caelestis dignitas: inst. 2, 14, 1) verloren, aber worin diese Degradation ihrer Substanz bestand, sagt Laktanz nicht explizit; er beschränkt sich darauf, sie zu qualifizieren als spiritus tenues et inconprehensibiles, ebenso wie die aus ihrer Verbindung mit irdischen Frauen hervorgegangenen daemones terreni (inst. 2, 14, 14), von denen es heißt, daß sie weder Engel noch Menschen sind, sondern mediam quandam naturam gerentes non sunt ad inferos recepti sicut in caelum parentes eorum (inst. 2, 14, 4). Was Laktanz mit alledem meint, lehrt uns vermutlich Minucius Felix, dem er in diesem Zusammenhang, wie auch sonst, einiges entlehnt. Dieser führt aus, daß die zu Dämonen gewordenen gefallenen Engel, ‚unreine, umherirrende G., die von ihrer himmlischen Kraft durch irdische Makel u. Begierden herabgesunken sind‘ (ebd. 26, 8; Übers. B. Kytzler [1965]; impuri spiritus: ebd. 27, 1), ihre simplicitas substantiae verloren haben (ebd. 26, 8) u. eine ‚Substanz in der Mitte zwischen Sterblichem u. Unsterblichem, d. h. zwischen Geist u. Körper, liegend, entstanden aus der Vermischung von irdischer Schwere u. himmlischer Leichtigkeit‘ besitzen (ebd. 26, 12). Minucius beruft sich hierfür auf Platons Symposion (vgl. 202e); seine Ausführung stimmt aber nicht mit jenem Text überein, sondern mit der Ansicht des mittleren Platonismus, die wir in Apuleius' Schrift De deo Socratis vertreten finden. Dieser charakterisiert die Dämonen in folgender Weise: id genus corporum texta, quae neque tam bruta quam terrea neque tam levia quam aetheria, sed quodam modo utrimque seiugata vel enim utrimque commixta sunt ... habeant igitur haec daemonum corpora et modicum ponderis, ne ad superna inscendant, ⟨et⟩ aliquid levitatis, ne ad inferna praecipitentur (9; 17, 11f), u. in der darauf folgenden Definition nennt er sie zusammenfassend corpore aeria (13; 21, 12f); vgl. Berge 32f; J. Beaujeu in seiner Ausgabe des Min. Fel., bes. zu 26, 12. – Arnob. nat. 4, 12 nennt die Dämonen (antithei, vgl. o. Sp. 723) quosdam materiis ex crassioribus spiritus u. beruft sich dafür auf die Magier. – Augustin zitiert nicht nur die Definition des Apuleius (civ. D. 8, 16) in seiner Auseinandersetzung mit der Dämonenlehre der Platoniker (ebd. 8, 13f; 9, 1f), sondern schreibt auch selbst den Dämonen (die sicher keinen irdischen Körper [caro] haben: ebd. 14, 3) eine subtilissimi corporis, id est aerii facultas et facilitas zu (div. daem. 4, 8; vgl. ebd.: aeris elementum, quo eorum corpora

praevalent; ebd. 3, 7: daemonum ea est natura, ut aerii corporis sensu terrenorum corporum sensum facile praecedant; trin. 3, 8, 13 erwähnt er die subtilitas sensus et corporis von sowohl bösen wie guten Engeln). Dieser Luftkörper ist nach Augustin (ebenso wie nach Laktanz) eine Herabsetzung, da die Engel vor ihrem Fall einen himmlischen, leuchtenden Ätherkörper hatten (Gen. ad litt. 3, 10, 14f: si autem transgressores illi, antequam transgrederentur, caelestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conversa sunt ex poena in aeriam qualitatem, ut iam possint ab igne, id est ab elemento naturae superioris, aliquid pati; vgl. divers. quaest. 83, 47: angelica corpora, qualia nos habituros speramus, lucidissima atque aetheria esse credendum est; präzisiert: retract. 1, 26). Augustin kennt die Meinung, daß die Dämonen einen Luftkörper haben, als eine weitverbreitete Ansicht, die auch in der Hl. Schrift eine Stütze hat: wie kann sonst nach Mt. 25, 41 den Dämonen, ebenso wie den Menschen, das Feuer als Strafe zugeteilt sein, nisi quia sunt quaedam sua etiam daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque umido, cuius inpulsus vento flante sentitur? (civ. D. 21, 10); die Hl. Schrift bezeuge, daß Menschen Engel in einer sichtbaren u. greifbaren Gestalt erschienen sind (ebd. 15, 23; vgl. s. 12, 9 [CCL 41, 171]), u. daß Dämonen mit irdischen Frauen verkehrt haben, wird von so vielen glaubwürdigen Autoren versichert, daß es unverschämt wäre, dies zu leugnen (civ. D. 15, 23); zusammen ist es für das menschliche Denken äußerst schwierig, sich sogar die reinen Engel als körperlos vorzustellen (trin. 8, 2, 3). Dennoch sind diese Ansichten für Augustin nicht mehr völlig sicher: er bekennt, nicht zu wissen, ob die Engel bei ihrem Erscheinen mit Beibehaltung der geistigen Qualität ihres Körpers aus niedrigeren, mehr körperlichen Elementen eine körperliche Gestalt annehmen oder ob sie ihre eigenen Körper transformieren (trin. 3, 1, 5); er bezeugt sogar seine Unkenntnis, utrum habeant corpora suis officiis et conversationibus congrua an tantum modo spiritus sint (ep. 95, 8 [CSEL 34, 2, 512]); er ist unsicher, ob Ps. 103 (104), 4 sich auf die Körper der Engel beziehe (civ. D. 15, 23; Tert. adv. Marc. 3, 9, 7 nahm das ohne Bedenken an), u. an einer anderen Stelle (Aug. ep. 238, 2, 15 [CSEL 57, 543f]) leugnet er dies sogar; auch in bezug auf die Annahme eines Luftkörpers der Dämonen ist Augustin zurückhaltend (civ. D. 15, 23) u. schließt nicht einmal aus, daß man sie als körperlos denken kann (ebd. 21, 10). Damit ist eine rein geistige Vorstellung vorbereitet (vgl. auch u. Sp. 743). Indessen betrachtet Augustin diese Fragen als nur relativ bedeutsam: ‚An solcherlei Fragen, wo ein jeder nach Kräften seinen Scharfsinn spielen läßt, bildet sich der Geist nicht ohne Nutzen; nur darf der Streit die Grenzen der Mäßigung nicht überschreiten u. muß der falsche Glaube ferngehalten werden, man wisse etwas, wovon man in Wirklichkeit nichts weiß. Denn was hat es schließlich für einen Wert, dieses oder jenes zu behaupten oder zu verneinen oder mit einem Aufwand von Scharfsinn auseinanderzusetzen, wenn es keinen Schaden bedeutet, davon nichts zu wissen‘ (quando sine crimine nesciuntur: enchir. 15, 59 [BKV² 49, 447f]; vgl. civ. D. 15, 23).

2. Sichtbarkeit. Die bösen G. sind meistens unsichtbar, ebenso wie die Engel (vgl. Michl 124f), u. wirken im Verborgenen (Tert. apol. 22, 5f: multum spiritalibus viribus licet, ut invisibiles et insensibiles in effectu potius quam in actu suo appareant; ebd. 27, 4; Min. Fel. 27, 2; Lact. inst. 2, 14, 14; Hilar. in Ps. 64, 10; in Ps. 67, 24; Aug. quaest. Simpl. 2, 3, 3; civ. D. 2, 26; Gen. ad litt. 2, 17, 37). Nach Tatian sind die Dämonen, da sie aus dem feinsten stofflichen Pneuma bestehen, nur sichtbar für diejenigen, die vom πνεῦμα θεοῦ beschützt werden, für die übrigen (τοῖς ψυχικοῖς, die nur eine ψυχή ohne das göttliche Pneuma besitzen; vgl. 1 Cor. 2, 14) dagegen in keiner Weise: das Niedrigere kann ja das Höhere nicht erkennen (or. 15, 3); dennoch zeigen die Dämonen sich gelegentlich aus eigener Initiative den Psychikern, entweder um ihnen zu schaden oder um sie zur Verehrung zu bringen (or. 16, 2).

3. Beweglichkeit. Die Dämonen können zwar nicht überall zugleich sein, da nur die göttliche Natur nicht örtlich begrenzt ist, aber durch ihre Beschaffenheit ist es für sie möglich, sich mit einer gewaltigen Geschwindigkeit zu bewegen u. über die ganze Erde umherzuirren; sie werden deshalb als geflügelt vorgestellt (Tert. apol. 22, 8: omnis spiritus ales est: hoc et angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt. Totus orbis illis locus unus est; vgl. an. 46, 13; Tat. or. 18, 3; Athenag. leg. 25, 1; Lact. inst. 2, 14, 11: spiritus contaminati ac perditi per omnem terram vagantur; Hilar. in Ps. 67, 24; in Ps.

118, 1, 8; Aug. c. Faust. 22, 17). Nach Aug. div. daem. 3, 7 besitzen sie eine Geschwindigkeit, mit der sie sogar die Vögel übertreffen; vgl. Michl 125f.

4. Wissen. Durch die Beweglichkeit u. das scharfe Wahrnehmungsvermögen, womit sie dank ihrer feinen Substanz ausgerüstet sind, u. weil sie über eine größere Erfahrung verfügen, als der Mensch sie in seinem kurzen Leben erwerben kann, übertreffen die bösen G. die Menschen an Kenntnissen (so zusammenfassend Aug. div. daem. 3, 7; Gen. ad litt. 2, 17, 37; vgl. schon Tert. apol. 22, 8f; Aug. fügt div. daem. 3, 7 hinzu, daß sie durch diese Eigenschaften keineswegs über die guten Menschen erhaben sind, vgl. ebd. 4, 8; civ. D. 8, 15). – Dieser Gedanke wird illustriert durch die auf Platon (Crat. 398b) zurückgehende u. verbreitete Ableitung des Wortes daemon von δαήμων (Lact. inst. 2, 14, 6; Aug. civ. D. 9, 20; vgl. Calc. in Tim. 132; Serv. Aen. 3, 111; Macrob. Sat. 1, 23, 7; Mart. Cap. 2, 154; Cassiod. in Ps. 95, 5 [CCL 98, 863f]; Isid. orig. 8, 11, 15; diese Etymologie wird bestritten von Euseb. praep. ev. 4, 5, 4 [GCS 43, 1, 175], der das Wort von δειμαίνειν ableiten will). Augustin sieht aufgrund von 1 Cor. 8, 1 (scientia inflat, caritas vero aedificat) in ihren Kenntnissen eine Ursache des Hochmuts der Dämonen (civ. D. 9, 20). – Das Wissen der Dämonen reicht nicht weiter als das, was sie aus der Erfahrung u. der Wahrnehmung erkennen; was die Zukunft betrifft, sind ihre Kenntnisse konjektural, weil sie nur auf dem beruhen, was die G. aus (allerdings für Menschen verborgenen) Zeichen oder aus Prophezeiungen erschließen. Die Dämonen, sagt Aug. civ. D. 9, 22, besitzen zwar Kenntnisse von den zeitlichen u. unveränderlichen Dingen, aber sie ‚schauen nicht die ewigen u. maßgebenden Gründe des Zeitlichen in der Weisheit Gottes' (BKV² 16, 64); die guten Engel, die alles, auch sich selbst, für gering halten im Vergleich mit der von ihnen geliebten unkörperlichen, unabänderlichen u. unaussprechlichen Schönheit Gottes, kennen die zeitlichen u. veränderlichen Dinge infolgedessen sogar mit größerer Sicherheit; denn sie sehen ‚deren Urgründe im Worte Gottes, durch das die Welt geworden ist'; s. u. Sp. 747 u. Michl. 129f. – Augustin meint div. daem. 5, 9, daß die Dämonen auch die Gedanken der Menschen kennen durch äußere körperliche Zeichen, die für den Menschen selbst nicht wahrnehmbar sind (vgl. ep. 9, 2f [CSEL 34, 1, 20f]); retract. 2, 30 betrachtet er dieses Wissen noch immer als durch die Erfahrung bewiesen, sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia, nos autem latentia, an alia vi et ea spirituali ista cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus aut omnino non potest inveniri (vgl. Gen. ad litt. 12, 17, 34; ebenso Trygetius c. acad. 1, 7, 20 [CSEL 63, 18]: nescio quo modo secretissimo atque a nostris sensibus remotissimo). Demgegenüber steht die s. 243, 5 (PL 38, 1145) geäußerte Meinung, daß nur Gott die geheimen Gedanken des Menschen kennt. Auf jeden Fall kennen die Dämonen die inneren Tugenden (virtutum interna species) nicht, wie der Fall des Hiob beweist: sonst wäre er ja nicht versucht worden (Gen. ad litt. 12, 17, 34). Vgl. auch Hieron. in Mt. 2, 15, 19f. – Besonders beschränkt u. mangelhaft sind die Kenntnisse der Dämonen von allem, was sich auf das Heil bezieht. Justin legt apol. 1, 54f ausführlich dar, daß sie die Prophezeiungen über Christus u. die Inkarnation nicht verstanden haben u. daß die Bedeutung des Kreuzes ihnen entgangen ist; in einer uns unbekannten Schrift, die von Irenäus zitiert wird (haer. 5, 26, 3 H.; vgl. Euseb. h. e. 4, 18, 9), sagte er, daß vor dem Kommen von Jesus Christus der Teufel Gott nicht zu lästern wagte, weil seine Verdammnis ihm noch unbekannt war. Augustin schließt aus Mc. 1, 24, daß die Dämonen einige Kenntnis von Christus besaßen, aber nur ‚durch gewisse zeitliche Erweise seiner Macht u. durch Anzeichen seiner tiefverborgenen Gegenwart, die derart waren, daß sie den engelhaften Sinnen, durch die auch die bösen G. ausgezeichnet sind, eher wahrnehmbar wurden als der menschlichen Schwachheit' (civ. D. 9, 21); vor ihrem Fall aber wußten sie nicht von ihrer zukünftigen Sünde (Gen. ad litt. 11, 23, 30: weil Weisheit die Frucht der Frömmigkeit ist; corrept. 10, 27: weil sie vor dem Fall ‚beati' waren; vgl. civ. D. 11, 11. 13, wo Augustin diese Frage in Verbindung mit dem Problem des Status der Engel vor ihrem Fall erörtert; s. o. Sp. 721f).

e. Aktivität. 1. Ziel, Wirkungsbereich, Art. a. Ziel. Die Tätigkeit der bösen G. bezweckt, den Menschen von Gott fern zu halten (Iustin. apol. 1, 58, 3; Tat. or. 12, 4; Iren. haer. 4, 45f; 5, 24, 3 H.; Tert. apol. 22, 7; Aug. doctr. christ. 2, 23, 36 [CCL 32, 58f]; en. in Ps. 134, 20 [ebd. 40, 1951f]; civ. D. 7, 33; 10, 10), ihn von der Wahrheit fortzuführen (Tert. apol. 47, 11; an. 1, 5; Lact. inst. 2, 16, 9f. 17, 10)

u. ihn sich zu unterwerfen (Iustin. apol. 1, 14, 1; 2, 5, 4; dial. 116, 1f [s. Wey 134f]); Tat. or. 8, 1: Gegenstand ihres Abfalls werden die Menschen (vgl. ebd. 17, 3 u. 18, 2). Später illustriert Fulgentius diese Vorstellung durch eine phantastische Etymologie (myth. 3, 5): demos enim Grece populus dicitur, ... et quia populos subdere cupiebant ... demones dicti sunt. – In der griech. Apologetik des 2. Jh. steht hierbei die Vorstellung im Vordergrund, daß die Dämonen in ihrem eigenen Interesse handeln: sie wollen selbst göttliche Verehrung u. Opfer empfangen (s. u. Sp. 742f). Später wird außerdem hervorgehoben, daß die bösen G. die Verderbnis des Menschen bezwecken; so schon Tat. or. 16, 2: die Dämonen zeigen sich gelegentlich auch den Psychici, nicht nur, um sie zur Verehrung zu bringen, sondern auch, ,um als schlechtgesinnte Freunde den Menschen wie Feinden etwas Übles anzutun' (,Dabei ist unter dem Schaden sicher nicht an die schädigende Tätigkeit eines Plagegeistes zu denken, sondern ... an einen Schaden im Hinblick auf das seelische Heil' s.: Wey 189f); vgl. Iren. haer. 1, 7, 3 H. ,Gegenstand ihres Strebens ist, den Menschen zu verderben. So nahm von Anbeginn an die Bosheit der G. damit ihren Anfang, daß sie den Menschen ins Verderben stürzte' (Tert. apol. 22, 4; Übers. H. Kellner; pat. 5, 7: der Teufel ist angelus perditionis; vgl. Lact. inst. 2, 16, 20; Aug. doctr. christ. 2, 23, 36 [CCL 32, 58f]; en. in Ps. 26 s. 2, 19 [CCL 38, 165]). Sie wollen den Menschen in ihre eigene Verdammung mitschleppen. ,Sie lassen nicht ab, zum Trost für ihr eigenes Elend, verdorben wie sie selbst sind, auch andere ins Verderben zu stürzen. Weil sie selbst schlecht sind, flößen sie auch anderen Irrtum u. Schlechtigkeit ein. Entfremdet von Gott, trachten sie, die Menschen von Gott zu trennen, indem sie sie zu schlechten Kulten verleiten' (Min. Fel. 26, 8; vgl. Lact. inst. 2, 14, 11. 16, 9; epit. 22, 10; 23, 4; Firm. Mat. err. 26, 2f; ebd. 27, 1 nennt Firm. Mat. den Teufel deshalb sogar perditus carnifex; Hilar. in Ps. 118, 12, 13; Ambros. in Ps. 118 expos. 1, 13. 7, 8 [CSEL 64, 13f. 131f]; Aug. civ. D. 2, 10. 24). – Der Teufel u. seine bösen G. sind darum die Widersacher Gottes u. des Menschen (Tert. pat. 5, 3: adversarius noster; virg. vel. 15, 2; Cyprian. zel. 1; Lact. inst. 4, 30, 2; 6, 4, 17. 23, 4; opif. 1, 7; Hilar. in Ps. 118, 1, 9. 8, 11; in Ps. 137, 15; Ambros. parad. 12, 54; Hieron. ep. 22, 3f; 130, 10 [CSEL 54, 146f; 56, 190]; vgl. 1 Petr. 5, 8 u. die patristische Interpretation von Mt. 5, 25 [s. Waszinks Komm. zu Tert. an. 35, 3]; Tert. spect. 2, 5: adversarius dei; Lact. inst. 6, 6, 5). Die bösen G. sind die Feinde Gottes u. der Menschen (Cyprian. zel. 1: inimicus; unit. eccl. 1; Lact. inst. 3, 29, 13; Aug. civ. D. 10, 21; 14, 3; Lact. inst. 5, 20, 1: hostes; Hilar. in Ps. 118, 11, 5. 16, 6; in Ps. 135, 15; in Ps. 142, 4f. 11. 14; Hieron. ep. 118, 2; 130, 10 [CSEL 55, 436; 56, 190]: hostis antiquus; vgl. Lc. 10, 19; Tert. praescr. 31, 1: inimicus diabolus; Lact. inst. 6, 6, 3: divini nominis inimicus). Die bösen G. sind die Rivalen Gottes u. der Menschen (Tert. apol. 27, 4: ille spiritus daemonicae et angelicae paraturae ... noster ob divortium aemulus et ob dei gratiam invidus; vgl. Aug. civ. D. 14, 3; Tert. cult. fem. 1, 8, 3: alius ... praeter diabolum et angelos eius aemulus dei non est; pat. 5, 4; 16, 2: aemulus dei; paen. 5, 7. 9; an. 20, 5; cor. 6, 2; Lact. inst. 2, 9, 11 [die Benennung ,aemulus' deutet gelegentlich gleichzeitig die nachahmende u. fälschende Tätigkeit der bösen G. an, s. u. Sp. 755f; für das entsprechende δύναμις ἀντίθεος s. o. Sp. 723]). – Der Gedanke, daß Dämonen gut u. Vermittler zwischen Mensch u. Gott sein könnten, wie die Platoniker lehren, wird denn auch von Augustin entschieden u. mit ausführlicher Begründung abgelehnt (civ. D. 8, 18f; 9, 9f).

β. Wirkungsbereich. Der Wirkungsbereich der bösen G. umfaßt das ganze Gebiet, in das der Teufel u. die gefallenen Engel aus dem Himmel verbannt worden sind u. das somit zugleich ihr Gefängnis ist (s. o. Sp. 727f): totum saeculum satanas et angeli eius repleverunt (Tert. spect. 8, 9; vgl. Athenag. leg. 24, 2: δυνάμεις ... περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς; ebd. 25, 1: die gefallenen Engel, ,die in der Luft u. auf der Erde wohnen', sind zusammen mit den Seelen der Giganten ,die in der Welt umherirrenden Dämonen'). Sie sind die Herrscher der Welt, d.h. der Menschen, die in Heidentum u. in die Sünde verstrickt sind (vgl. Joh. 12, 31; 14, 30; 1 Cor. 2, 6. 8; 2 Cor. 4, 4; Eph. 2, 2; 6, 12; Tat. or. 29, 2; Athenag. leg. 25, 1: ὁ τῆς ὕλης ἄρχων; Tert. idol. 18, 3: daemonia magistratus sunt saeculi huius; adv. Marc. 5, 11, 9. 11; vgl. ebd. 5, 17, 7/9, wo, neben der Berufung auf 2 Cor. 4, 4 u. Eph. 2, 2, ,dem Teufel die Worte Jes. 14, 13f in den Mund gelegt' werden, ,die seit Orig. [princ. 1, 5, 5] der klassische Ausdruck für den Hochmut des Teufels werden': Michl 191; Tert. adv. Marc. 5, 18, 12f; pud. 9, 9; Hilar.

in Ps. 51, 13; in Ps. 67, 31; in Ps. 118, 16, 7; in Ps. 124, 6; in Ps. 133, 5; in Ps. 139, 14; in Ps. 142, 2; Aug. doctr. christ. 2, 23, 35 [CCL 32, 57f]; en. in Ps. 26 s. 2, 20; en. in Ps. 94, 6 [CCL 38, 165f; 39, 1334f]).

γ. Art. Der Gedanke, daß der Teufel u. seine bösen G. nicht etwas erschaffen können, sondern nur verderben u. fälschen, ist von Tertullian in monumentaler Weise formuliert worden: satanam ... quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem (test. an. 3, 2; vgl. spect. 2, 7. 12: illa vis interpolatoris et aemulatoris angeli; cult. fem. 1, 8, 2f; an. 16, 7; für die semantische Entwicklung des Terminus interpolator s. J. Fontaine: StudMatStorRel 38 [1967] 197/216). Dementsprechend wird die Tätigkeit der Dämonen in allen ihren verschiedenen Formen charakterisiert als lauter Lüge, Betrug u. Arglist, ein Urteil, das seine Grundlage hat in der johanneischen Konzeption des Satans als pater mendaciae (Joh. 8, 44): Iustin. apol. 1, 54, 1; Tat. or. 14, 1; Athenag. leg. 27, 2: ἀπατηλοὶ ... ἀνθρώπων; Iren. haer. 5, 24, 1. 3 H.; Tert. apol. 22, 12: ingenia vel etiam vires fallaciae spiritalis; an. 46, 12; 57, 2. 5; cor. 7, 8; adv. Prax. 1, 3; adv. Marc. 5, 17, 9; Cyprian. zel. 2f; unit. eccl. 1; Arnob. nat. 4, 12; Lact. inst. 2, 14, 12: omnia insidiis fraudibus dolis erroribus conplent; ebd. 2, 15, 1. 16, 14; 4, 13, 16: daemoniacae fraudes; ebd. 4, 14, 17; 6, 7, 3; 7, 18, 3; Firm. Mat. err. 26, 4; Hilar. in Ps. 118, 14, 17; in Ps. 140, 15; Ambros. in Ps. 118 expos. 16, 15f (CSEL 62, 360f); Ambrosiast. in Rom. 11, 32; Hieron. v. Hilar. 21 (ASS Oct. 9, 21); v. Malchi 6; quaest. hebr. in Gen. 3, 1. 14 (CCL 72, 5); in Mt. 2, 15, 19f; in Eph. 3, 6, 11; Aug. c. Faust. 22, 17: praevaricatores angeli, quorum duo maxima vitia sunt superbia atque fallacia; doctr. christ. 2, 23, 35 (CCL 31, 57f); trin. 4, 10, 13: princeps in legionibus daemonum, per quos fallaciarum regimen exercet; civ. D. 2, 10; 14, 3. Um ihren Zweck zu erreichen, verändern sie sich sogar gelegentlich in Engel des Lichtes (vgl. 2 Cor. 11, 14; Tert. praescr. 6, 6; resurr. 55, 12; adv. Marc. 5, 12, 7; an. 57, 8; Ambros. in Lc. 4, 26; 7, 73 [CCL 14, 114f. 238]; Aug. quaest. Simpl. 2, 3, 2; enchir. 16, 60; civ. D. 2, 26; 10, 10; 21, 6).

2. *Formen. a. Idololatrie. aa. Götter u. Dämonen. aa. Heidentum als Bilderkult u. Dämonenverehrung.* Die Aktivität der bösen G. entfaltet sich zunächst im Götterkult. Zwar ist bei den Apologeten u. Vätern allgemein die auf dem AT (zB. Dtn. 4, 28; Ps. 115, 4/7 = 113, 12/5 LXX; Jes. 40, 19f; 44, 9/20; Jer. 10, 3/15; Ep. Jer. 3; Sap. 13, 10f) basierende Überzeugung, daß die Heiden stumme, leblose Bilder als Götter verehren (in diesem Zusammenhang werden die Bilder öfter nachdrücklich als Menschenwerk charakterisiert u. ihr unwürdiger Ursprung u. ihre Machtlosigkeit an den Pranger gestellt, s. van der Nat zu Tert. idol. 4, 3; 7, 1; 8, 2). Aber nur Aristid. apol. 13, 1f u. Ep. ad Diogn. 2, 1/7 (SC 33, 53/6) beschränken sich auf diese Feststellung. Sonst wird überall hiermit das Urteil verbunden, daß die bösen G. hinter der Idololatrie stehen. Auch für diesen Gedanken konnte man sich auf das AT berufen, weil dort die Heidengötter auch (aber an anderen Stellen als an den eben genannten) herabsetzend mit verschiedenen Klassen von G. identifiziert werden, die in LXX alle als δαιμόνια bezeichnet werden, zB. Dtn. 32, 17; Ps. 96 (95), 5; 106 (105), 37; Jes. 65, 11; diese Stellen werden dann auch immer wieder zitiert. Daneben aber sind die Apologeten u. Väter stark beeinflußt von der in den jüd. Apokryphen häufigen Vorstellung, wobei die Identifizierung der heidn. Götter u. der Dämonen mit der Lehre der gefallenen Engel verbunden wird: diese haben die Menschen dazu verführt, Dämonen als Götter zu verehren (zB. Hen. aeth. 19, 1; Jub. 11, 3f); in diesen Schriften werden nun auch zur Definierung des Heidentums Bilderkult u. Verehrung der Dämonen in einem Atem genannt, zB. Hen. aeth. 99, 6f; Jub. 1, 9. 11; 22, 17. Diese letztere Vorstellung finden wir im NT in Apc. 9, 20, während für Paulus einerseits die heidn. Götter stumme Bilder sind (1 Cor. 12, 2; vgl. 1 Thess. 1, 9; Act. 17, 29; 19, 26), andererseits ,die Heiden dasjenige, was sie opfern, den Dämonen u. nicht Gott darbringen' u. die Idololatrie Gemeinschaft mit den Dämonen zustande bringt (1 Cor. 10, 14/21; vgl. 1 Cor. 8, 4f). – Nach Justin haben die bösen G. (apol. 1, 5: die Dämonen; ebd. 2, 5: die gefallenen Engel zusammen mit ihren Kindern, den Dämonen) durch Schreckbilder, Strafen (ebd. 1, 5, 2. 14, 1; 2, 5, 4) u. andere Mittel (s.u.Sp. 744/9) die Menschen dazu gebracht, sie zu verehren unter dem Namen, den jeder von ihnen sich selbst gab (so apol. 1, 5; ebd. 2, 5: unter dem Namen, den jeder der Engel sich selbst u. seinen Kindern gegeben hatte; für diese Selbstvorstellung der G. gibt es keine Parallele in den Apokryphen; nicht unwahrscheinlich

ist die Meinung von Wey 105f, daß sie im Hinblick auf Plat. Tim. 40d/e von Justin konzipiert worden ist); die leblosen Bilder haben den Namen u. die Erscheinung der früher erschienenen bösen G. (ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα: apol. 1, 9, 1; vgl. ebd. 1, 41, 1 u. dial. 55, 2; 73, 2, wo Ps. 96 [95], 5: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια u. 1 Chron. 16, 26: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα kontaminiert werden zu οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν ... εἴδωλα τῶν δαιμονίων εἰσίν; s. Archambault zu Iustin. dial. 55, 2; vgl. auch Iren. haer. 3, 6, 2 H.). – Auch nach Tatian sind die bösen G. οἱ νομιζόμενοι θεοί (or. 18, 3); die gefallenen Engel sind ‚die Dämonen mit ihrem Führer Zeus' (or. 8, 2; vgl. ebd. 29, 1 u. Apc. 2, 13, wo ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ nach Deissmann, LO[4] 238 den großen Zeusaltar von Pergamum bezeichnet). Er deutet aber nicht wie Justin an, wie er sich die Beziehung zwischen den Dämonen u. den Götterbildern vorstellt. Die Entstehung des Dämonenkults wird von Tatian, wie eine deutliche Anspielung auf Gen. 3, 1 zeigt (‚die Schlange war das klügste [φρονιμώτατος] unter allen Tieren'), auf den Sündenfall im Paradies zurückgeführt: die Menschen folgten dem Erstgeborenen, dem Oberengel, trotz seines Aufstandes wider Gott, weil er klüger war als die übrigen Geschöpfe (φρονιμωτέρῳ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὄντι), u. machten ihn zum Gott u. ebenso die Engel, die ihn nachahmten; sie wurden dazu verführt durch falsche Vorspiegelungen u. Truglehren der G., die diese trügerische Aktivität als λησταὶ θεότητος auch nach dem Sündenfall fortgesetzt haben (or. 7, 2f; 12, 3f; 13, 2f; für die Bezeichnung ‚Räuber' vgl. G. J. M. Bartelink, Les démons comme brigands: VigChr 21 [1967] 12/24). Der Hintergrund dieses Gedankenkomplexes ist zunächst vermutlich in Gen. 3, 5 zu finden, wo die Schlange zu Eva sagt: ἔσεσθε ὡς θεοί, denn Theophilos v. Antiochien nimmt ebenfalls aufgrund dieser Schriftstelle an, daß die Einführung der Vielgötterei schon im Paradies stattfand (Autol. 2, 28; ähnlich PsIustin. cohort. 21 [2, 74f Otto]); auch Ambrosius nennt aufgrund von Gen. 3, 5 die Schlange auctor idololatriae (parad. 13, 61), während Firmicus Maternus aus den Worten der Schlange, die er mit dem Teufel identifiziert, den sehr massiven Schluß zieht: tunc iam parabas tibi ac tuis templa, et delubra faciebas, et venenati oris inluviem nefariis cerimoniis consecrabas: err. 26, 1; vgl. ebd. 26, 4 (anders Puech, Recherches 63/5; s. auch Wey 90f).

ββ. Verbindung mit dem Euhemerismus. Theophilos v. Antiochien u. Athenagoras haben als erste den *Euhemerismus (s. K. Thraede: o. Bd. 6, 882f), der auch schon das hellenist. Judentum beeinflußt hatte (zB. Sap. 14, 15f; Jub. 22, 17; Aristeas ad Philocr. 135f), in die Bekämpfung der Idololatrie einbezogen. Die euhemeristische Lehre, daß die Götter verstorbene Menschen sind, die nach ihrem Tode vergöttlicht wurden, u. daß die Bilder, die einen Kult erhalten, für sie errichtet worden sind u. ihren Namen tragen, steht bei Theophil. Ant. Autol. 1, 9f; 2, 8. 34 noch unvermittelt neben der Identifikation der Götter mit Dämonen (ebd. 1, 10; 2, 8). Athenagoras bringt aber eine Verbindung zustande: nach ihm sind die Dämonen nicht identisch mit den sog. Göttern, sondern sie usurpieren die Namen der vergöttlichten Menschen, für welche die Bilder aufgestellt worden sind, u. ziehen die Menschen zu den Idolen heran, damit sie diese verehren (leg. 26; 28/30). Diese Konzeption ist nun von Tertullian weiter u. genauer ausgearbeitet worden: die Dämonen nehmen nach ihm die Bilder der sog. Götter, die in Wirklichkeit verstorbene Menschen sind, bei der Konsekration in Besitz u. verbergen sich in ihnen (apol. 10/2; spect. 10, 10; 12, 4f; 13, 2f; idol. 15, 2); dabei legen sie sich zugleich die Namen der Götter bei, denn sie besitzen von sich selbst aus keine Namen, sondern: ibi nomen inveniunt, ubi et pignus; daher ziehen sogar fiktive Namen, zB. von römischen Sondergöttern wie Forculus, Limentinus u. von Ianus (a ianua), wenn sie konsekriert werden, die Dämonen per consecrationis obligamentum an (idol. 15, 5f). So sind die Bilder die Körper der Dämonen (idol. 7, 1) u. die Dämonen anima et spiritus der Idole (idol. 11, 2; vgl. Aug. civ. D. 8, 26: ut pro anima sit daemon, pro corpore simulacrum; bezogen auf Corp. Herm. Asclep. 37, wo eine gleichartige Lehre von der Wirkung der consecratio dargelegt wird [vgl. auch civ. D. 8, 24]; s. dazu Festugière zSt. u. Cumont, Rel. 87 u. 240_{71}; ders., Lux perp. 437f [Note complémentaire von L. Canet]). Durch ihre verderbliche Einblasung bringen der Teufel, totius erroris artifex (Tert. test. an. 3, 2), u. seine Engel u. Dämonen den Menschen zu dem Irrtum, die Götter u. ihre Bilder zu verehren; dadurch schaffen sie für sich selbst eine trübe, lügnerische Göttlich-

keit. ‚Die Einblasung der Dämonen u. Engel bewirkt auch Verderbnis des Geistes . . . verbunden mit verschiedenen Verirrungen, wovon die schwerwiegendste jene ist, daß sie den verlockten u. betörten Menschen-G. jene bewußten Götter empfehlen' (apol. 22, 6; cor. 7, 8: mendacium divinitatis diabolus operatur; vgl. adv. Marc. 5, 17, 9). Während bei Athenagoras, soweit sich aus den einschlägigen Stellen schließen läßt, ‚die Vergötterung ehemaliger Menschen ohne das Zutun der Dämonen aufgrund menschlicher Schwachheit entstanden ist' u. ‚die Dämonen also 'nachträglich', nachdem der Kult bereits vorhanden ist, die Verehrung der Idole fördern' (Wey 249), weiß Tertullian die Entstehung des Götterkultus mit den bösen G. zu verbinden; vgl. idol. 3, 2: der Teufel hat die Schöpfer von Abbildern jeder Art in die Welt gebracht; ebd. 4, 2: Henoch hat schon vorhergesagt, daß die gefallenen Engel u. die Dämonen alles in der Welt für die Idololatrie anwenden würden; vgl. bes. cor. 7, 8: ‚Wenn der Teufel ein Trugbild der Gottheit hervorbringt, so ist er, der Betrüger von Anbeginn, dies ohne Zweifel auch in dieser Beziehung, u. er hat wohlweislich auch die Personen besorgt, an denen dieses Trugbild der Gottheit sich darstellen sollte'. – Diese Verbindung von Euhemerismus u. Dämonenlehre setzt sich fort bei den lat. Vätern. Wir finden sie, ohne Einzelheiten, bei Minucius Felix (27, 1; vgl. 21, 1f) u., wieder ausführlicher, bei Laktanz (inst. 2, 16, 2f; vgl. ebd. 1, 11, 33; 1, 15). Dieser bietet sogar in bezug auf die Entstehung der Idololatrie noch mehr Einzelheiten als Tertullian. Vgl. hierzu inst. 2, 16, 3: die Dämonen haben die Menschen gelehrt, Abbilder zu machen (das geht zurück auf die jüd.-apokryphe Vorstellung, daß die gefallenen Engel den Menschen allerlei Fähigkeiten beigebracht haben; s. u. Sp. 752/5). Nach inst. 4, 27, 17 haben die Dämonen, um den Menschen zu Fall zu bringen, überall Kulte für sich selbst gegründet, u. zwar unter falschen Namen; nam quia divinitatem per se ipsos adfectare non poterant, adsciverunt sibi nomina potentium regum, sub quorum titulis honores sibi deorum vindicarent. Auch Augustin legt den Satz, daß die Götter Dämonen sind (civ. D. 2, 29; 4, 1; en. in Ps. 94, 6 [CCL 39, 1335]), in dem Sinne aus, daß die Götter in Wirklichkeit verstorbene Menschen sind (s. 273, 3, 3 [PL 38, 1249]; civ. D. 2, 5; 8, 26; 18, 5f wird das für verschiedene Völker nachgewiesen) u. daß die Dämonen sich in trügerischer Weise für Götter ausgeben (civ. D. 2, 4: inmundi spiritus deorum nomine decipientes; ebd. 2, 24; 7, 33; c. Faust. 22, 17). Daß diese Menschen aus einer Sucht nach Schmeichelei vergöttlicht wurden u. daß ihr Kult sich verbreitete per animas hominum daemonibus similes et ludicrarum rerum avidas, ist das Ergebnis der verführerischen Wirkung der Dämonen (civ. D. 7, 18. 35; 6, 8); auch die Entwicklung der röm. Religion von einem bildlosen Kult zu einem Bilderkult wird von Augustin aus der trügerischen Aktivität der Dämonen erklärt (civ. D. 18, 24; vgl. Tert. idol. 3 mit dem Kommentar zSt. von van der Nat). Ep. 102, 18f (CSEL 34, 2, 559f) sagt Augustin mit Berufung auf Ps. 115, 5 (113, 13); 96 (95), 5; 1 Joh. 5, 21 u. 1 Cor. 10, 19f, daß die Menschen sich die leblosen Bilder durch Illusion als lebendig vorstellen u. daß die Opfer den Dämonen zugute kommen, ohne sich über die Beziehungen zwischen den Dämonen u. den Bildern explizit zu äußern; en. in Ps. 113 s. 2, 3 (CCL 40, 1643f) erklärt er dagegen, daß es diese Illusion (sordissimus erroris affectus) ist, die die Dämonen auffordert, von den Bildern Besitz zu ergreifen; nach en. in Ps. 135, 3 (CCL 40, 1959) sind die Dämonen in den Bildern. – Insoweit man neben der Autorität der Hl. Schrift einen Beweis als nötig erachtet für den Satz, daß Dämonen hinter den heidn. Göttern stehen, wird auf die Abscheulichkeit u. Sittenlosigkeit der Götter u. ihres Kultes hingewiesen (zB. Iustin. apol. 1, 5, 4; Athenag. leg. 26; Aug. civ. D. 2, 4. 26) u. auf den Gebrauch von δαίμων in der heidn. Literatur, bes. bei Homer, zur Bezeichnung eines Gottes (Clem. Alex. protr. 4, 55, 4; Lact. inst. 2, 14, 7f; 4, 27, 15; vgl. auch 1, 7, 9f; Aug. civ. D. 9, 1; s. Tambornino 69/71; vor allem aber beruft man sich auf die *Exorzismen [vgl. Thraede 67f]), wobei die sog. Götter selbst bekennen, daß sie Dämonen sind (Theophil. Ant. Autol. 2, 8; Tert. apol. 23, 4f; Min. Fel. 27, 5f; Cyprian. Demetr. 15; Lact. inst. 4, 27, 16).

bb. Opfer. Wie Justin im Anschluß an die jüd.-apokryphe Vorstellung ausführt, haben die gefallenen Engel die Menschen gelehrt, den Göttern materielle Opfer darzubringen, u. zwar als eines der Mittel, um sie sich zu unterwerfen. Die Opfer sind aber für Justin gleichzeitig ein Zeichen der Degradation der Engel, weil diese der Opfer erst bedurften, nachdem sie selbst die Sklaven ihrer Begierden gewor-

den waren (apol. 2, 5, 4; in scharfem Gegensatz hierzu steht die seit der Zeit des Euripides [vgl. Herc. 1345f] in religiöser u. philosophischer Literatur ausgesprochene Überzeugung, daß Gott bedürfnislos ist). Auch nach Tatian sind die Dämonen, die als λῃσταὶ θεότητος (or. 12, 4) ihre göttliche Verehrung durch die Menschen zum Ziel haben (ebd. 16, 1), kraft ihrer Beschaffenheit ἄσωτοι καὶ λίχνοι (ebd. 12, 3). Bei Athenagoras aber werden die materiellen Opfer das wichtigste Ziel, dem die bösen G. nachstreben. Sie ziehen die Menschen zu den Götzenbildern, weil sie οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι sind (leg. 26, 1; vgl. 27, 2: λίχνοι περὶ τὰς κνίσας καὶ τὸ τῶν ἱερείων αἷμα ὄντες). Die gefallenen Engel sind so, weil sie in fleischliche Begierden verfallen sind; die Dämonen, die Seelen der Giganten, wegen ihrer gemischten angelisch-menschlichen Natur (leg. 24, 5; 25, 1). Wie die Dämonen den Fettdunst u. das Blut genießen, erklärt Athenagoras nicht, wenn es auch klar ist, daß sie nach seiner Ansicht bei oder in den Bildern anwesend sind; auch Justin u. Tatian äußern sich nicht hierzu (daß die Dämonen sich nach ihnen u.a. in den Tempeln aufhalten, geht hervor aus Iustin. apol. 1, 62, 1; Tat. or. 18, 3). Explizit äußert sich hierüber erst Tertullian: nach ihm verbergen die Dämonen sich in den Bildern (s. o. Sp. 740) mit dem ausdrücklichen Ziel, die Opfer zu empfangen, die ihre Nahrung sind (apol. 22, 6: die Einblasung der Dämonen u. Engel verursacht den Irrtum des Götzendienstes, ,um sich auch das ihnen gemäße, in Opferdampf u. Blut bestehende Futter zu verschaffen, welches den Götterstatuen u. Bildern dargebracht wird'; vgl. ebd. 23, 14; idol. 11, 2; ad Scap. 2, 8). Bei ihm ist dies aber, im Gegensatz zu Athenagoras, nur Nebenzweck; der Hauptzweck der bösen G. ist das Verderben des Menschen (vgl. o. Sp. 735; s. Heinze 398 u. Anm. 3). Im gleichen Sinn äußern sich Min. Fel. 27, 2 u. Lact. inst. 2, 16, 10; vgl. auch Arnob. nat. 4, 12. 29; Firm. Mat. err. 13, 4. Obwohl nach Augustin die Dämonen in den Bildern sind u. die Opfer empfangen (s. o. Sp. 742), manifestiert sich die mehr geistige Vorstellung der Dämonen, die sich bei ihm anbahnt (s. o. Sp. 732), auch hierbei; civ. D. 10, 19 (vgl. ebd. 10, 11) führt er aus (in seinem Streit gegen Porphyrios u. a.), daß es sich beim Opfer für die Dämonen um göttliche Ehre u. Unterwerfung seitens der Menschen handelt, wovon die materiellen Opfer nur die äußeren Anzeichen sind (sicut verba sonantia signa sunt rerum, vgl. ep. 102, 17f [CSEL 34, 2, 558f]); vgl. en. in Ps. 100, 12 (CCL 39, 1415f), wo die Frage: Quomodo sibi quaerunt escam (daemones et angeli diaboli)? beantwortet wird mit: Quando tentant; vgl. en. in Ps. 103 s. 3, 22 (CCL 40, 1518f): daemonia pascuntur erroribus hominum; vgl. vera rel. 40, 75 (CCL 32, 236f); ep. 102, 20 (CSEL 34, 2, 561f); so übrigens auch schon Tert. apol. 22, 7 (s. u.).

cc. Mythen. Nach Justin (apol. 2, 5, 5) haben die Dichter u. Mythologen die Gewalttaten u. Tricks der Dämonen, wodurch diese die Menschheit sich unterworfen hatten, aus Unwissenheit u. Furcht (vgl. ebd. 1, 5, 2) Zeus u. den anderen mit ihm verwandten u. von ihm abstammenden Göttern zugeschrieben. Weiter führt Justin an mehreren anderen Stellen aus, daß die Dämonen die Mythen erzählender Dichter inspiriert haben; diese Erklärung der Mythen benutzt er (u. andere nach ihm) nun aber zu dem Zweck, um zu beweisen, daß die Dämonen durch die Nachahmung christlicher Lehren (u. ebenso christlicher Riten) versuchen, die Annahme u. Verbreitung der Offenbarung zu verhindern (s. dazu u. Sp. 755f). Nur bei Theophilos v. Antiochien (Autol. 2, 8) finden wir diese Inspirationstheorie, die er auf die gesamte griech. Literatur ausdehnt, ohne Verbindung mit dem Gedanken der Nachahmung der christl. Lehre u. der Konkurrenz mit ihr. Augustin behauptet civ. D. 7, 18, daß die Vergöttlichung von Menschen u. die Verbreitung ihres Kults stattfanden ornantibus ea mendaciis poetarum et ad ea fallacibus spiritibus seducentibus; er denkt dabei also wohl auch an eine Beeinflussung der Dichter durch die Dämonen; auf jeden Fall freuen diese sich nach ihm über die sittenlosen Mythen, ob diese nun Wahrheit enthalten oder nicht; sie wollen, daß sie erzählt werden, weil die Menschen dadurch ein maßgebliches Vorbild erhalten für das Verüben böser Taten u. die Dämonen sie auf diese Weise in das Verderben mitschleppen können (civ. D. 2, 10; 4, 1).

dd. Weissagungen u. Wunder. Die verschiedenen Formen der unter dem Namen der Götter betriebenen *Divination (Orakel, Vogelschau, Eingeweideschau, Träume) u. Wunder, vor allem Heilungswunder, sind Mittel der bösen G., um den Menschen den Besitz göttlicher Macht vorzutäuschen, sie zu versklaven u. sie so zur Verehrung der G. u. zum Opfer zu bringen (Tat. or. 18, 2; Athenag. leg.

27, 2; Tert. apol. 21, 31: [illa ratio] quae delitiscens sub nominibus et imaginibus mortuorum quibusdam signis et miraculis et oraculis fidem divinitatis operatur; ebd. 22, 7: quae illis accuratior pascua est, nisi ut hominem a recogitatu verae divinitatis avertant praestigiis falsae divinationis; vgl. ebd. 22, 12; an. 46, 12; Min. Fel. 27, 1f; Lact. inst. 2, 8, 1; 2, 14, 14; 2, 16, 1f. 10. 13; Aug. cons. ev. 1, 20, 28 [CSEL 43, 27]: cum in suis dis falsis, quae sunt vera daemonia, nihil aliud pro magno appetant, quam cum aliquid eorum responsis sibi futurum esse didicerint; div. daem. 3, 7; en. in Ps. 134, 20 [CCL 40, 1951f]; civ. D. 8, 22). Bei diesen Praktiken, die sie selbst erfunden haben (Tat. or. 12, 5; Tert. apol. 22, 12; Lact. inst. 2, 16, 1; Firm. Mat. err. 1, 1), benutzen sie die irdische Gesinnung der Menschen u. ihre Begierde nach einem falschen, zeitlichen Glück (Tat. or. 19, 2/4; Athenag. leg. 27, 1f; Aug. div. daem. 3, 7; 5, 9; sie haben ja ihr Interesse daran, die menschlichen Leidenschaften zu fördern) sowie die verkehrte, gefährliche curiositas, die nach Augustin zur Gemeinschaft mit den Dämonen führt u. eine fornicatio animae ist (ord. 2, 9, 27 [CSEL 63, 166]; vera rel. 4, 7 [CCL 32, 192f]; doctr. christ. 2, 23, 35f [ebd. 57f]; div. daem. 3, 7; en. in Ps. 91, 10; 140, 18 [CCL 39, 1286f; 40, 2038f]; in ev. Joh. 97, 3 [CCL 36, 574]; s. H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique[4] [Paris 1958] 148/57. 277/80. 350/2; A. Wlosok, Laktanz u. die philos. Gnosis [1960] 135 u. Anm. 58; A. Labhardt: MusHelv 17 [1960] 206/24; R. Joly: AntClass 30 [1961] 5/32; H. Blumenberg: StudPatr 6 = TU 81 [1962] 294/302; vgl. auch u. Sp. 748f). – Athenagoras leugnet zwar nicht, daß an gewissen Orten bestimmte Wirkungen (ἐνέργειαι) im Namen der Idole stattfinden (leg. 23, 1), aber die Weissagungen u. Heilungen, um die es sich hierbei handelt, sind seiner Meinung nach nur Schein: die unvernünftigen seelischen Regungen von Menschen, die nicht zum Himmlischen u. zum Schöpfer empor, sondern hinunter zum Irdischen schauen, bringen Phantasien hervor, die εἰδωλομανεῖς sind; die trügerischen Dämonen greifen diese Illusionen (ψευδοδόξους κινήσεις) an u. lassen den Menschen Phantasien einfließen, als ob von den Idolen her tatsächlich etwas geschähe (leg. 26f). Nach dieser psychologischen Erklärung sind Weissagungen u. Wunder also reiner Trug der Dämonen u. Einbildung der Menschen. Auch Tatian (or. 12, 5; 19,2/4) erkennt den Göttern/Dämonen keine Kenntnis der Zukunft zu. Die Orakel, die nur unmoralischen Zielen dienen, stehen der christl. Paideia gegenüber als παραφόρων δαιμόνων ἀντισοφιστεύματα (‚contrefaçons', s. Puech, Recherches 125). Über Wunderheilungen hat Tatian aber eine wesentlich andere Meinung als Athenagoras. Es gibt, sagt er, Krankheiten, die ohne den Einfluß der bösen G. entstehen, aber von denen diese sich die Verursachung zuschreiben, ‚obschon sie erst hinzuzutreten pflegen, wenn die Krankheit um sich greift'; davon unterscheidet er Krankheiten, die durch Dämonen bewirkt sind, die in den menschlichen Körper eindringen. Im letzteren Fall ist Heilung dadurch möglich, daß die Dämonen ausgetrieben werden mittels des Wortes göttlicher Macht (λόγος θεοῦ δυνάμεως), d. h. mittels des *Exorzismus; geschieht dies nicht, so bringen die als Götter betrachteten Dämonen (οἱ νομιζόμενοι θεοί) durch Träume ihre Opfer dazu, ihnen öffentlich u. vor aller Augen Verehrung zu erweisen (dies ist das Lösegeld, wofür sie ihre Gefangenen freilassen, u. darum soll der ‚bewundernswürdige Justin' die bösen G. ‚Räuber' genannt haben; zu dieser Bezeichnung vgl. o. Sp. 739); haben sie die Verehrung erhalten, so fliegen sie fort u. lassen die von ihnen bewirkte Krankheit aufhören (Tat. or. 16, 3; 18). – Spätere Autoren haben diese Theorie Tatians übernommen (vgl. Tert. apol. 22, 4/6. 11; an. 46, 12; Min. Fel. 27, 2f; Lact. inst. 2, 14, 14f) u. weiter begründet durch ihre Ansicht von der Natur der bösen G. (s. o. Sp. 728/33). Die Beschaffenheit der Dämonen u. die damit zusammenhängenden Eigenschaften u. Vorzüge befähigen sie dazu, allerlei Wunder zu verrichten (die aber in Macht u. Größe nicht zu vergleichen sind mit den Wundern, die beim Volk Gottes stattgefunden haben, u. mit den von Christus verrichteten Wundern; s. Aug. div. daem. 9, 13; civ. D. 10, 16). Die besonderen Eigenschaften der Dämonen befähigen diese auch, den Menschen Träume zu schicken (Tert. apol. 22, 12; Min. Fel. 27, 4; Lact. inst. 2, 7, 7f; 2, 16, 10. 14; Aug. trin. 4, 11, 14; civ. D. 18, 18, wo Augustin die Grenzen ihrer Macht andeutet; s. auch u. Sp. 756f). Sie machen auch verständlich, warum die Dämonen tatsächlich mehr wissen als die Menschen (s. o. Sp. 733), u. zwar auch von der Zukunft (in dieser Annahme gehen die späteren Autoren weiter als Tatian u. Athenagoras); per has efficacias, quas aerii corporis natura sortita est, non solum multa

futura praedicunt daemones, verum etiam multa mira faciunt, sagt Augustin in seiner Abhandlung De divinatione daemonum (3, 7), in der er die Ausführungen seiner Vorgänger über diesen Gegenstand zusammenfaßt u. weiterführt. Da die Dämonen Krankheiten u. schlimme Naturereignisse verursachen können (s. u. Sp. 751), zeigen sie, wenn sie diese vorhersagen, oft an, was sie selbst zu tun beabsichtigen (Aug. div. daem. 5, 9; Gen. ad litt. 2, 17, 37; civ. D. 9, 22; 10, 32). Auch berichten sie über Ereignisse, die schon geschehen sind, von denen sie durch ihre große Schnelligkeit u. ihr scharfes Wahrnehmungsvermögen früher Kenntnis erhalten haben als die Menschen; weiter über Dinge wie Wetterlagen u. Erdbeben, die sie aus natürlichen, aber den Menschen verborgenen Zeichen vorhersehen können, mit dem Zweck, als die Urheber zu gelten (Tert. apol. 22, 8. 10; Cyprian. ep. 75, 10 [CSEL 3, 2, 817]; Aug. div. daem. 5, 9; Gen. ad litt. 2, 17, 37; trin. 4, 17, 22; civ. D. 9, 22). Eng hiermit verwandt sind die Weissagungen, die sie aussprechen können, weil geheime Beschlüsse u. Pläne von Menschen zu ihrer Kenntnis gekommen sind (Aug. div. daem. 5, 9; zur Frage, wie sie diese Kenntnis bekommen, vgl. o. Sp. 733f). Schließlich kündigen sie auch Verfügungen Gottes an, die sie durch Engel oder Propheten vernommen haben (Tert. apol. 22, 9; Aug. div. daem. 6, 10; Gen. ad litt. 2, 17, 37; trin. 4, 17, 22; nach Lact. inst. 2, 16, 14/21 besitzen sie Kenntnis von Verfügungen Gottes, weil sie seine Diener gewesen sind, u. machen diese bekannt, um als Urheber des Verfügten betrachtet u. deswegen verehrt zu werden). Wenn sie nun verkünden, was sie auf diese Weise vernommen haben (übrigens immer nur soviel, wie Gott befiehlt oder zuläßt), dann betrügen sie nicht u. irren sich nicht; man soll derartige wahre Weissagungen nicht ablehnen, weil sie von ihnen herrühren, denn Gott bedient sich auch der bösen G. (wie der bösen Menschen), um die Wahrheit zu verbreiten (Aug. div. daem. 1, 1; 6, 10; 8, 12; quaest. Simpl. 2, 3, 3; vgl. c. Petil. 3, 34, 39 [CSEL 52, 194]). Für ihre übrigen Weissagungen aber gilt: plerumque et falluntur et fallunt (Aug. div. daem. 6, 10; vgl. Min. Fel. 27, 2). Sie irren sich, weil ihre Pläne durchkreuzt werden u. ihre Kenntnisse begrenzt sind (Min. Fel. 27, 2; Lact. inst. 2, 14, 6; Aug. div. daem. 6, 10; civ. D. 9, 22; sie kennen ihr eigenes Schicksal nicht: Hieron. in Jes. 12, 41, 21/4; Min. Fel. 26, 5 [über Amphiaraos]; Tat. or. 19, 3 u. Tert. apol. 46, 5f; an. 1, 5 [über Apollon]; vgl. auch o. Sp. 733). Sie betrügen, weil sie in ihrer Bosheit Gefallen daran finden, den Menschen irrezuführen (Tert. apol. 22, 7; an. 46, 12; Min. Fel. 38, 5; Lact. inst. 2, 8, 1. 16, 13; Aug. ord. 2, 9, 27 [CSEL 63, 166]; div. daem. 4, 8; 6, 10; Gen. ad litt. 2, 17, 37; civ. D. 18, 24; Commod. instr. 1, 11 [CCL 128, 10]). Aus demselben Grunde u. um die Beschränkung ihrer Macht u. ihren Mangel an Kenntnissen zu bemänteln, nehmen sie ihre Zuflucht zu dunklen Aussagen, die einer mehrfachen Auslegung fähig sind (Tert. apol. 22, 10; Arnob. nat. 3, 23; Lact. inst. 2, 14, 6; Hieron. in Jes. 12, 41, 21/4; Aug. div. daem. 6, 10; doctr. christ. 2, 24, 37 [CCL 32, 59f]), oder sie verschweigen die Wahrheit, die sie kennen (Min. Fel. 27, 2; Aug. div. daem. 7, 11; 9, 13). Dem Zweck, dem Inhalt u. dem Wahrheitsgehalt nach sind die Weissagungen der Dämonen nicht zu vergleichen mit denen der Propheten, die, weil der Herr in ihnen sprach, nicht irren konnten u. deren Prophezeiungen immer eingetroffen sind u. noch täglich erfüllt werden (Ambros. in Lc. 10, 22 [CCL 14, 352]; Aug. div. daem. 9, 13/10, 14; cons. ev. 1, 19, 27 [CSEL 43, 25f]; civ. D. 10, 32; Tert. apol. 19, 7; 20, 2).

ee. Magie u. Astrologie. Magie u. *Astrologie (vgl. W. Gundel: o. Bd. 1, 828/30), die eng miteinander verbunden sind (Tert. idol. 9, 4. 7 mit dem Kommentar von van der Nat; vgl. auch apol. 35, 12f), sind nach der jüd. Apokalyptik von den gefallenen Engeln erfunden worden, die die Menschen darin unterrichtet haben (Hen. aeth. 7/9; 16, 3; 64; 69, 8f; Jub. 8, 3). Diese Lehre wurde von den Apologeten u. Vätern übernommen: Iustin. apol. 1, 14, 1; 2, 5, 4; Tat. or. 8f; 17f; Tert. apol. 35, 12; cult. fem. 1, 2, 1; 2, 10, 3; idol. 9, 2; Lact. inst. 2, 16, 1; epit. 23, 5; Aug. civ. D. 21, 6; Commod. instr. 1, 3, 9f [CCL 128, 8f]). Diese Pseudowissenschaften sind Formen einer heillosen curiositas (Iren. haer. 2, 49, 3 H.; Tert. idol. 9, 2; apol. 35, 13; praescr. 43, 1; Aug. vera rel. 29, 52 [CCL 32, 221]; trin. 4, 10, 13; in ev. Joh. 97, 3 [CCL 36, 574f]; in ep. Joh. 2, 13; civ. D. 10, 9. 26; ep. 118, 5, 33; 138, 4, 19 [CSEL 34, 2, 697; 44, 147]; vgl. o. Sp. 745) u. gehören zu den trügerischen Mitteln der bösen G., um die Menschen zu verführen u. unter ihre Herrschaft zu bringen. Wie die astrologischen Weissagungen von Dämonen eingegeben worden sind, so kommen

auch die von Magiern verrichteten Wunder u. Beschwörungen durch Zutun der bösen G. zustande (Iustin. apol. 1, 26, 2 [vgl. dial. 120, 6]; dial. 69, 1; Tert. apol. 23, 1f; an. 57, 2f; Min. Fel. 26, 10; Lact. inst. 2, 14, 10. 16, 4 [vgl. 4, 15, 4. 19]; Aug. civ. D. 8, 19; 10, 26; trin. 3, 7, 12/8, 13. 9, 17f; 4, 10, 13/11, 14; doctr. christ. 2, 20, 30 [CCL 32, 54]). – Das Christentum befreit vom astrologischen Schicksal u. Christus hat die dämonischen Mächte, die hinter der Astrologie u. Magie stehen, vernichtet (Iustin. apol. 1, 61, 10; Tat. or. 9, 2; 11, 2; Arnob. nat. 1, 46f; Hieron. in Jes. 7, 19, 1/4; ep. 96, 16, 2 [CSEL 55, 175f]). – Einige Episoden der hl. Geschichte gaben Anlaß zu Auseinandersetzungen auf diesem Gebiet. Das gilt vor allem für die Wunder, die in Ägypten verrichtet wurden von Moses u. den Zauberern, die mit ihm wetteiferten (Ex. 7, 8/12. 19/22; 8, 5/7. 16/8 [vgl. 2 Tim. 3, 8]; Iustin. dial. 79, 4; 69, 1; apol. 1, 62, 4; Tert. idol. 9, 7 u. Kommentar von van der Nat zSt.; an. 57, 7 u. Kommentar von Waszink zSt.), für die Hexe von Endor (1 Sam. 28, 7f), der Gregor von Nyssa eine besondere Schrift gewidmet hat (für weitere Literatur zu dieser Frage s. Waszinks Kommentar zu Tert. an. 57, 8), u. vor allem für die Erscheinung des Sterns bei der Geburt Christi u. das Kommen der Magier nach Bethlehem (Mt. 2, 1f). Für die Diskussion über das letztgenannte Ereignis wurden die Argumente von Iustin. dial. 77f u. Tert. idol. 9, 4f weiter ausgearbeitet, im Osten vor allem von Basilius (in s. Christ. gen. hom.: PG 31, 1458/74) u. Johannes Chrysostomos (in Mt. hom. 6/8 [PG 57, 61/90]), im Westen von Augustin (s. 199/204 [PL 38, 1026/39]); die Auseinandersetzung wurde bis in die byzantinische Zeit fortgesetzt (vgl. Kommentar von van der Nat zu Tert. idol. 9, 4f). Auch die Wunder Christi wurden der Magie zugeschrieben; gegen diesen Einwand wird entweder vorgebracht, daß die Wunder Christi vorhergesagt worden seien (Iustin. apol. 1, 30; 1, 31, 7f; 1, 33, 2. 5. 9; dial. 69, 4f; Tert. apol. 21, 15/7; Lact. inst. 4, 15; 5, 3, 17f; Aug. in ev. Joh. 35, 8 [CCL 36, 322]) oder man verwendet als Kriterium zur Unterscheidung der von ihm verrichteten Wunder von denen, welche von Dämonen bewirkt werden, das sittliche Leben u. den Charakter desjenigen, der das Wunder verrichtet, u. die Wirkung des Wunders selbst (Orig. c. Cels. 2, 48f; Arnob. nat. 1, 43f. 47).

ff. Schauspiele. Unter den vielerlei Gefahren, mit denen die Dämonen den Menschen im täglichen Leben überall bedrohen, sind besonders jene zu nennen, die durch die Schauspiele verursacht werden. Tertullian deckt in seinem Traktat De spectaculis ausführlich die Verbundenheit der Schauspiele (die die ecclesia diaboli sind: spect. 25, 5) mit der Idololatrie auf (ebd. 4/13), ebenso Novatian (in Anlehnung an Tertullian) in einer gleichnamigen Schrift; vgl. auch Iren. haer. 1, 1, 12 H.; Tert. apol. 38, 4; Min. Fel. 37, 11; Lact. inst. 6, 20, 34f. Im übrigen tritt aber die kultische Bedeutung der Spiele (eine Bedeutung, deren sich das große Publikum in der Kaiserzeit kaum mehr bewußt war) in den Hintergrund: die Schauspiele werden mit ethischen Argumenten bekämpft (sie sind eine Lehrschule der Sünde u. deshalb die Domäne der Dämonen) oder für die Kritik der heidn. Götterverehrung u. Theologie verwendet; s. W. Weismann, Kirche u. Schauspiele = Cassiciacum 27 (1972); H. Jürgens, Pompa Diaboli = TübBeitrAltWiss 46 (1972).

β. Einwirkungen auf die Menschen u. die Natur. Die bösen G. stellen dem Menschen von seiner Geburt an nach (Tert. an. 39; vgl. ebd. 57, 4). Tertullian denkt dabei zunächst an die Heiden, da bei ihnen die Dämonen durch die Idololatrie bei der Geburt angelockt werden (omnes idololatria obstetrice nascuntur: an. 39, 2; vgl. G. Binder, Art. Geburt II: o. Sp. 43/128. 132/40), aber er fügt hinzu, daß auch für Kinder aus Mischehen u. für Christen, wenn sie auch einen anderen Stand haben als die Heiden, die Taufe als secunda nativitas notwendig ist, um rein zu werden: (anima) excipitur etiam a spiritu sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano (an. 41, 4). Daß auch Kinder von christlichen Eltern vor der Taufe nicht ohne unreinen Geist sind u. der *Exorzismus (vgl. Thraede 76f) vor der Taufe darum notwendig ist, wird später u.a. von Optat. Milev. (4, 6) ausgesagt (vgl. auch Aug. c. Iulian. 2, 1, 3). Derartige G. sind der δαίμων πάρεδρος (lat. daemon adsistens, daemon adsidens, daemon adsiduus; vgl. Tert. apol. 23, 1; an. 28, 5 u. 41, 1 mit dem Kommentar von Waszink; Min. Fel. 26, 9), mit dem die lat. Apologeten auch das δαιμόνιον des Sokrates zu identifizieren pflegen (Tert. an. 1, 4f; 39, 3 u. Kommentar von Waszink zSt.; Min. Fel. 26, 9; Lact. inst. 2, 14, 9; Justin, Klemens v. Alexandrien u. Origenes dagegen betrachten Sokrates als einen Bekämpfer der Dämonen; s. u. Sp. 756; vgl.

Heinze 396_2. 407). Auch die genii werden mit diesem Dämon gleichgesetzt (Tert. apol. 32, 3; an. 39, 3; Min. Fel. 29, 5; Lact. inst. 2, 14, 12; diese Identifikation findet sich seit Apul. deo Socrat. 15; Plat. 1, 12; s. ThesLL 6, 1830, 48f). – Die Dämonen dringen in Körper u. Geist des Menschen ein u. verursachen Krankheiten jeder Art, vor allem *Besessenheit (J. H. Waszink: o. Bd. 2, 184f; vgl. Iustin. apol. 2, 6, 6; Tat. or. 16, 3; 18, 3; Tert. apol. 22, 4. 6; 37, 9; Min. Fel. 27, 2f; Lact. inst. 2, 14, 14; 4, 27, 2; 5, 21, 3f; Aug. en. in Ps. 130, 7 [CCL 40, 1903f]; div. daem. 5, 9). Augustin führt Gen. ad litt. 12, 13, 28 aus, daß es gelegentlich schwer zu entscheiden ist, ob in einem Menschen ein guter oder ein böser Geist wirkt, nämlich wenn der Dämon sich für einen Engel des Lichts ausgibt (vgl. o. Sp. 737), den Geist des Menschen ohne körperliche Quälereien ergreift u. die Wahrheit spricht (vgl. auch enchir. 16, 60). Augustin hebt beat. vit. 3, 18 (CSEL 63, 103f) hervor, daß durch den Namen spiritus immundus nicht nur angedeutet wird ille qui extrinsecus invadit animam sensusque conturbat, sondern auch omnis omnino anima immunda, quod nihil est aliud quam vitiis et erroribus inquinata. Die bösen G. können durch ihre Angriffe (incursus) den vorzeitigen u. gewalttätigen Tod eines Menschen herbeiführen (Tert. an. 57, 4). Justin hat sogar die Vorstellung, daß ein böser Geist auch nach dem Tod sich die Seele eines Gerechten unterwerfen kann; wir sollen darum am Ende unseres Lebens beten, daß unsere Seele nicht einer solchen Macht anheimfalle, wie Christus gebetet hat, es möge sich niemand seiner Seele bemächtigen (dial. 105, 3/5; vgl. Wey 135f; Waszinks Kommentar zu Tert. an. 57, 8); diesen Schutz bezweckt nach Ambros. exc. Sat. 1, 29 (CSEL 73, 225) die Trauer (fletus) über Verstorbene (mit Berufung auf Lc. 7, 12f). – Die bösen G. schicken den Menschen Träume; s. Iustin. apol. 1, 14, 1 (eins der Mittel, um sich die Menschen zu unterwerfen; vgl. ebd. 1, 5, 1); Tert. apol. 23, 1f; an. 46, 12f (für die hier von Tertullian vorgetragene u. sich auch bei anderen Vätern findende Einteilung der prophetischen u. anderen Träume in solche, die von Gott, den Dämonen u. der Aktivität der Seele selbst herrühren, s. Waszink im Kommentar zSt.); Min. Fel. 27, 2; Lact. inst. 2, 7, 7. 14, 14. 16, 14; Prud. cath. 6, 137/40 (1, 37 Lavarenne); Hieron. in Ier. 4, 59 (CSEL 59, 286); Aug. ep. 9, 3 (CSEL 34, 1, 21); trin. 4, 11, 14. – Die Aktivität der G. hierbei stellt man sich im allgemeinen ganz materiell vor (vgl. o. Sp. 729/31): ihre feine Substanz befähigt sie dazu, in Körper u. Geist des Menschen einzudringen, sowohl um Träume zu erregen als auch um Krankheiten u. Besessenheit zu verursachen. Auch Augustin vertritt an den angeführten Stellen diese Ansicht; div. daem. 5, 9 sagt er, daß auf diese Weise die Dämonen sich in die Gedanken der Menschen einmischen, u. zwar sowohl wenn diese in wachem Zustand sind als auch wenn sie schlafen. Aber an anderen Stellen zeigt sich auch bei dieser Einzelheit seine unsichere Neigung zu einer rein geistigen Vorstellung der G. (vgl. o. Sp. 732; Sp. 743): der accessus diaboli im Paradies war nicht körperlich, sondern geistig u. unsichtbar (Gen. c. Manich. 2, 14, 20); quomodo enim intrat in cor (sc. diabolus), nisi inmittendo iniquas persuasiones cogitationibus iniquorum? (cons. ev. 3, 1, 4 [CSEL 43, 271] mit Bezug auf Joh. 13, 27); vgl. in ev. Joh. 55, 4 (CCL 36, 465) mit Bezug auf Joh. 13, 2: ,Diese Eingebung ist eine geistige Einflüsterung; sie geschieht nicht durch das Ohr, sondern in Gedanken, u. darum nicht körperlich, sondern geistig. . . . Aber wie es komme, daß teuflische Einflüsterungen stattfinden u. mit den menschlichen Gedanken sich vermischen, so daß sie der Mensch als die seinigen ansieht, woher weiß man das?' (BKV[2] 19, 4). – Die gefallenen Engel haben die Menschen nicht nur in der Astrologie, Magie u. Divination unterrichtet (s. o. Sp. 744/9), sondern auch in allerlei anderen Fertigkeiten wie der Bearbeitung von Metallen, dem Färben von Wolle, der weiblichen Schmuckkunst (Tert. cult. fem. 1, 2, 1f; 2, 10, 3; an. 2, 3; in seiner Nachfolge Cyprian. hab. virg. 14; vgl. Commod. instr. 1, 3 [CCL 128, 4]). Diese Fertigkeiten sind als eine ebenso überflüssige wie gefährliche Form der Neugierde (curiositas) anzusehen, weil hierdurch, ebenso wie durch die Schauspiele (s. o. Sp. 749f), ein verkehrter, falscher Gebrauch von der Schöpfung gemacht wird. Auch in diesen Fertigkeiten zeigt sich die Gott nachahmende u. fälschende Aktivität der bösen G. (vgl. o. Sp. 736; u. Sp. 755f), u. sie sind eine weitere Form der Verdunkelung des sittlichen Bewußtseins, für die die bösen G. verantwortlich sind (Iustin. dial. 93, 1; für den stoischen Hintergrund dieser Stelle s. M. Pohlenz, Die Stoa 1[2] [1959] 408). Sie haben die Vorstellungen von Gut u. Böse verwirrt, indem sie, wie Justin zur Er-

klärung der Verschiedenheit der Sitten der Völker bemerkt, Gesetze verordnet haben, die mit ihrer eigenen Schlechtigkeit in Einklang stehen u. an denen die Menschen, die ihnen gleich geworden sind, sich freuen (apol. 2, 9, 3f). Im selben Sinn sagt Tatian, daß die Dämonen diejenigen, die ihnen folgen, in Sünden unterrichten (ἐκπαιδεύειν); kurz danach gibt er diese Tätigkeit durch νομοθετεῖν wieder (or. 14, 1f). Sie haben nicht nur selbst viele Schand- u. Gewalttaten begangen, um sich die Menschen zu unterwerfen, sondern auch alle Arten von Schlechtigkeit verbreitet (Iustin. apol. 1, 5, 2; 2, 5, 3f), d.h. nach der Formulierung von Tatian or. 8, 1f: ‚Sie haben durch ihre Freveltaten nicht nur den Menschen gezeigt, wie sie geartet sind, sondern auch diejenigen, die davon hörten, zu denselben Taten angetrieben'. Justin u. Tatian spielen hierbei natürlich sowohl auf den entsittlichenden Einfluß der Mythen an, der von den Apologeten u. Vätern immer wieder nachdrücklich hervorgehoben wird (Aristid. apol. 8, 5f; 9, 8; 11, 7; Iustin. apol. 1, 21, 4; 2, 12, 5f; Tat. or. 22, 1f; Tert. apol. 9, 16; Min. Fel. 23, 7; 30, 3; Lact. inst. 5, 10, 15f; Aug. civ. D. 2, 10; 4, 1; vgl. o. Sp. 744), als auch auf den schon im Judentum formulierten Kausalnexus zwischen Apostasie, Idololatrie u. Verdorbenheit (vgl. dazu van der Nat im Kommentar zu Tert. idol. 1). In dieser Weise sind der Teufel u. seine bösen G. die Verursacher jeder Verirrung; sie suchen den Menschen mit allen Mitteln zu allen Sünden von Körper u. Geist zu verführen; so Tert. an. 57, 2: multiformem luem mentis humanae, totius erroris artificem (vgl. Lact. inst. 2, 16, 1; 3, 29, 13f; 6, 6, 3f; Hilar. in Ps. 118, 11, 9. 16, 6; in Ps. 136, 3; in Ps. 140, 16; Ambros. in Ps. 118 expos. 12, 10. 16, 12 [CSEL 62, 257. 358]; parad. 12, 54f; Ambrosiast. in Eph. 6, 12; Hieron. in Jes. 15, 54, 16; in Jer. 3, 63 [CSEL 59, 199f]; Aug. en. in Ps. 62, 17 [CCL 39, 805]; trin. 4, 12, 15; civ. D. 2, 26). Ambrosius hat dabei, im Einklang mit seiner von der jüd. Apokalyptik herrührenden Konzeption eines festorganisierten Reiches der G. (s. o. Sp. 726), die Vorstellung, daß jedem einzelnen Geist ein eigener Wirkungsbereich zugewiesen worden ist: est enim malus spiritus fornicationis, est malus spiritus avaritiae, malus spiritus superbiae (in Ps. 118 expos. 20, 45f [CSEL 62, 466f]; vgl. Hieron. in Hab. 2, 3, 14/6; in Eph. 3, 6, 12). – Bei dieser ganzen Tätigkeit nützen die Dämonen die menschliche Schwäche aus: sie überwältigen alle diejenigen, die nicht mit Einsatz aller Kräfte für ihr Heil kämpfen; sie fordern Opfer u. Verehrung von denjenigen, die ἀλόγως leben (Iustin. apol. 1, 14, 1; 2, 8, 2); diejenigen, die sich nicht von der Erde erheben können, binden sie an die Götterbilder, u. alle, die nach der Schau des Göttlichen streben, führen sie zur Gottlosigkeit, wenn sie nicht ein gesundes Urteil haben u. ein reines u. leidenschaftsloses Leben führen (ebd. 1, 58, 3). Solche verführten Menschen sind früher von ihnen gegen die Gerechten gebraucht worden; jetzt sind sie ihre Werkzeuge im Kampfe wider die Christen (ebd. 1, 5, 3. 10, 6); darum hassen sie auch alle, die nach dem Logos leben u. der Schlechtigkeit entfliehen (ebd. 2, 8, 2). Die Dämonen können den Menschen deshalb irreführen, weil seine Gedanken bereits zum Irdischen hinneigen; er kann sie dadurch besiegen, daß er sich von der Materie abwendet (Tat. or. 16, 1/3 mit Anspielung auf Eph. 6, 14/7). Nur dann können die bösen G. dem Menschen erfolgreich nachstellen, wenn dieser sie fürchtet (Herm. mand. 12, 4, 6f; Lact. inst. 2, 15, 2) u. durch ungenügenden Widerstand u. durch eigene Sündigkeit sich ihnen zur Verfügung stellt (Iren. haer. 1, 7, 3 H.; Hilar. in Ps. 118, 16, 5; in Ps. 120, 8; in Ps. 136, 3; Ambros. parad. 2, 10; in Lc. 4, 25 [CCL 14, 114]; Ambrosiast. in Eph. 6, 10f. 13; Hieron. in eccles. 8; in Eph. 2, 4, 27; Aug. agon. 2, 2; divers. quaest. 83, 79, 1; div. daem. 3, 7; 5, 9; civ. D. 10, 22). Darum sind die Ungläubigen in ihrer Gewalt (vgl. o. Sp. 735f). – Wie die bösen G. die Menschen quälen, so verursachen sie auch Katastrophen in der Natur (Tert. apol. 22, 5f; Aug. div. daem. 5, 9). Sie können dem Wasser für Menschen gefährliche Kräfte geben (Tert. bapt. 5, 4 u. Refoulé im Kommentar zSt.; an. 50, 3 u. Waszink im Kommentar zSt.). Ganz allgemein sagt Augustin, daß den Dämonen, die eine gewisse Kenntnis der zeitlichen u. veränderlichen Dinge haben (s. o. Sp. 733), eine beschränkte Fähigkeit zu ihrer Beeinflussung gewährt worden ist (civ. D. 9, 22: eis ... temporalem et mutabilem modum suae voluntatis et facultatis inserere, quod daemonibus certa ratione permissum est; vgl. div. daem. 6, 10). Athenagoras macht den ‚Herrscher der Materie' (ὁ τῆς ὕλης ἄρχων) u. sein Dämonengefolge verantwortlich für die scheinbaren Widersprüche in der Weltordnung, die manche Leute zum Zweifel an der Existenz der göttlichen Vorsehung führen

(leg. 25; s. Wey 226f; A.-J. Festugière: RevÉtGr 56 [1943] 371/5).

γ. Kampf gegen die Offenbarung u. gegen die Christen. Die bösen G. versuchten schon vor Christi Erscheinen, die Aufnahme u. Verbreitung der Offenbarung dadurch zu verhindern, daß sie christliche Lehren u. Disziplin in heidnischen Mythen u. Riten nachäfften. Nach Justin, der als erster diese trügerische, von den Dämonen vorgenommene Nachahmung ausführlich u. mit vielen Beispielen beschreibt (apol. 1, 22f. 54. 62. 64. 66, 4; dial. 69f. 78, 6; für die Voraussetzungen dieser Konzeption im NT u. bei den apostolischen Vätern s. Wey 177f), nahmen sie als Ausgangspunkt die Prophezeiungen in der Hl. Schrift, die sie aber nicht alle richtig verstanden; namentlich der Sinn der Kreuzigung entging ihnen, so daß sie gerade diese, obwohl sie ,das größte Zeichen seiner (sc. Christi) Kraft u. Herrschaft' (apol. 1, 55, 1f) ist, nicht nachgeahmt haben. Die Mythen wurden vor allem unter jenen Völkern verbreitet, bei denen die christl. Lehre am meisten Glauben finden würde; die Menschen sollten die Lehren der Offenbarung auf die gleiche Ebene stellen mit den Erzählungen der Dichter u. sie ebenso als Wundermärchen (τερατολογία) betrachten (apol. 1, 54, 1. 3; vgl. dial. 67, 2). Auch Tertullian hebt wiederholt diese aemulatio u. interpolatio der bösen G. hervor, die, wie er es in pointierter Form formuliert, den Zweck hat, die Ansicht zu verbreiten, ,daß man darum den Christen keinen Glauben schenken muß, weil man auch den Dichtern u. Philosophen nicht glauben soll, oder daß man darum den Dichtern u. Philosophen mehr Glauben schenken muß, weil man den Christen nicht glauben soll' (apol. 47, 11; vgl. ebd. 21, 14; praescr. 40; uxor. 1, 6, 5. 7, 5; pat. 16; bapt. 5, 3f; cor. 15, 4; an. 48, 4; ieiun. 16, 7). Den Gedanken der Nachahmung finden wir auch in Tatians Bezeichnung der Mantik u. der Verehrung vieler Götter als ἀντισοφιστεύματα der Dämonen (or. 12, 5; 13, 3) u. bei Laktanz (inst. 2, 16, 5), wo er sagt, daß die Dämonen ersannen, daß es viele Himmelsgötter gibt mit einem König, nämlich Jupiter, weil viele Engel im Himmel sind u. ein Herr u. Vater von allen, nämlich Gott; vgl. auch Firm. Mat. err. 22, 1f; 27, 1f. Die Feindschaft der Dämonen dehnte sich nach Justin sogar auf nicht-christliche prophetische Schriften aus, weil Gott darin zeigen will, daß er um die Menschheit besorgt ist; darum haben sie, wenn auch ohne Erfolg, bewirkt, daß die Leser nicht nur der Bücher der Propheten, sondern auch der Schriften des Hystaspes u. der Sibylle mit dem Tode bestraft werden (apol. 1, 44; vgl. o. Sp. 597). Er legt seinen Lesern ans Herz, sich davor zu hüten, daß sie von den Dämonen betrogen u. von der Lektüre u. dem Verstehen seiner Ausführungen abgehalten werden (ebd. 1, 14, 1). – Trotzdem können die Dämonen die Verbreitung des Christentums nicht verhindern (ebd. 1, 57, 1; dial. 83, 4), u. deshalb richten sie ihre Wut gegen die Christen selbst: sie verbreiten lügnerische Anklagen gegen sie u. Fälschungen ihrer Lehre (apol. 1, 10, 6. 23, 3; 2, 13, 1; Iren. haer. 5, 26, 3 H.; Tert. apol. 27, 4; vgl. ebd. 2, 18f; Min. Fel. 28, 2. 5f; 31, 1); sie hetzen die Heiden auf sie u. sind die Urheber der Verfolgungen (Iustin. apol. 1, 5, 1. 57, 1; 2, 1, 2; dial. 39, 6; 131, 2; Tert. apol. 27, 3f; fug. 2: weil Gott dies zuläßt; Min. Fel. 27, 8; Cyprian. zel. 2; Lact. inst. 4, 27, 8; 5, 21, 3f; mort. pers. 3, 2; vgl. schon Apc. 2, 10; allgemeiner s. Cyprian. ep. 55, 10, 1 [CSEL 3, 2, 631]; Hilar. in Ps. 128, 2), wie sie schon früher rechtschaffene Menschen wie Sokrates, die die Menschen vom Götzendienst abbringen wollten, verfolgt haben (Iustin. apol. 1, 5, 3; 2, 7, 3. 8, 1/3). Das Martyrium wird daher als ein Kampf wider die bösen G. betrachtet (Tert. apol. 27, 7; scorp. 6, 1; Pass. Perp. 10 [118 Musurillo]; Cyprian. ep. 39, 2 [CSEL 3, 2, 582f]; Pass. Apollon. 47 [102 Musurillo]; Aug. civ. D. 10, 21; 18, 50: die Heiden haben das Blut der Märtyrer diabolico furore vergossen; s. auch A. v. Harnack, Militia Christi [1905 bzw. 1963] 32f. 41f). – Auch innerhalb der Christenheit sind die bösen G. tätig: sie lassen Irrlehren entstehen u. sind somit die Urheber der Ketzereien (Iustin. apol. 1, 26. 56. 58; dial. 35. 82; Iren. haer. 5, 26, 2f H.; Tert. praescr. 6, 6; 40; Cyprian. unit. eccl. 1. 3; Ambros. in Lc. 4, 26; 7, 95 [CCL 14, 114f. 246]; Aug. civ. D. 18, 51).

3. Beschränkung. Die bösen G. sind in ihrem Treiben beschränkt, weil sie nur gegenüber den schwachen Menschen ihre Herrschaft begründen können (vgl. o. Sp. 754) u. weil sie geringere Macht besitzen als die guten Engel. Diese helfen dem Menschen, der den Anfechtungen durch die Dämonen widerstehen will (vgl. Michl 151/3); sie besitzen eine tiefere Kenntnis der zeitlichen u. veränderlichen Dinge als die Dämonen u. können in ihrem frommen Dienst Gottes deren Pläne durch-

kreuzen (Aug. div. daem. 6, 10; civ. D. 21, 6; vgl. o. Sp. 747). Vor allem aber ist zu betonen, daß die Tätigkeit der bösen G. innerhalb der von Gott bestimmten Grenzen bleibt: sie vermögen nur etwas, weil u. wann Gott es gestattet (Tert. fug. 2; Ambros. in Ps. 38 expl. 32 [CSEL 64, 207]; in Lc. 7, 115 [CCL 14, 252]; Hieron. in Jes. 12, 41, 21f; Aug. en. in Ps. 26 s. 2, 19; en. in Ps. 100, 12; en. in Ps. 103 s. 3, 22. 4, 7; en. in Ps. 130, 7 [CCL 38, 165; 39, 1415f; 40, 1518. 1526f. 1903f]; trin. 3, 7, 12f; div. daem. 1, 1; 5, 9; civ. D. 18, 18; 20, 1. 8; vgl. auch o. Sp. 747). Sie werden sogar, gegen ihren Willen, von Gott für gute Zwecke gebraucht (Ambros. parad. 2, 9; Aug. en. in Ps. 77, 28 [CCL 39, 1088f]; trin. 4, 13, 18. 17, 23; div. daem. 6, 10/7, 11; civ. D. 19, 9), namentlich, um den Menschen zu erproben, damit er seine Kraft u. seinen Glauben beweisen kann (das wichtigste Beispiel hierfür ist Hiob), u. um ihn zu bestrafen (Tert. adv. Marc. 2, 10, 5f; fug. 2 [anders orat. 8; vgl. Diercks im Kommentar zSt.]; Hilar. in Ps. 118, 1, 15. 18, 1; Ambros. parad. 2, 10; in Lc. 6, 49 [CCL 14, 191]; in Ps. 37 expl. 21 [CSEL 64, 152f]; in Ps. 118 expos. 14, 16 [CSEL 62, 308f]; paenit. 1, 13, 62f [CSEL 73, 149f]; Aug. en. in Ps. 77, 28; en. in Ps. 100, 12; en. in Ps. 103 s. 3, 22; 4, 7. 9; en. in Ps. 130, 7 [CCL 39, 1088f. 1415f; 40, 1518. 1526f. 1903f]; quaest. Simpl. 2, 1, 4. 11; 2, 3, 3). Dies gilt auch für die von den bösen G. angeregten Verfolgungen (Tert. fug. 2; Cyprian. laps. 5; ep. 11, 1 [CSEL 3, 2, 495f]; Hieron. in Jon. 2, 2, 4b [SC 43, 83]), die außerdem von Gott zugelassen werden, damit dadurch die Christen zahlreicher werden, oder, wie Augustin es formuliert, die Zahl der Märtyrer erfüllt werde (Tert. apol. 50, 12f; Scap. 5; Lact. inst. 5, 22, 18; Aug. civ. D. 10, 21. 32).

f. Sieg über die Dämonen. Die Macht der bösen G. ist durch das Heilswerk Christi, namentlich durch seinen Tod am Kreuz, im Grunde gebrochen worden; die Inkarnation wird von den Vätern in einen engen Zusammenhang gebracht mit der Bezwingung der Dämonen u. der Befreiung des Menschen aus ihrer Macht (vgl. Joh. 12, 31; Col. 2, 14f; Hebr. 2, 14; 1 Joh. 3, 8; Iustin. apol. 1, 55, 1f; 2, 6, 5f; dial. 30, 3; 41, 1; 49, 8; 78, 9; 91, 1. 3; 103, 6; 121, 3; 125, 4; 131, 5 [an einer einzigen Stelle, apol. 1, 63, 10, lehrt Justin, daß die Dämonen das Leiden Christi durch die Juden bewirkten, nachdem er durch den Willen Gottes für das menschliche Geschlecht Mensch geworden war; vgl. Lc. 22, 53; s. Wey 162f]; Tert. idol. 5, 6 u. van der Nat im Kommentar zSt.; adv. Marc. 3, 18, 6f; pud. 19, 19f; fug. 12, 2f; Lact. inst. 4, 27, 2; Firm. Mat. err. 14, 2; Hilar. in Ps. 64, 9f; in Ps. 67, 2. 23. 25; in Ps. 68, 14; in Ps. 135, 15; in Ps. 139, 11; in Ps. 143, 11; Ambros. in Lc. 7, 92; 10, 106. 109 [CCL 14, 244f. 375f. 376f]; Ambrosiast. in Rom. 7, 4; Aug. lib. arb. 3, 110/2 [CSEL 74, 116f]; trin. 4, 13, 17; 13, 14, 18f; en. in Ps. 125, 1 [CCL 40, 1844f]; s. 222 [PL 38, 1091]). Durch die Taufe, in der der Christ der pompa diaboli (s. für diese Vorstellung J. H. Waszink: VigChrist 1 [1947] 13/41; vgl. Thraede 98) abgeschworen hat (über diese *Apotaxis s. Ph. Oppenheim: o. Bd. 1, 559/61), ist er nicht nur von der Herrschaft der Dämonen befreit worden (er hat die von den Dämonen gegebenen Gesetze des Todes durch die im Glauben vollzogene Selbstabtötung besiegt [Tat. or. 15, 4]), sondern er hat sogar Macht über sie (Tert. apol. 27, 5; Lact. inst. 2, 15, 2; Hilar. in Ps. 64, 15; in Ps. 125, 8; Ambros. in Lc. 10, 109 [CCL 14, 376f]; Hieron. in Eph. 1, 2, 6f), was sich im *Exorzismus manifestiert (s. Thraede 66f). Da aber die endgültige Unterwerfung der bösen G. erst bei der Parusie Christi stattfinden wird (vgl. o. Sp. 757) u. sie inzwischen wie widerspenstige Sklaven (Tert. apol. 27, 7) tätig bleiben, ist das Leben des Christen ein täglicher Kampf wider die bösen G. (Cyprian. zel. 3f; mort. 4; Lact. inst. 7, 27, 16; Hilar. in Ps. 118, 15, 5; in Ps. 134, 17; in Ps. 137, 11; in Ps. 142, 4; Ambros. in Lc. 3, 37 [CCL 14, 95f]; in Ps. 38 expl. 7; in Ps. 43 expl. 1 [CSEL 64, 188f. 258f]; Hieron. ep. 108, 18; 125, 1 [CSEL 55, 329/32; 56, 118f]). In diesem Kampf wird der Christ von Gott u. den guten Engeln unterstützt; er verfügt im Kreuzzeichen u. in den geistigen Waffen, dem *Fasten (R. Arbesmann: o. Bd. 7, 487f), dem *Gebet u. vor allem in einem tugendhaften Leben (vgl. o. Sp. 754), über die Mittel, um die bösen G. abzuwehren u. zu besiegen.

g. Eschatologie. Während nach der Vorstellung der jüd. Apokalyptik die gefallenen Engel zur vorläufigen Bestrafung in den Tiefen der Erde festgehalten werden u. nur die Dämonen in den niederen Luftschichten tätig sind (vgl. o. Sp. 727), sind nach der Lehre der Apologeten u. Väter alle bösen G. bis zum Gerichtstag frei (so explizit Tat. or. 12, 4; Tert. an. 46, 13). Sie sind zwar verdammt, aber sie werden erst nach dem allgemeinen

Gericht (wobei nach 1 Cor. 6, 3 auch die Christen über die abtrünnigen Engel urteilen werden: Tert. cult. fem. 1, 2, 4; paenit. 7, 8; pud. 14, 8) die Strafe des ewigen Feuers erleiden müssen, die die mors secunda ist (vgl. Mt. 25, 41; Apc. 19, 20; 20, 2. 10. 14f): Iustin. apol. 1, 28, 1; 2, 7, 1f. 8, 3/5; Tat. or. 14, 1f (die Dämonen sterben den Sündentod, so oft sie diejenigen, die ihnen folgen, im Sündigen unterrichten; zur Strafe dafür werden sie anstelle des ewigen Lebens den ‚Tod in der Unsterblichkeit' empfangen); Iren. haer. 3, 33, 2; 4, 45 H.; Tert. apol. 22, 3; idol. 9, 3; cult. fem. 1, 2, 1; 2, 10, 3; Lact. inst. 2, 16, 9 (die bösen G. haben die Unsterblichkeit im strikten Sinn verloren; vgl. epit. 23, 4; Tat. or. 14); Lact. inst. 2, 17, 5; 5, 18, 16f; 7, 26, 7 (sie werden brennen in conspectu angelorum et iustorum; vgl. Tert. spect. 30, 3); Hilar. in Ps. 9, 4; in Ps. 62, 11; in Ps. 143, 11; in Ps. 148, 7; Ambros. in Ps. 118 expos. 3, 17. 8, 58. 20, 22f (CSEL 62, 49f. 187. 456f); fid. 2, 13, 119; fug. saec. 7, 39f; in Lc. 6, 46 (CCL 14, 190f; die Dämonen, die nach Lc. 8, 31/3 Jesus um die Erlaubnis baten, in die Körper von Schweinen einzugehen, fürchteten, daß sie die über sie verhängten Qualen vorzeitig erleiden müßten); Aug. ep. 102, 19f (CSEL 34, 2, 561f); nat. bon. 32f; Gen. ad litt. 11, 26, 33; civ. D. 13, 24. Augustin erörtert civ. D. 21, 3 u. 10 die Frage, wie G. die Schmerzen des Feuers erleiden können, u. zeigt auch hierbei wieder seine Unsicherheit u. seine Zurückhaltung in bezug auf die Annahme der Körperlichkeit der G. – Entgegen der allgemeinen Lehre, daß die bösen G. sich nicht bekehren können (so schon nachdrücklich Tat. or. 15, 3; vgl. Iustin. dial. 141, 2), vertritt Origenes (princ. 1, 6, 3) die Ansicht, daß sie noch die Möglichkeit zur Buße haben. Diese Form der Lehre von der Apokatastasis hat einen Nachhall im Ambrosiaster (in Eph. 3, 10), wird aber von Augustin (civ. D. 21, 17. 23; c. Priscill. 5, 5) u. Hieronymus (in Jes. 6, 14, 20; 7, 17, 12/4; in Jon. 3, 3, 6f [SC 43, 96f]; vgl. auch in Eph. 2, 4, 16 u. die sich auf diese Stelle beziehende Verteidigung gegen Rufin: adv. Rufin 1, 26f) entschieden abgelehnt (vgl. auch Filastr. haer. 114 [CCL 9, 280f]); sie ist nach Hieronymus eine Ketzerei. S. auch Michl 192f. 198f.

A. d'Alès, La théologie de Tertullien (Paris 1905). – F. Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten des 2. Jh. u. ihr Verhältnis zur griech.-röm. Dämonologie (1914); Art. Angelos: PW Suppl. 3 (1918) 101/14; Art. Daimon: ebd. 267/322. – A. A. Barb, The survival of magic arts: A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and christianity in the 4th century (Oxford 1963) 100/25. – K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum = Theophaneia 2 (1940 bzw. 1965). – R. Berge, Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des M. Minucius Felix (1929). – J. Bidez - F. Cumont, Les mages hellénisés 1/2 (Paris 1938). – W. Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike: ArchRelWiss 18 (1915) 134/72. – Ch. Clerc, Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du 2me siècle après J.-C. (Paris 1915). – F. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens: RevHistLitRel 8 (1903) 417/40; Lux perpetua (Paris 1949). – J. Daniélou, Art. Démon: DictSpir 3 (1954) 142/90. – M. Dibelius, Die G.welt im Glauben des Paulus (1909). – F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (1909); Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze² (1971); ‚Teufels Großmutter': ACh 3 (1932) 153/76; Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision: ebd. 177/88; Heidnische Begrüßung u. christliche Verhöhnung der Heidentempel: ebd. 192/203; Der Kelch der Dämonen: ebd. 4 (1934) 266/70. – O. Eissfeldt, Gott u. Götzen im AT: TheolStudKrit 103 (1931) 151/60. – M. Elze, Tatian u. seine Theologie (1960). – A. L. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus (1906). – A.-J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l' Évangile² (Paris 1932); La révélation d'Hermès Trismégiste 1³ (Paris 1950). – W. Foerster, Art. δαίμων: ThWb 2, 1/21. – H. J. Geerlings, De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift De divinatione daemonum (Den Haag 1953). – J. Geffcken, Der Bilderstreit des heidn. Altertums: ArchRelWiss 19 (1916/9) 286/315. – R. Heinze, Tertullians Apologeticum: BerLeipzig 62 (1910) 281/490. – E. Langton, Essentials of demonology (London 1949). – J. Lortz, Tertullian als Apologet 1/2 (1927/28). – M. D. Madden, The pagan divinities and their worship as depicted in the works of St. Augustine exclusive of the City of God (Washington 1930). – A. Mandouze, S. Augustin et la religion romaine: RechAugust 1 (1958) 187/223. – E. Mangenot, Art. Démon II: DictThéolCath 4, 1 (1939) 339/84. – J. Michl, Art. Engel IV (christlich): o. Bd. 5, 109/200. – J. E. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden (1904); Die Eschatologie des hl. Ambrosius (1907). – K. Pelz, Die Engellehre des hl. Augustinus (1912). – M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes (1909). – A. Puech, Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien (Paris 1903); Les apologistes grecs du 2me siècle de notre ère (Paris 1912). – H. Rahner, Erdgeist u. Himmelsgeist: EranosJb 13 (1945) 237/76. – A.

Recheis, Engel, Tod u. Seelenreise = Temi e Testi 4 (Roma 1958). – E. Schneweis, Angels and demons according to Lactantius (Washington 1943). – H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit (1950). – J. Tambornino, De antiquorum daemonismo = RGVV 7, 3 (1909). – K. Thraede, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 44/117. – G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à s. Augustin (Paris-Louvain 1945). – L. C. P. J. De Vreese, Augustinus en de astrologie (Maastricht 1933). – H. C. Weiland, Het oordeel der kerkvaders over het orakel (Amsterdam 1935). – H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes u. der G. im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus (1899). – H. Wey, Die Funktionen der bösen G. bei den griech. Apologeten des 2. Jh. nC. (Winterthur 1957). – J. Zellinger, Augustin u. die Volksfrömmigkeit (1933). *P. G. van der Nat.*

IV. Volksglaube.

a. Arten der Geister. 1. Der Teufel u. seine Anhänger. In der volkstümlichen christl. Frömmigkeit fließen die verschiedensten, zum Teil aus ältesten Zeiten stammenden Vorstellungen über die G. zusammen. Art u. Weise ihres Wirkens, aber auch ihr Charakter können sehr unterschiedlich gesehen werden. Prinzipiell ergibt sich eine negative Betrachtung der G. aus dem Fall Satans (Lc. 10, 18; Apc. 12, 9), der zusammen mit den ihm folgenden Engeln aus Hochmut (Sir. 10, 13f) die Verehrung Adams, des Bildes u. Gleichnisses Gottes, ablehnt. Er u. seine Dämonen sind demnach ehemalige himmlische Kräfte, die aufgrund der ihnen eignenden Willensfreiheit gefallen sind. Eine volkstümlich-zusammenfassende Darstellung dieses Falls findet sich in der syrischen Schatzhöhle (Anfang des 5. Jh.; vgl. Bezold) u. in dem koptischen Buch der Einsetzung des Erzengels Michael (4./6. Jh.; CSCO 255/6 = Scr. Copt. 31/2). Demzufolge ist es der Hochmut, der dem Teufel zum Verhängnis wurde u. ihn zum Abtrünnigen u. Feind Gottes machte (Johannes v. Parallos [um 600] in seiner Predigt über den Erzengel Michael [A. van Lantschoot: StudTest 121 (1946) 296/326, bes. 324] nach Jes. 14, 13f; Müller, Predigt 152. 154); eine wichtige Darstellung vom Fall des Teufels bietet auch die Homilie des Timotheos v. Alexandrien über Abbatôn, den Engel des Todes: der von einem großen Cherub herabgeschleuderte Teufel bricht sich seinen Flügel u. seine Rippe (vgl. Müller, Predigt 183f; Ziegler 103/14). Die Taufagende in den Const. apost. 7, 39/45 (1, 440/52 Funk) oder auch das endgültige koptische Taufritual sprechen daher von den ἄγγελοι des Teufels (A. Baumstark, Ägyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in AK I–VII?: OrChrist 7 [1907] 404; Reinach 347/62). Ἄγγελος hatte schon in vorchristlicher Zeit dämonologische Bedeutung (wahrscheinlich Unterweltsbote; vgl. Andres, Angelos 102/5). Doch sind unter den Christen hier u. da alte Vorstellungen von einer widergöttlichen Herkunft Satans erhalten geblieben. Das erste Konzil v. Braga (561) bietet unter den Proposita contra Priscillianam haeresim capitula et relecta (2, 30/2 Bruns) die nr. 7, die ausdrücklich diejenigen verdammt, die die göttliche Herkunft u. den Fall Satans leugnen u. behaupten, daß er selbst principium atque substantia mali sei, während die nr. 8 gegen die daraus folgende Anschauung vorgeht, daß der Teufel selbst schöpferisch auftrete: Si quis credit quia aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit, et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit. Auch hier dürfte an alten iberischen Volksglauben zu denken sein, der in häretischen Zirkeln weiterlebte (nr. 13 hingegen mit der Ansicht von der Erschaffung des Fleisches durch böse Engel läßt klar enkratitische Häresie erkennen, nicht un-

reflektierten Volksglauben; über nicht von Gott erschaffene u. ihrer Natur nach böse G. vgl. Roskoff 1, 220). – Antonius der Große sieht den Teufel als ,Vater der Dämonen' an (Athanas. v. Anton. 82 [PG 26, 960 B]). Der Teufel bewirkt auch die Leiden der Bekenner Jesu, wie schon das 2. Jh. glaubte. Das ganze Martyrium wird daher als ein Kampf mit dem Teufel u. seinen Gefolgsleuten verstanden (F. J. Dölger: ACh 3 [1932] 185/8). Die Peiniger, die für ihre Götter Rache nehmen wollen, werden als vom Teufel u. seinem Gefolge besessen angesehen. Die Märtyrer schmälern die Gewalt der Dämonen, indem sie deren Angriffe auf die Menschen schwächen (Roskoff 1, 227). Auch die Anschauung Justins des Märtyrers, daß sich hinter den Richtern, ja selbst den Kaisern Dämonen verbergen, dürften viele Christen geteilt haben. Nicht zuletzt haben wohl auch die lügenhaften u. oft grotesken Anschuldigungen der Heiden gegen die Christen dazu beigetragen, hier böse G. am Werke zu sehen (Weinel 18/20). – Prinzipiell ist alles, was von Gott u. seinem Christus wegführt, Werk des Teufels u. seiner Dämonen. Auch Häretiker sind daher als von bösen G. besessen u. getrieben zu denken (ganz unter diesem Gesichtspunkt stellt Lecanu Heidentum, Häresie, Magie u. okkulte Wissenschaften dar; Tambornino 95). So wird in den Act. Petr. c. Sim. 16f (AAA 1, 62f) Simon Magus als unbeständiger Dämon charakterisiert. Schon Johannes der Täufer wird in seiner asketischen Strenge von den Vertretern der Schriftgelehrsamkeit als von einem Dämon besessen betrachtet (Reitzenstein, Poim. 223_2). Ein Mönch aus der Umgebung von Maiuma bei Gaza, der als Häretiker in der Nachfolge Bions (fälschlich als Gründer der Ebioniten gedacht) u. des Gnostikers Karpokrates (Existenz ebenfalls umstritten) in Jerusalem angeklagt ist, verteidigt sich mit dem Hinweis darauf, daß Karpokrates selbst Dämonen ausgetrieben habe. Er rückt damit in Parallele zu Christus, der sieben Dämonen aus Maria Magdalena austrieb (vgl. Lc. 8, 2). Der Mönch folgt der volkstümlichen Auffassung, wenn er die lehrmäßige Kontroverse mit einem Hinweis auf das Verhalten den Dämonen gegenüber zu klären sucht (Kyrillos v. Jerusalem über die Jungfrau Maria: Müller, Predigt 211/3). Daß ganz allgemein auch literarisch die Anklage auf Heterodoxie mit dem Vorwurf der Magie zusammengebracht wurde, hat Peterson (Frühkirche 333) gezeigt.

2. Böse u. gute Geister. Jüdische (vgl. auch die interessante These von S. L. Shearman - J. B. Curtis, Divine-human conflicts in the Old Testament: JournNearEastStud 28 [1969] 231/42, die in Jakobs Engelkampf u. dem Konflikt zwischen Mose u. Jahwe Geschichten sehen, in denen ursprünglich Unterweltsdämonen eine Rolle spielten) wie antik-heidnische Tradition sind von der materiellen Schadenwirkung der Dämonen überzeugt. Zwar kannte man auch gute G., die im menschlichen Leben Positives wirken, gutes Wetter schaffen u. Ähnliches. Doch dürften sie schon in der vorchristl. Zeit u. in der Umwelt der Alten Kirche gegenüber den bösen G. zurücktreten. Zumindest war man sich des positiven Wirkens der Dämonen nie ganz sicher u. mußte eher das Schlimmste befürchten. Auch der Magier ist kraft seiner Kenntnisse Herr der bösen G., die er in seinen Dienst zwingt, u. nicht etwa Verbündeter der guten Dämonen (vgl. auch Geffcken, Ausg. 71f. 354). – Deutlich erkennbar ist vielfach noch der unreflektierte alte G.glaube, der in keiner Weise systematisch zusammengefaßt war, besonders bei Völkern mit gering entwickelter vorchristlicher Religion. Schneeweis (18f) weist zB. nach, daß der Glaube an Engel u. Teufel bei den Serben u. Kroaten christlichen Ursprungs sei. Die Vorstellungen von den Natur-G. wurden einfach auf den Teufel übertragen, denn die Natur-G. waren unberechenbar u. gefährlich (aber auch die griech. Naturgottheiten: Herter 133f). – Die Haus-G. allein sind nach antik-heidnischer u. jüdischer Auffassung gut. Als solche stehen sie den bösen Natur-G. gegenüber. Ihr eigentlicher Aufenthaltsort ist der Herd, die für die Juden einzige rituell reine Stelle im Hause. Das Feuer u. die Asche gelten als Dämonen abwehrend. Dieser Glaube ist allen Kulturvölkern eigen u. hat sich die ganze christl. Zeit bis in die Gegenwart hinein erhalten (Scheftelowitz 4f). Der Teufel mit seinen bösen G. sucht hingegen nur die Menschen auf alle Weise an Leib u. Seele zu verderben (Schindler 4/7; zu Dämonen als außerhalb des Christentums stehenden Mächten vgl. Schmidt 91f). – Daneben haben sich aber heidnische G.vorstellungen erhalten, die etwa beim koptischen Liebeszauber von den G. an ihren ,herrlichen Orten' sprechen. Hier liegen keine Engel, keine bösen G., keine

guten Haus-G. vor, sondern altheidnische gute Dämonen, die je nach den lokalen Verhältnissen auch bei den Christen eine Rolle spielten (Kropp, Zaubert. 3, 12; zT. hat der Gebildete im 1. Jh. nC. die Existenz böser Dämonen völlig geleugnet: Plut. repugn. Stoic. 37 [1051 C/D]; Hopfner, OZ 1, § 24). Man sah die menschlichen Leidenschaften u. die Naturereignisse je nach ihrem Charakter als von guten oder von bösen Dämonen verursacht an (systematisch bei Porph. abstin. 2, 36f; vgl. Geffcken, Ausg. 71).

3. Individualisierung der Dämonen. Die zahlreichen Dämonennamen, besonders in der späten Magie, sind typische Produkte dieser Zeit. Frühere Perioden waren mit der Namengebung zurückhaltender. Man redet im alten Heidentum zwar viel von den Dämonen, bietet aber nicht viele Namen. Auch noch in den Act. Thom. 43 (AAA 2, 2, 161) ist die Rede von δαίμονες καὶ πνεύματα καὶ ἀλάστορες (Dämonen u. G. u. Unholden), die dem Apostel untertan sind u. vor seinem Gebet in Zittern geraten. Eine Zahlenangabe versucht der Philosoph Maximus v. Tyrus um 180 nC., indem er von mehr als 30000 Dämonen spricht (Stemplinger 9/21, bes. 17). Die allgemeinen Funktionen u. Eigenschaften der verschiedenen G.gruppen stehen im Vordergrund, weniger das Individuum innerhalb der Gruppe. Das gilt von den allgemein gehaltenen Nachrichten u. philosophischen Darstellungen. Man wird aber doch annehmen dürfen, daß die lokalen Verhältnisse anders lagen, das Volk hier durchaus Namen hatte u. den lokalen Geist identifizierte. Nur drang das natürlich nicht über die allerengsten Grenzen hinaus (Hopfner, OZ 1, § 28/33).

b. Wesen der Geister. 1. Dämonisierung heidnischer Götter. Schon die Juden hatten Baal-Zebūl, den Heilgott von Ekron (2 Reg. 1, 2) zum Obersten der Dämonen gemacht u. seinen Namen in Baal-Zebūb (Herr der Fliegen; Beelzebub) entstellt (Dölger, Großmutter 154; Hermann 1114; Christus soll dann auch Dämonen mittels ihres Oberherrn, des Beelzebub, ausgetrieben haben; s. dazu Müller, Predigt 216; er wird auch ἄρχων τοῦ ἀέρος genannt, vgl. Eph. 2, 2; Delatte - Josserand 223. 226f). Für die Christen wurden die heidn. Götter allgemein zu Dämonen. Ps. 96, 5 (95, 5 LXX); 106, 37 (105, 37 LXX; vgl. Dtn. 32, 17, zitiert in 1 Cor. 10, 20) u. Bar. 4, 7 (LXX) sind die Schriftbeweise. In Jes. 65, 11 setzt die LXX für Gad bereits δαιμόνιον ein. Und auch Apc. 9, 20 versteht unter den Dämonen die Heidengötter. Diese werden also zu Dämonen im Sinne von bösen G. (Dölger, Großmutter 158f. 173; Scheftelowitz 6). Zusammen mit den gefallenen Engeln zählen sie zum Gefolge des Teufels (pompa diaboli; sonst pompa circi ohne personalen Sinn; vgl. Waszink). Zahllose Zeugnisse bestätigen diese Ansicht, zB. Artemis als Dämonin in den Act. Joh. 43 (AAA 2, 1, 172). Im koptischen Martyrium des hl. Georg gibt sich der Geist einer Apollonstatue auf die Bedrohung durch den Heiligen hin sogar als Satan zu erkennen (vielleicht 5. Jh.; Dölger, Großmutter 173). Apa Lakaron gegenüber bezeichnet sich der Dämon einer Frau als Kynokephalos (CSCO 43/44 = Scr. Copt. 3/4 fol. 7). Theodoret v. Kyros nennt den ägyptisch-hellenist. Orakelgott Ammon den Dämon Ammon (XII proph. Nah. 3, 8 [PG 81, 1805 A]) u. berichtet, wie die bekehrten Ismaeliten die von ihnen verehrten Götterbilder zertrümmern u. den Orgien der Aphrodite entsagen, dem Kult dieser Dämonin (hist. rel. 26 [PG 82, 1476 B]; vgl. Dölger, Großmutter 173). Die Wahrsager u. Wahrsagerinnen, aus denen die heidn. Götter reden, werden auch für die Christen von unsichtbaren G. geleitet. Nur sind es nicht gute Götter, sondern üble Dämonen, die da reden (Weinel 8). Patrick, der Apostel Irlands (5. Jh.), treibt anläßlich des Wunders von Mag Slecht einen weissagenden Dämon aus einem Götterbild in die Hölle (Weinreich, Studien 24f). Daß Dämonen vor Gottesmännern weichen müssen, zeigt auch die Geschichte von Gregor dem Wundertäter u. dem weissagenden Dämon in einem Apollonstandbild. Als Gregor in dem einsamen Bergtempel übernachtet hatte, konnte der Dämon nicht mehr weissagen, u. der gastfreundliche Priester war um seinen Lebensunterhalt gebracht. Erst auf einen Brief Gregors hin, der Apollon das Weissagen ausdrücklich erlaubte, konnte der Dämon wieder reden, ein Geschehen, das allerdings zu der Bekehrung des Priesters zum Christentum führte (Rufin. h. e. 7, 28 [GCS 9, 954f]). Jeder Christ weiß, daß im Götzenbild des heidn. Tempels der betreffende Dämon wohnt. Dem Tempelvernichter bezeugt der Dämon die große Pein, die dieser ihm bereitet hat (Severus v. Antiochien über den Erzengel Michael: Müller, Predigt 146). Die Christen fühlten sich jedenfalls immer wieder bemüßigt, gegen heidnische Götter-

bilder vorzugehen: als man in Menuthis bei Kanopos zahlreiche Götterstatuen in einem Versteck gefunden hatte, wurden die besten ausgewählt u. in Alexandrien vor dem ehemaligen Tempel der Τύχη Ἀλεξανδρείας in Gegenwart des Patriarchen, des Präfekten, der Offiziere, Buleuten u. Kurialen verbrannt (E. Schwartz, Johannes Rufus = SbHeidelberg 16 [1912] 27). Der heidn. Philosoph Olymp(i)os hingegen tröstet die Hellenen nach der Zerstörung des Sarapeion in Alexandrien (391) sowie der Zurschaustellung u. schließlich Umschmelzung der Götterbilder u. Kultgeräte mit dem Hinweis, daß die zerstörten Götterbilder nur ein vergängliches Material seien; die Götter, die sie bewohnt u. beseelt hätten, seien vor der Zerstörung in den Himmel geflogen (Herzog 119f). In Cäsarea in Kappadokien wiederum darf Longinus nach der um 400 anzusetzenden lat. Überlieferung im Zuge eines Gerichtsverfahrens die alten Götterbilder u. Altäre zertrümmern, woraufhin die Dämonen aus den Statuen in das Gerichtskollegium fahren, aus dem sie Longinus auf Bitten des Volkes wieder austreibt (Act. Long. [ASS Mart. 2, 379f]; F. J. Dölger: ACh 4 [1934] 86). Petrus der Iberer u. Johannes der Eunuch besprechen ihre Pläne daher auch über Märtyrergebeinen, um der Überwachung durch die Dämonen u. ihre menschlichen Helfer zu entgehen. Nur so sind sie der Geheimhaltung sicher (Vit. Petr. Ib.: 28 Raabe [Übersetzung]; 21f R. [syrischer Text]). Es kann dann auch vorkommen, daß bekehrte Heiden im Allerheiligsten ihrer Tempel gar nichts mehr vorfinden, nicht einmal Dämonen; diese sind offenbar entflohen, falls nicht ein Priesterbetrug vorliegt (Euseb. v. Const. 3, 57). Der nicht rechtzeitig verschwundene Dämon kann auch auf einen Felsen im Meer verbannt werden, wie in der Vita s. Tigernaci (8 [2, 264f Plummer]). – Damit ist die teilweise vollzogene heidn. Gleichung δαίμων = θεός, wobei durchaus an oberste Götter gedacht sein kann (Abt 253f; Bolkestein 6f. 11/3; zu den den Göttern untergeordneten Dämonen vgl. Abt 255/7; zu beachten ist aber auch, daß im Heidentum Götter u. Dämonen Ausdruck der Gottheit sind, sich also die Frage der Unter- oder Überordnung gar nicht immer stellte: Vallette 267f; daher sind die Dämonen, die den Menschen im Leben begleiten, wie der Dämon des Sokrates, von höherer Art als diejenigen, die nur Seelen innerhalb oder außerhalb von Leibern darstellen: ebd. 246), nicht nur abgelehnt, sondern unverständlich (δαίμων als untergeordnetes, göttliches Wesen oder als Götterkind ist erst seit Platon bezeugt; zum Problem vgl. Plat. Tim. 40d/41d). Die Verehrung des ägyptischen ἀγαθὸς δαίμων (als Schlangengottheit alter Stadtgott u. Schutzgeist Alexandriens, dann mit Sarapis u. Horus in Verbindung gebracht; Festugière 318_4; Reitzenstein, Poim. 226; W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905] 5; Bonner 25; Deissmann 147f. 421 Reg. s. v.; Collin de Plancy 1, 34; E. Lohmeyer, Art. A u. O: o. Bd. 1, 1; Wernicke; Ganschinietz 52f: die jüd.-alexandrinische Überlieferung in der äthiopischen Version, nach der die ἀγαθοὶ δαίμονες als Erdreptilien die giftigen Schlangen verzehren u. Alexandrien so von Giftreptilien befreien; Fauth; zu ἀγαθὴ τύχη vgl. Weinreich, Stiftung 31/4; Ganschinietz 42/5; Visser 5/7. 42f. 99f) wird damit zu reinem Teufelsdienst, soweit er nicht als heidnischer Gott ohnedies als Dämon betrachtet wird (Abt 253). Dagegen o. Sp. 619f.

2. Teufels Großmutter. Die Akten des Symphorianus (2 [PG 5, 1463]) berichten aus Aedua, d.h. Augustodunum (Autun) in der Gallia Lugdunensis, von dem Bilde der Berecynthia oder Kybele auf einem Wagen in großer Prozession: für den Christen handelt es sich hier um ein Teufelsbild. Die Magna Mater wird für die Christen zur Mater daemonum: aus der feierlichen Bezeichnung Magna Mater deum macht der christl. Spott Magna Mater daemonum. Daraus wird dann die Große Mutter der Teufel oder des Teufels Großmutter. Die starke griech. Kolonie in Südgallien erklärt somit möglicherweise das französische ‚grand'mère', während die Italiener ihr ‚nonna' haben (Spanier: abuela, Portugiesen: avó). In die gleiche Richtung weisen auch die maniae (oder maniolae), häßliche menschengestaltige Figuren aus Teig. Mit diesen Larven (Schreckgespenstern, Dämonen-G., unheimlichen G.) drohen die Ammen den kleinen Kindern. Es handelt sich um Manengötter u. Manengöttinnen, die von der Unter- zur Oberwelt auftauchen. Man denkt auch, daß mania ihre Großmutter oder Mutter sei. Die mania als Großmutter der Larven wird für die Christen dann auch zur Großmutter der Teufel oder zur Teufels-Großmutter (Dölger, Großmutter 174/6; ders.: ACh 6 [1950] 72).

3. Tisch der Dämonen. Die Rede vom

,Tisch der Dämonen' (1 Cor. 10, 21; PsClem. Rom. hom. 7, 4, 2 [GCS 42, 118]; Hennecke-Schneem. 2, 392) weist ebenfalls auf die Dämonisierung der heidn. Götter hin: in Syrien legten etwa die heidn. Priester der Göttin Atargatis täglich Fische auf den Altartisch u. genossen diese dann in der auf das Opfer folgenden Kultmahlzeit (Dölger, Ichth. 2, 545). Nach 1 Cor. 10, 14/21 wurde die Teilnahme an antiken Opfermahlen als Gemeinschaft mit den Dämonen abgelehnt.

4. Heidnische Götter als Dämonenschar. Die altniederdeutsche Abschwörungsformel aus der Zeit des hl. Bonifatius bezeichnet Donar, Wodan u. Saxnot als Dämonen. Die ,Unholde' als Genossen der heidn. Götter werden bei den Christen natürlich zur Dämonenschar; ihrer gedenkt auch eine altoberdeutsche Abschwörungsformel. Burchard von Worms berichtet (decret. 19, 5 [PL 140, 962]), daß man die Dämonenschar als holda bezeichnete (Baroja 86f). Möglicherweise wurde auch die im spätgermanischen Volksglauben auftauchende Frau Holda oder Holle, die Führerin dieser elbischen G., in christlicher Zeit einmal als Teufelin aufgefaßt, aber nicht als des Teufels ,Großmutter' (Dölger, Großmutter 155f). Donar selbst jedenfalls wurde als ,Sohn des Teufels' bezeichnet (Scheftelowitz 6). Vielfach wird man Plätze, an denen heidnische Götter verehrt wurden u. sich ein Götterbild befand, nicht nur als Sitz eines Dämons betrachtet haben, sondern als Platz, an dem sich die G. in Scharen sammelten. So hausen zB. nach Act. Andr. apost. cum laud. contexta 18 (AnalBoll 13 [1894] 325f) eine große Menge Dämonen auf einem Felsen, auf dem sich ein Artemisbild befindet. Sie suchen sich unter den Wanderern ihre Opfer u. können lediglich durch Andreas vertrieben werden, wobei sie die Gestalt von Raben haben (vgl. Hennecke-Schneem. 2, 278). Zu beachten ist, daß die Dämonisierung der Heidengötter keineswegs zur Leugnung ihrer Taten, ihrer Orakel u. Krankenheilungen führte. Man nimmt jedoch an, daß die Dämonen das alles nicht mit guter Absicht tun, daß sie gegebenenfalls Krankbeiten heilen, die sie selbst verursacht haben (P. Courcelle, Art. Divinatio: o. Bd. 3, 1245).

5. Leiblichkeit der Dämonen. Nach jüdischem Volksglauben ähneln die Dämonen den Menschen in drei Dingen: sie essen u. trinken, pflanzen sich geschlechtlich fort u. sterben (ebenso bei den Griechen: Hopfner, OZ 1, § 47/9). Für das Judentum sind sie außerdem schattenlos wie die Engel. Das mag daran erinnern, daß die meisten Dämonen aus ursprünglichen Göttern hervorgegangen sind (Scheftelowitz 7). Ihr Leib ist aber viel leichter u. feiner als der menschliche. Nur so können sie in die Menschen eindringen, die nun zu ,Besessenen' werden. Ihre Schnelligkeit erlaubt ihnen, jeden Augenblick an jeder beliebigen Stelle wirken zu können (Lehmann-Petersen 82). Sie gleichen auch in drei anderen Beziehungen den Engeln: sie haben Flügel, schweben von einem Ende der Welt zum anderen Ende u. wissen, was geschehen wird (bḤagigah 16b; Blau 11). Auch im christl. Volksglauben finden sich diese Anschauungen, wenn auch unreflektiert u. keineswegs systematisch zusammengefaßt. Der Fall der Engel hat diese jedoch zweifellos in enge Verbindung mit der Materie gebracht (schon das Judentum spricht von der materiellen Schadenwirkung der Dämonen: Geffcken, Ausg. 354). So stehen grob sinnliche neben mehr spiritualistischen Auffassungen. Aber die reine Geistigkeit der Engel haben die Dämonen auf jeden Fall verloren. Sie sind mehr oder weniger eng der Materie verhaftet (Hopfner, OZ 1, § 172f). Dieser Glaube an die Leiblichkeit der Dämonen steht somit in deutlichem Gegensatz zu der an Platon anknüpfenden philosophischen Dämonologie. Die wohl dem Kreise des Ephraem Syrus entstammende syrische Schatzhöhle (15, 7/8) lehnt geschlechtliche Unterschiede zwischen den Dämonen ab, ebenso die Möglichkeit der Verbindung mit Menschenfrauen (vgl. Hen. aeth. 15f). Doch ist das durchdachte theologische Anschauung, die die G. allein aus dem Fall der Engel entstanden sein läßt, ihre Vermehrung ablehnt u. damit offensichtlich auch ihre Sterblichkeit (Kropp, Zaubert. 3, 96). Der Verfasser der Schatzhöhle scheint sich eher gegen die volkstümlichen Vorstellungen mit ihrer Fülle unterschiedlicher Geistwesen wenden zu wollen. Durchgesetzt hat er sich bei der Masse des Kirchenvolkes u. der Mönche u. Kleriker sicher nicht. Die stets peinlich genauen Zaubertexte machen häufig auf den Geschlechtsunterschied der Dämonen aufmerksam (Kropp, Zaubert. 2, 275; 3, 97; O. Weinreich, Religiös-ethische Formen der Epipompe: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1939] 299_{35}). Schon die jüd. Dämonologie kannte ja neben den männlichen Šēdîm weibliche, die unter der Führung der Šēdîm-

königin Lilith stehen (Kohut 61; Collin de Plancy 3, 454f). Ein koptischer Zaubertext, der die Erschaffung aller G. des Satans an einem Tage vertritt, kann als Polemik gegen die andersartigen populären Vorstellungen gewertet werden (Kropp, Zaubert. 3, 96). Ebenso war der Volksmeinung die Möglichkeit der geschlechtlichen Verbindung mit Menschen u. Tieren nie zweifelhaft. Incubus oder Incubo, dem Ἐφιάλτης u. Faunus gleichgesetzt (Collin de Plancy 3, 312/21; Kroll 1262; Roscher, Ephialtes), heißt der Alp, der den nächtlichen Geschlechtsverkehr vornimmt, dem Schläfer erotische Träume vorgaukelt oder auch den Samenerguß verursacht (Hopfner, OZ 1, § 228). Über die Anschauungen des Testamentum Salomonis, die die ganze Mannigfaltigkeit der damaligen Volksmeinungen über Herkunft, Erscheinungsweisen u. Vermögen der G. widerspiegeln, vgl. McCown 43/6. 88 (mesopotamische Elemente: 52/4; iranische Elemente: 54; ägyptische Elemente: 56/9; jüdische Elemente: 59/66; hellenistische Elemente: 66/8; christliche Elemente: 68/78; vgl. auch Preisendanz 684/90). Daß die Dämonen Nahrung zu sich nehmen, wird stets als selbstverständlich betrachtet. In der Auseinandersetzung mit der antiken Religion betont die christl. Apologetik wiederholt, daß die Dämonen sich von dem Fettdunst u. dem Blut der Opfer nährten. Es mag zum Teil an die alten Götter als Dämonen gedacht sein, aber sicher nicht allein (J. H. Waszink, Art. Blut: o. Bd. 2, 472; zu Blut- u. Fleischgenuß der Dämonen s. auch Bousset, Dämonologie 159; außerdem Cumont, Or. Rel.[4] 173. 305). Daher bereitet in der Zauberei der Magier dem Dämonen auch eine Mahlzeit (Nüsse, Mandeln, Weintrauben, Brot, Rind- u. Hammelfleisch, Milch u. Honig) oder veranstaltet sie zumindest fiktiv, indem er sie von einem niederen Dämonen für einen höheren bereiten läßt. Doch sollen sich diese grob sinnlichen Speisen nur für die niederen, mehr materiellen Dämonen eignen. Die höheren bevorzugen Blut, Rauch, Einatmen u. Osmose (Delatte - Josserand 217; Rüsche 82/5).

6. Beschränktheit der dämonischen Macht. Die Dämonen sind nicht völlig autonom, sondern wissen etwas von dem Schöpfergott, zumal als gefallene Engel nach christlicher Anschauung. Nach der Adamapokalypse beten sie in der ersten Nachtstunde Gott an u. werden während dieser Zeit vom Schöpfer gehindert, den Menschen Böses anzutun (hrsg. v. M. R. James, Apocrypha anecdota = TSt 2, 3 [Cambridge 1893] 142). Bereits im NT berichtet Jac. 2, 19 vom ‚Zittern' der Dämonen vor dem einen Gott (apotropäischer Sinn der Εἷς θεός-Formel!). Überhaupt spielt in der exorzistischen Literatur das ‚Zittern' der Dämonen eine große Rolle (Peterson, HTh 296). Man kann sie durch Drohungen einschüchtern (Heim 479_2), was deutlich ihre nur beschränkte Macht im Vergleich zu Gott u. seinen Dienern beweist. Schließlich können auch die Engel gegen die Dämonen vorgehen u. vor ihnen schützen. Die Dämonen müssen vor den Engeln fliehen, sind ihnen also untertan (Hopfner, OZ 1, § 174). Das gilt auch für den Kampf um die Seele des Menschen. Greifen Engel, gegebenenfalls unterstützt von Heiligen, zugunsten einer Seele ein, dann werden die Dämonen in die Flucht gejagt (so erfährt es der Erzbischof Turpin von Reims bei der Seele Karls des Großen; Lecanu 188). Das weist natürlich klar auf die Vorstellung hin, daß die Dämonen die Sünden bewirken u. also einen ausschließlich negativen Einfluß auf die menschliche Seele ausüben (Gothein).

c. Verschiedene Gruppen der Geister u. ihre Wirkungsweisen. 1. Geister u. ihre Wohnorte. Insbesondere die Luft ist erfüllt von zahlreichen G. (Delatte - Josserand 212 deuten den dämonologischen Terminus ἐπισκίασμα auf die von Dämonen verursachte Verdunkelung der Luft; Daniélou). Die moderne palästinensische Anschauung, daß die Dämonen in der Luft so zahlreich seien, daß eine vom Himmel fallende Nadel sie zweifellos berühren würde, bewahrt deutlich die alten Vorstellungen (Canaan 10; Peterson, HTh 40f). Die G. herrschen in der untersten Luft bis zum Mond, dem Aufenthaltsort der guten Dämonen, Heroen u. frommen Menschenseelen (Hopfner, OZ 1, § 189). Erst darüber hinaus liegt der Wohnort der Engel. Diese christl. Anschauung bewahrt die stoische Auffassung, daß die Himmelsstrecke von der Erde zum Mond, die Luft (ἀήρ), die Sphäre der Dämonen u. Seelen sei, während über dem Monde der Äther (αἰθήρ) beginne, die Zone der Götter u. Engel (Dölger, Sonne 49f; Bayet 263; Hopfner, OZ 1, § 79. 172; Oeschger 59; Stegemann 61f). Die Seele schwebt daher beim Verlassen des Leibes in höchsten Nöten u. wäre ohne die Hilfe der angelischen Mächte verloren. Doch können keineswegs alle oder

beliebig viele G. sie attackieren, da auch den G. bestimmte Orte (τόποι) zugewiesen sind. Hier variierten die Vorstellungen sicher sehr stark. Eine große Rolle, wenn nicht die Hauptrolle, spielten dabei die 36 Dekandämonen (McCown 46; ausführlich W. Gundel). Christlicher Volksglaube stellte sich die Dekane als unbarmherzige Rächer vor. Mit ihren wechselnden Gesichtern (Tierköpfe!) lauern sie der Seele auf ihrem Wege in das Jenseits auf. Sie gelten auch als Wesen ohne Gestalt u. die Strafen überwachend (vgl. die koptische Lehre des Apa Psote, des großen Bischofs v. Psoï; dazu Müller, Predigt 287; Delatte – Josserand 221; auch das Leben Josephs des Zimmermanns: Bousset, Himmelsreise 19; L. Th. Lefort, A propos de ‚l'histoire de Joseph le charpentier‘: Muséon 66 [1953] 201/23 verbessert entscheidend S. Morenz, Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann = TU 56, 1 [1951]). Zu den sechs Söhnen des Todes als Dekane (Gaios, Tryphōn, Ôphiath, Phthinôn, Sotomis, Komphion) s. u. Sp. 792f. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an die ophitische Überlieferung, die sechs Söhne der ‚alten Schlange‘, des νοῦς ὀφιόμορφος, nennt u. sie als tiergestaltig beschreibt: Jaldabaoth als löwengestaltig, Suriel als Stier, Raphael als Drache, Thautabaoth als Bär, Erathaoth als Hund, Taphabaoth (Tartaraoth) als *Adler, Onoel als *Esel (Eisler 88f; vgl. auch die Siebenzahl nach Orig. c. Cels. 6, 30: Michael als Löwe, Suriel als stiergestaltig, Raphael als schlangenartig, Gabriel als Adler, Thautabaoth als Bär, Erataoth als Hund u. Thartaraoth oder Onoel als Esel; hier sind es faktisch die Erzengel, die den Planeten gleichgestellt werden u. Türhüter der einzelnen Planetenhimmel sind [W. Gundel 62]; die sechs ‚Söhne‘ hingegen sind der oberen Siebenheit von Dämonen gegenübergestellt u. stellen die astraldämonisch personifizierten tierischen Leidenschaften des Menschen dar). Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, daß die Bezeichnungen Dekane, Engel u. Dämonen in den Zauberpapyri oft als Synonyma gebraucht wurden. Eine scharfe Systematisierung der volkstümlichen Vorstellungen ist daher oft nur schwer möglich (vgl. H. G. Gundel, bes. 19). Die Vorstellung von Reinigungs- u. Rachedämonen, die die Seelen bestrafen u. ihren Aufstieg während ihrer Durchquerung der Atmosphäre verlangsamen (Corpus Hermeticum; Vita Antonii des Athanasius), ist alte heidnische Tradition. Durch das ganze MA hat sich der Glaube an ein Luftpurgatorium erhalten, nicht zuletzt mittels der christl. Liturgie (Cumont, Rech. 143f. 501f; Neugriechen: Schmidt 171/4: Telōnia). Aber auch an die oft brutale Rolle der Dämonen auf der Pilgerreise zum Hades bei den Etruskern muß erinnert werden, will man der Fülle der Volkstradition gerecht werden (R. Herbig, Die jüngeretruskischen Steinsarkophage [1952] 106f). – Interessant ist in dem Bericht von Cyprian dem Magier, daß er anläßlich der Reise nach Memphis u. Ur die finsteren Orte unter der Erde kennenlernt, an denen sich die Dämonen der Luft mit denjenigen der Erde treffen (Bilabel - Grohmann 71. 164). – Die Dämonen konnten je nach ihrer Bedeutung ein mehr oder minder großes Areal beherrschen. Aber abgesehen vielleicht von Gestalten wie Diana, die aus dem heidn. Pantheon kamen, hatte sicher jeder Dämon im Volksglauben eine eigene, nur ihm vorbehaltene Sphäre, einen Ort, an dem er lokalisiert werden konnte u. an dem man umgekehrt mit ihm rechnen mußte (Stegemann 61f). Hier wären in erster Linie die zahlreichen Dämonen der Bäume u. Quellen zu nennen, denen Christen u. Heiden in gleicher Weise Achtung zollten u. die im Westen der hl. Martin v. Tours u. der Bischof Caesarius v. Arles bekämpften (Bayet 284). Letzterer verlangte die Ausrottung der den Dämonen geweihten Bäume, von denen niemand einen Zweig abzureißen wagte, bis zur Wurzel. Er berichtet, daß man damals noch die Dämonen ad sacrificia sua einlud u. somit die aus dem Heidentum überkommene G.verehrung mehr oder minder offen fortführte (Boese 19. 54; über Natur-G. auch Schmidt 98/136: Nereïden [die freundlichere heidn. Anschauung wird unter dem Einfluß des Christentums verfinstert: ebd. 126; geopfert werden ihnen Honig u. Milch: ebd. 127], Drymien, Lamien, Meerdämonen). Die ‚Schöne der Berge‘ ist eine noch heute in Griechenland bekannte Naturdämonin (zu ihr u. anderen lokalen Naturdämonen vgl. Delatte - Josserand 23f; Lawson 130/73). Zum Geist der Trauben vgl. Eisler 274f. Erwähnt werden müssen auch die Stern-G., die in die Verhältnisse auf der Erde eingreifen. Sie werden daher auch im Henochbuch mit den Völkerengeln zusammen bestraft. Im Corpus Hermeticum 16, 10 wird ausdrücklich von den δαιμόνων χοροί geredet, die die Sonne umgeben u. im Auftrage der

Götter auf die menschlichen Verhältnisse einwirken (2, 235 Nock - Festugière). Diese Vorstellungen spielen auch für die Astrologie eine Rolle (zu den Stern-G. s. Peterson, Frühkirche 51 f_2; Delatte - Josserand 224); Severus v. Antiochien sieht überdies allgemein böse G. bei der Tätigkeit der Astrologen mitwirken (hom. 120 [PO 29, 76f]).

2. Geisterarten u. ihre Aktivitäten. Ebenso wie Engel kennt man auch Dämonen der Tage u. ihrer Stunden sowie der Nächte u. ihrer Stunden (Delatte - Josserand 225). Die G. vermögen in die Menschen zu fahren u. sie besessen zu machen. Das taten bereits die Dämonen der heidn. Götter, die auf diese Weise durch Medien sprachen u. weissagten. Niedere G. tun sich durch Raserei kund. Ein solches Gebaren ist stets das Zeichen, daß ein derartiger Dämon von einem Menschen Besitz ergriffen hat. Ihm fehlt die erhabene Ruhe u. Überlegenheit des Engels (Greber 176/8). Auch Dämonen, die sich in einem Tempel festgesetzt haben, rasen u. toben u. fliehen erst vor dem angerufenen Heiland. Insbesondere abends u. mittags belästigen sie Vorübergehende (Vit. Danielis Stylitae 14/8 [AnalBoll 32 (1913) 134/8]). Bei Delatte - Josserand 208/13 werden folgende griechische dämonologische Termini genannt: 1) als zumeist völlig synonym gebrauchte Ausdrücke δαίμων, δαιμόνιον, πνεῦμα, στοιχεῖον; 2) φάντασμα als Dämonenerscheinung oder Bezeichnung für Dämonen allgemein; 3) μόρφωμα u. πρόσχημα als spezifische Namen; 4) ἐπισκίασμα: wohl Hinweis auf die von Dämonen verursachte Verdunkelung der Luft; 5) δύναμις kann auch den Dämon bezeichnen; 6) τελώνιον: ein Luftdämon; 7) ἀπάντημα, συναπάντημα, συνάντημα bezeichnen die gefährliche Begegnung mit bösen G., aber auch den Dämon selbst; 8) τεβέτης: wohl ein spezielles πνεῦμα (vgl. türkisch Devlet, arabisch-neugriechischer Herkunft: Ντεβλέτι). – Neben diesen allgemeinen Namen stehen die individuellen, die 1. eine physische u. körperliche Eigenart beschreiben (Delatte - Josserand 213); 2. auf Tätigkeiten u. Aktivitäten hinweisen (ebd.); 3. Überbleibsel heidnischer Kulte bezeugen (ebd.); hierhei gehört auch Pontius Pilatus als Donnerstagsdämon (wohl als Wiedergänger; ebd. 214. 218). – Außerdem findet man auch in Byzanz nichtgriechische Namen, insbesondere aus der jüd. Schrifttradition, u. Dämonen mit theophoren Namen (Endung -ελ, -ηλ, die normalerweise Engeln vorbehalten ist) sind in drei Listen bei fast allen Planetendämonen u. Tagedämonen verzeichnet (ebd. 214). Zum Fortleben der volkstümlichen Dämonologie im Byzanz des MA vgl. Joannou. Mit dem zu- u. abnehmenden Mond sah man das verderbliche Wirken der G. zu- oder abnehmen. Der Angriff der Dämonen auf die Menschen geschah in den Mondzyklen. Der Mond, sein Zyklus oder auch die Sterne wurden daher als Urheber u. Verantwortliche angesehen (Sev. Ant. hom. 120 [PO 29, 74/7. 80f. 90f]; Roscher, Selene passim u. ebd. 173/89: N. G. Politis, Der Mond in Sage u. Glaube der heutigen Hellenen). Bereits Mt. 17, 17f zeigt den Mondsüchtigen als vom Dämon besessen. Die kalten Strahlen des nächtlichen Mondlichtes zerstörten auch das Fleisch der Toten u. zwangen die Seele zur Aufgabe des Leibes. Das semitische u. anatolische Heidentum schrieb daher dem Mond auch einen prädominierenden Einfluß auf das Schicksal der Seele bei der Auflösung des Körpers zu (Cumont, Rech. 180. 209). Für die Juden wurden die lichtscheuen G. durch eine Fackel oder noch gründlicher durch Mondschein vertrieben (Blau 12). Doch ist auch für sie die Nacht die Zeit der Dämonen. Der menschliche Körper ist daher morgens unrein, weshalb manche Juden jeden Morgen ein Bad nehmen (Blau 146). – Die Dämonen griffen den Menschen mit Vorliebe von rückwärts an (Dölger, Ichth. 2, 105).

3. Geister u. Tote. Die Totenbeschwörung spielte allgemein eine große Rolle. Justin der Märtyrer (apol. 1, 18) glaubte an die Herbeirufung beliebiger Toter durch die Totenbeschwörer u. gründete darauf einen Beweis für die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode (Gams 89f). So erkennt er, wie auch Origenes, die Erscheinung Samuels bei dem Weibe zu Endor (1 Sam. 28, 5/25; s.o. Sp. 749) an, während Eustathios v. Antiochien, Tertullian u. Hieronymus aus ihr einen Dämon sprechen hören u. Gregor der Theologe unentschieden bleibt (Hopfner, Nekromantie 2229). Jüdischer Glaube sah die Seelen außergewöhnlich sündhafter Menschen nach dem Tode sogar zu Dämonen werden (Scheftelowitz 8. 12). An den Wiedergänger, das Umgehen Verstorbener nach ihrem Tode, glaubten auch die Christen. Diese Vorstellung ist ja bis in die Gegenwart verbreitet (Geiger; H. B. Meyer, Das Danziger Volksleben = Marburger Ostforsch. 7 [1956] 189f). Noch Johannes

Chrysostomos (Laz. 2) bekämpft die in Antiochien herrschende Meinung, daß die Seelen der *Biothanati (d.h. auf gewaltsame Weise ums Leben Gekommene, die infolge ihrer Todesart die ihnen zukommende Lebenszeit nicht erfüllt hatten; vgl. auch Tert. an. 55, 5; Bidez - Cumont 2, 287f) fürchterliche Dämonen seien (man bezeichnete auch Christen als βιοθανεῖς; J. H. Waszink, Art. Biothanati: o. Bd. 2, 393). Diese Dämonen sind Vampire (Collin de Plancy 4, 513/26), die den Lebenden nachstellen u. deren Blut (Blut als Sitz der Seele: Weicker 2) aussaugen. Griechen (vgl. auch Schmidt 157/71: Bourkolaken; umfassend Lawson 361/484 [the relation of soul and body]) u. Südslawen (in gewissem Grade auch die übrigen Slawen) sind die vornehmlichen Anhänger dieses Glaubens (der Name vrkolak = Wölfling für den Vampir deutet auf Zusammenhänge mit der Werwolfvorstellung: Eisler 285/7; Collin de Plancy 3, 472/7. 492/5), der sich auf dem Balkan zum Teil bis in die Gegenwart gehalten hat (Panofsky 12; Schneeweis 8/12: Vampir ist ein Toter, in den 40 Tage nach dem Tode ein böser Geist fährt; der 40. Tag ist kritisch wie der 3. u. 7. wegen der dann gefährlichen Wirksamkeit des Mondes; die Syrer opferten immer an diesen Tagen; Cumont, Rech. 180). In Palästina ist das feurige Schwert des Todesengels während der ersten 7 Tage noch gegen die ganze Familie gezückt. Bis zum 30. Tage bewegt es sich hin u. her, u. erst nach einem Jahre kehrt das Schwert in die Scheide zurück. Nur die Geburt eines Sohnes beseitigt die Gefahr sofort (Scheftelowitz 10f). Hier leben älteste Vorstellungen weiter, denn der Vampirismus ist von Hause aus eine auf zwingender Naturnotwendigkeit beruhende Eigenschaft aller Seelen unabhängig von dem in ihrem Leben bewiesenen Charakter: jede Seele nämlich, die nicht freiwillig die zu ihrer Fortexistenz notwendigen Speisen (insbesondere Hülsenfrüchte: Scheftelowitz 39/43) erhält, ist gezwungen, aus dem Grabe aufzusteigen u. als blutsaugendes u. buhlendes Gespenst sich den ihr gebührenden Tribut selbst zu holen (Weicker 3). Schon Hesiod, der volkstümliche Vorstellungen benutzt haben dürfte, leistet dem Glauben Vorschub, daß bevorzugte Verstorbene Dämonen werden können, wenn es bei ihm selbst auch nur die Menschen des Goldenen Zeitalters sind (vgl. Wilamowitz, Glaube 1, 360). Aischylos nennt den Geist des verstorbenen Dareios: δαίμων Δαρεῖος (Pers. 620; ebd. 643 jedoch wieder: Περσᾶν θεός). Schließlich dachte man sich alle abgeschiedenen Seelen in der Art der Dämonen. Der Tod ist also Herrscher der Dämonen. Erst in späterer Zeit werden in erster Linie nur die ruhelosen, zürnenden Seelen als Dämonen gedacht (Rüsche 81f); Severus v. Antiochien scheint hom. 120 (PO 29, 82f) aber noch auf die allgemeine Dämonisierung der Toten anzuspielen; das Jüngste Gericht, die sündlosen Kinder u. Sap. 3, 1 führt er gegen diesen Glauben ins Feld. Cn. 34 der Synode zu Elvira (306) verbietet das Anzünden von Kerzen auf Friedhöfen: Ne cerei in coemeteriis incendantur: Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt. Qui haec non observaverint, arceantur ab ecclesiae communione (2, 6 Bruns; Gams 85; vgl. 1 Sam. 28, 15). Diese Bestimmung beweist deutlich, daß die volkstümliche Vorstellung nicht nur die gefallenen Engel oder die Heidengötter als G. ansah, sondern sie sah entgegen der offiziellen Lehre auch die Seelen der Toten als G. umgehen u. eventuell auf die Menschen einwirken (Krankheiten können durch dämonisch gewordene böse Seelen gebracht werden). Hier lebt der alte Glaube weiter, daß die Seele infolge der Trennung vom Leib über die Schranken des Raumes u. der Zeit erhaben u. damit auch wissender geworden ist, also über ein übermenschliches Wissen verfügt (Weicker 38f; Hopfner, OZ 1, § 269). Severus v. Antiochien (hom. 120 [PO 29, 76f]) geißelt die mit diesen Anschauungen verbundenen Praktiken, die er auf die Verführung durch böse G. zurückführt: die gottlose Ansicht, daß gewisse Tote zu Dämonen werden (Zauberpraktiken bis hin zum Kindesmord); als Personifikationen der Toten antworten die bösen G. ihren Beschwörern u. fordern zu weiteren Morden auf, worauf dann die Strafen des Gesetzes folgen. Der *Akephalos, der enthauptete Osiris, eine dämonische Gestalt des spätantiken Synkretismus (vor allem in Ägypten), wurde schon in der griech. Zauberliteratur der Spätzeit als φόνος (Mord) bezeichnet. Dieser kopflose Dämon wird damit zum kopflosen Wiedergänger. Denn es ist eine allgemein verbreitete Vorstellung, daß insbesondere die durch die Enthauptung gewaltsam Verstorbenen nach ihrem Tode als ruhelose G. umgehen, eben als kopflose Wiedergänger. Auch die Christen dürften diesem Glauben uneingeschränkt ge-

huldigt haben. Bei der Verehrung der enthaupteten Märtyrer spielt er eine Rolle. Gerade hier ist ja viel von dem heidn. Volksglauben mit eingeflossen (vgl. K. Preisendanz, Art. Akephalos: o. Bd. 1, 211/5; Hopfner, OZ 2, § 198). Selbst Kaiser Justinian I wurde einst nachts ohne Kopf in seinem Palast gesehen (vgl. K. Gantar, Kaiser Justinian als kopfloser Dämon: ByzZs 54 [1961] 1/3). Für die von unreinen G. Besessenen erläßt cn. 37 der Synode zu Elvira (306) folgende Taufbestimmung: De energumenis non baptizandis (oder baptizatis): Eos qui ab immundis spiritibus vexantur, si in fine mortis fuerint constituti, baptizari placet; si fideles fuerint, dandam esse communionem. Prohibendum etiam, ne lucernas hi publice accendant; si facere contra interdictum voluerint, abstineantur a communione (2, 7 Bruns; Gams 98). Interessant ist auch hier das Lampenverbot, das sich auf die G.beschwörung bezieht.

4. Geister u. Krankheit. Prinzipiell werden alle Krankheiten, bei denen ein anderes Subjekt als der Kranke selbst aus den Worten u. Taten des Leidenden deutlich herauszumerken ist, auf Dämonen zurückgeführt. Der Wahnsinnige, der Hysterische, der Epileptische (Mondsüchtige; vgl. Roscher, Selene 68f), alle haben sie einen Dämon in sich. Das ist alter Volksglaube der damaligen Zeit, der überall verbreitet ist, zum Teil vermischt mit der Vorstellung von ruhelosen Seelen besonders bösartig gesonnener Menschen (vgl. Delatte - Josserand 229f; Weinel 7f; Herter 125f; Weicker 4; Tambornino 93; allgemein Hagen s. v. Daemoniaci). Hierher dürfte auch der in Act. Petr. c. Sim. 11 (AAA 1, 58f) genannte Jüngling gehören, der während des Gebetes des Apostels lächelt u. daher einen sehr bösartigen Dämon beherbergt. Petrus veranlaßt diesen zum Ausfahren, ohne dem Jüngling zu schaden. Nur eine Kaiserstatue zertrümmert der Dämon mit Fußtritten. Eine ähnliche Szene kennt auch Philostr. v. Apoll. 4, 20: Apollonios von Tyana läßt hier in Athen den Dämon aus einem während seiner Rede lachenden Jüngling ausfahren. Der Dämon wirft eine Bildsäule um (Reitzenstein, Wundererzählungen 54). Auch in einem koptischen Text der Andreasakten fährt der Dämon, der einen jungen Mann niederwarf, daß er schäumte, aus ihm, ohne ihn zu schädigen (Hennecke - Schneem. 2, 281/4; über Dämonen in den Apostelakten s. auch R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike [1932 bzw. 1969] 69f) – Für heidnische Griechen sind auch Geisteskranke von einem Geist oder Gott besessen. Es handelt sich also bei ihnen nicht ausschließlich um die Wirkung von Dämonen im Gegensatz zu Göttern. Selbst bei der *Epilepsie (E. Lesky - J. H. Waszink: o. Bd. 5, 819/31) werden durchaus Götter mit gewissen Symptomen im Krankheitsprozeß zusammengebracht. Die Dämonisierung der Heidengötter veränderte diese Anschauung natürlich in einseitig negativem Sinne (Bolkestein 70). Severus von Antiochien (hom. 120 [PO 29, 74f]), der anhand von Mt. 17, 14 das verderbliche Wirken der Dämonen auf Leib u. Seele nachweist, wendet sich gegen das φυσιολογεῖν der Ärzte u. lehnt jeden Versuch einer natürlichen Erklärung ab. Auch ein Mann wie *Eznik v. Kolb besteht in seiner Schrift De deo auf dieser Lehre gegenüber den Ärzten, die die Existenz von Dämonen im Menschen leugnen. Den übertriebenen Volksglauben, der jeden Ohnmachtsanfall oder jede Raserei auf Dämonen zurückführt, obwohl die physische Ursache klar erkennbar ist, lehnt er jedoch entschieden ab (vgl. V. Inglisian: o. Bd. 7, 118/28). In einer koptischen Homilie über den Erzengel Gabriel, die Kelestinos (Coelestin I) v. Rom zugeschrieben ist, wird bei der Bestrafung eines Lügners deutlich auf diese populäre Anschauung Bezug genommen: der Mensch zerbeißt seine eigenen Lippen u. seine eigene Zunge in einer großen Anstrengung u. schäumt aus seinem Munde, wie von einem Dämon besessen (Müller, Predigt 171). Seine Ausführungen sind ein deutlicher Hinweis auf den übertriebenen G.glauben, dem auch viele Christen zum Opfer gefallen waren, die die Grenzen des dämonischen Wirkens nicht erkannt hatten (S. Weber, Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter 1 = BKV² 57, 118f; ausführlich über die Krankheits-Dämonen, speziell bei den Germanen: Höfler; daher wurde auch der Magier als Dämonenkundiger zum Arzt für Heiden u. Christen: Abt 276f). Hier ist außerdem zu beachten, daß das NT diese Vorstellung klar bestätigt: s. Mt. 17, 15 (es scheint die Vorstellung zu herrschen, daß die Nachtwanderer besonders eng mit den Dämonen der Nacht verbunden sind; vgl. E. Lohmeyer - W. Schmauch, Das Evangelium des Matthäus² [1958] 271). Auch der Engel Satans aus 2 Cor. 12, 7 ist hier heranzuziehen (Epilepsie?; vgl. H. Fischer, Die Krankheit des Apostels

Paulus [1911]). – Schließlich ist noch auf die Heilungsmöglichkeiten in den Kirchen bei Märtyrerreliquien hinzuweisen. Hier wurden Dämonen ausgetrieben. Man war bestrebt, möglichst viele Krankheiten auf Dämonen zurückzuführen (vgl. Martyrium u. Wunder des hl. Merkurios: Müller, Predigt 280/2); allgemein s. Thraede. Für den von einem Dämon Besessenen, also insbesondere für Epileptiker, war nach den Const. apost. 8, 47, 79 (1, 588 Funk) der Zugang zum Klerikerberuf versperrt, jedoch nicht für die Dauer. Die Reinigung von dem betreffenden Dämon hob die Sperre auf. Die vom Anfang des 6. Jh. stammende längere Rezension des Liber de ecclesiasticis dogmatibus des Gennadius (s. PL Suppl. 3, 722) erklärt hingegen rundweg, daß zum Kleriker nicht geweiht werden dürfe, ‚wer einmal in Wahnsinn verfiel oder durch einen Anfall des Teufels gequält wurde' (72 [PL 58, 977 B]). Die rigorosere Praxis war wohl die ursprünglich gegebene. Doch setzte sich im 5. Jh. in Süditalien die laxere Richtung durch, gegen die Papst Gelasius I am 11. III. 494 kräftig Einspruch erhob. Die Synoden v. Orange (441; cn. 15 [16] [CCL 148, 82]) u. v. Orléans (538; cn. 24 [21]. 25 [22] [CCL 148 A, 123f]) erklären deutlich, daß der epileptische Kleriker von seinem Amt entfernt werden müsse. Das ist auch wichtig, weil Wahnsinn u. Epilepsie (Mondsucht) im Altertum als ansteckend galten. Wer mit Dämonen Umgang hat, darf also nicht nach dem hl. Amt streben oder es gar innehaben. Diese antike Anschauung behält auch in der Kirche ihre Gültigkeit (F. J. Dölger: ACh 6 [1950] 133/46. 314). – Neben diesen im eigentlichen Sinne dämonischen Krankheiten werden von Fall zu Fall auch andere Schäden auf das verderbliche Wirken der G. zurückgeführt; so erscheint dem Zyprioten Georg auf dem Felde ein böser, menschenfeindlicher Dämon als Hase u. veranlaßt bei ihm eine Fußkrankheit (Sophron. laud. Cyr. et Joh. [PG 87, 3, 3627f]). Zum Mittagsdämon vgl. Müller, Teufel 95/8.

5. Mönch u. böser Geist. Will ein böser Geist sich einem Mönch u. Anachoreten nähern, erscheint er gern als Frau. Diese kann gräßlich aussehen: dem Syrer ‘Abd Īsô‘ erschien der Geist mit den $12^1/_2$ Namen, das sind 1) G^{e}‘ôs, 2) ‘Eḏîlṭâ, 3) Lambrôs, 4) Marṭlôs, 5) Yamnôs, 6) Samnôs, 7) Dômôs, 8) Dîrbâ, 9) Apîṭôn, 10) P^{e}ḡôḡâ, 11) Zardûḵ u. 12) L^{i}lîṭâ u. Malwîṭâ u. ‚die erdrosselnde Mutter der Jungen‘; (als Teilliste: 1) Mîḏûḵ, 2) ‘Edîlṭâ, 3) M^{e}ḇ‘lṭâ, 4) L^{i}lîṭâ u. Malwîṭâ u. ‚die erdrosselnde Mutter der Jungen‘; eine dritte Teilliste: 6) Marṭlôs, 7) Salmiôs oder Samyôs, 8) Apîṭôn, 9) Dîrḇâ, 10) P^{e}ḡôḡâ, 11) L^{i}lîtâ, 12) Malwîṭâ, Zardûḵ, ‚die Verwirrungstiftenden [wegtreibenden] Dämonen‘, ‚die erdrosselnde Mutter der Jungen u. Mädchen‘; s. Gollancz LXVIII/LXX. LXXXIV/LXXXV. 60/5. 89f; vgl. auch u. Sp. 792 s. v. Gyllū; vgl. auch Müller, Teufel 99/102). Der Dämon kann auch die Gestalt einer schönen Frau annehmen: in der koptischen Vita des Apa Onophrios erscheint er als Nonne; dies führte zu einem sündhaften Liebesverhältnis mit dem Einsiedler; vgl. Müller, Predigt 291f. Man nimmt als sicher an, daß sich Dämonen in der Art der Götter mit Menschen verbinden können, eine Vorstellung, die im späteren europäischen Hexenwesen eine große Rolle spielt (Hopfner, OZ 1, § 233).

6. Zeiten der Geister. Wie die Mittagszeit, galt auch die Mitternacht stets als Zeit der G. Überhaupt wirkten sie mit Vorliebe im Dunkeln (vgl. auch die Apotelesmata Apollonii Tyanensis zur 10. Tages- u. 1. Nachtstunde: Patrol. Syr. 1, 2, 1378).

d. Verkehr der Menschen mit den Geistern. 1. Räucherwerk, Märtyreröl, Schutzdämon, Ausspucken. Eine große Bedeutung hat bei den G. der Geruchsinn. Daher spielt das Räucherwerk im Zusammenhang mit ihnen eine erhebliche Rolle. Das geht so weit, daß Iustin. apol. 1, 13 in dem Räucherwerk sogar eine Erfindung der gefallenen Engel zur Unterwerfung der Menschen sieht. Das kann sich allerdings nur auf das Räuchern im Zusammenhang mit den Dämonenbeschwörungen beziehen, soweit nicht an die antiken, für den Christen dämonischen Kulte gedacht ist. Für die Kirche (Ägypten ist Heimat u. stets besonderes Zentrum des Räucherns) ist das Räuchern, das vor Gott auch Opfercharakter trägt, gerade ein Mittel, die Dämonen abzuwehren, sie zu vertreiben. Das bezieht sich auf geräucherte Stoffe, die als rauchförmig der himmlischen Sphäre angehören, göttlicher Wohlgeruch sind, oder die durch Segnungen u. Weihen vorher zu himmlischen, geweihten Stoffen zubereitet wurden. Da die Dämonen äußerst geruchsempfindlich sind, sucht man sie naiv durch schlechte Gerüche zu vertreiben. Andererseits sagt die reflektierte Auffassung, daß sie sich nur in schlechtem Geruch wohlfühlen (Delatte - Josserand 222). Der

gute Geruch des Weihrauchs vertreibt sie, ebenso die Taten der Gerechten, die wie balsamischer Weihrauchduft zu Gott emporsteigen. Schon früh dürften gnostische Geheimsekten sich diese Erkenntnis zunutze gemacht u. bei ihren Zusammenkünften entsprechend geräuchert haben. Der gute Duft wird bei ihnen zum göttlichen Selbst (Sethianer), während die widergöttlichen Mächte sich durch den schlechten Geruch offenbaren (vgl. Lohmeyer; Schneider; Pfister 284f: Räucherungen zu kathartisch-apotropäischen Zwecken). Doch auch das Öl der Märtyrer vermag den nächtlichen Ansturm des in syrischer Zunge redenden Dämonen abzuwehren (Theodrt. hist. rel. 21). – Der persönliche Schutzdämon der Antike (gegebenenfalls auch zwei, ein guter u. ein böser: Hopfner, OZ 1, § 117/34) ist durch den Schutzengel ersetzt. Wie weit beim Volk auch hier noch die alten Dämonen eine Rolle spielten, ist schwer abzuschätzen. Ganz verschwunden sind sie nicht (s. auch J. Haussleiter, Art. Deus internus: o. Bd. 3, 794/842). – Von den Märtyrern hören wir, daß sie das Götterbild anspeien. Ausspeien war in der Antike u. Spätantike insbesondere als Ausdruck des Spottes u. der Verachtung bekannt. Bei Heiden u. Christen war das Ausspucken im Heiligtum untersagt (Basil. cn. 96 [273 Riedel]). Als ein Mönch, ein Presbyter, während des hl. Abendmahles am Altar husten mußte, spuckte er auf den Flügel eines Cheruben, der ihn damit zerschmetterte u. tötete (Joh. Presb. v. Apa Pisent.: Müller, Engellehre 254 nr. 160). Das Ausspucken ist jedoch nicht nur als Zeichen des Abscheus zu werten, sondern auch als dämonenabwehrender, exorzistischer Gestus. Somit war der christl. Gestus des exsufflare u. despuere gegen den heidn. Tempel mit seinem Götterbild u. seinem Altar nicht nur Ausdruck des Abscheus, der Verachtung u. der Verhöhnung. Zugleich ist er als exorzistischer Ritus gegen die dort anwesend gedachten Dämonen zu werten (Dölger, Begrüßung 201/3).

2. Erz, Eisen, Feuer, Knoblauch, Schwein. Gefährlich für die Dämonen sind Erz u. Eisen. Wie Lucian. incred. 15 ironisch erzählt, fliehen die φάσματα vor ihrem Klang (zur Lärmempfindlichkeit der Dämonen vgl. Hopfner, OZ 1, § 207 u. I. Mundle, Art. Erz: o. Bd. 6, 482/4). Incred. 17 erwähnt er einen Eukrates, der durch den Besitz eines Ringes, der aus dem Eisen von Kreuzen hergestellt wurde, u. durch eine Beschwörungsformel, die aus vielen Namen besteht, vor den Erscheinungen der Dämonen zur Nachtzeit u. bei Tage sicher sei. Im Testamentum Salomonis 2, 6 fürchtet sich der Dämon Ornias, Eisen zu berühren (McCown 15*; F. J. Dölger: ACh 3 [1932] 109; Goldziher: bei den Muslim zB. ist die Vorstellung von der schützenden u. abwehrenden Kraft des Eisens an die Verwendung geformter eiserner Gegenstände geknüpft: Messer, Hufeisen). Einen Wasserstrudel, der als Tanz eines Dämons aufgefaßt wird, bekämpft man in Palästina mit eisernen Werkzeugen (im arabischen, deutschen u. südslawischen Volksglauben wirft man ein langes, eisernes Messer in ihn hinein: Scheftelowitz 19). Zu erinnern ist hier daran, daß auch die Dämonen Hiebe fühlen u. daher die Schneiden von Eisengeräten fliehen (Hopfner, OZ 1, § 203). Auch Feuer kann gegen G. helfen, wie zum Beispiel in Griechenland gegen die Kalikantsaren, die in den 12 Nächten zwischen Weihnachten u. Epiphanias erscheinen (Schmidt 150). Außerdem spielt der Knoblauch, eine im allgemeinen als kultisch unrein angesehene Pflanze, im Zauber als Mittel gegen die Dämonen eine Rolle (Dölger, Ichth. 2, 79; zu Knoblauch u. Myrte als Apotropaia vgl. Scheftelowitz 82). Zu erwähnen ist weiter die Zwiebel, die schon den Ägyptern heilig war. Auch ihr wurde seit jeher Dämonen abwehrende Kraft zugeschrieben (Stemplinger 95; R. Riedinger, Pseudo-Kaisarios [1969] 273). – Im Orient, zT. aber auch in Griechenland, war das Schwein ein dämonisches Tier u. daher Enthaltsamkeit von Schweinefleisch im Kampf gegen die Dämonen wichtig (Dölger, Ichth. 2, 368/70; interessant ist in Ägypten die Darbringung eines Schweineopfers an Selene, d.h. Isis; vgl. Roscher, Selene 14).

3. Mönche u. Geister. Das Mönchsschema (Gürtel) wird kreuzförmig getragen u. ist den Angriffen der Dämonen ausgesetzt. Die auf ihm angebrachte christl. νικᾷ-Formel trägt daher apotropäischen Charakter (Peterson, HTh 156). Allgemein bedeutet der Kampf des Mönches gegen die inneren Regungen einen Kampf gegen Dämonen (so schon Origenes). Alle Leidenschaften sind von Dämonen bewirkt. Man bekämpft die Dämonen durch Fasten u. Gebet, bei dem der Schutzengel helfend zur Seite steht (Sev. Ant. hom. 120 [PO 29, 74f. 90f]). Bereits Antonius führte Dämonenkämpfe. Da ferner die Wüste

nach volkstümlicher Auffassung Sitz der Dämonen war, bedeutete das möglichst weite Hinausziehen der ägyptischen Mönche in die Wüste eine deutliche Kampfansage an die Dämonen u. Bereitschaft zum Dämonenkampf; denn der Teufel u. sein Heer wollten den Eindringling in ihr Reich natürlich vernichten oder zumindest vertreiben. Ihre Waffe sind die bösen u. versucherischen Gedanken, die sie dem Mönch eingeben (böse u. versucherisch in bezug auf das asketische Ideal gesehen). Der Teufel u. die Dämonen nehmen dabei menschliche Gestalt an, versorgen die Hungernden mit reichlicher Nahrung u. versuchen, sie aus der Einsamkeit in die menschliche Zivilisation zurückzutreiben. Ohne die dagegenstehenden Erscheinungen der Engel wäre der Anachoret verloren. Der Sieger kann schließlich die Dämonen aus fremden Besessenen austreiben (Heussi 46. 101. 111. 257f. 261/4). – Für die Dämonen haben die Gebete der Mönche Feuerwirkung: locus enim, in quo ipse stat, proprius est noster ab inicio mundi; modo autem, sicut impossibile homini viventi in flammis succensis consistere, ita nobis difficile est inter illum locum et celum perlustrare, quia flammis orationum eius urimur; so heißt es in der Vit. Coemgeni abb. de Glenn da Loch 21 (Plummer 1, 245).

4. Volksbräuche. Ein alter christl. Brauch schreibt vor, zu Weihnachten in einem Herdfeuer einen Baum oder Holzklotz rituell zu verbrennen. Asche u. Rest dieses Holzes dienen dann zu allerlei übelabwehrenden Bräuchen. In der Gegenwart hat sich dieser Brauch vorzüglich in Serbien erhalten (badnjak). Früher war er in ganz Europa (Balkan, bei den romanischen, germanischen, baltischen, nicht aber bei den ostslawischen Völkern) verbreitet. Der älteste Beleg dieses Brauches stammt aus Spanien: Martin v. Braga wendet sich in De correctione rusticorum gegen die Sitte: effundere in foco super truncum frugem et vinum (16 [198 Barlow]). Man wird bei diesem Christblock wahrscheinlich an die Verkörperung des Vegetationsdämons, des Wachstumsgeistes zu denken haben, ähnlich wie bei dem ihn ersetzenden Weihnachtsbaum, aber auch bei Erntemai u. Maibaum. Ein antiker Neujahrsbrauch dürfte dahinter stehen, zusammen mit einheimischen Formen der Baum- u. Feuerverehrung (Schneeweis 15. 114/6). Überhaupt hat die alte heidn. Baumverehrung (der Baum als Sitz eines Geistes) sich zäh, zum Teil bis in die Gegenwart, erhalten, zumindest bei den Slawen. Noch heute weist fast jedes serbische Dorf einen zapis auf, einen heiligen Baum (mit eingeritztem Kreuz), zu dem alljährlich zur Zeit der Saatenreife eine Prozession (litija = λιτή) mit allerlei Riten stattfindet. Auch in Bulgarien ist bis in die Gegenwart noch das Bewußtsein lebendig, daß solche Feste zu Ehren guter G. stattfinden, welche die Fluren hüten u. schützen (Schneeweis 15). Interessante Beispiele der volkstümlichen Sitten, die sich aus dem Heidentum in den christl. Volksglauben hinübergerettet haben, bietet Caesarius v. Arles. Er zeigt, wie man zu Neujahr durch allerlei Künste dem Antlitz ein so schreckliches Aussehen (wilde Tiere!) verlieh, daß selbst die Dämonen von Entsetzen gepackt wurden (s. 193, 1 [CCL 104, 783]; Boese 10).

5. Kreuz als apotropäisches Zeichen. Erster u. wichtigster Schutz gegen Krankheiten u. Dämonen ist nach Athanasius das Siegel des Kreuzes (Dölger, Beiträge 10/8 mit weiteren Belegen). Das Taufsiegel schützt dauernd gegen böse G., die der abergläubische Erlösungsbedürftige in den orphischen Mysterien mühsam durch Tierhaut u. Tiermaske abzuwehren sucht (Eisler 290f). Für die Christen bedeuten diese heidn. Praktiken (schon in Sumer wurden Tiermasken bei Dämonenaustreibungen u. bei agrarischen Riten getragen: Eisler 322) überdies eine Schändung der menschlichen Gestalt als Ebenbild Gottes. Das Zeichen des Kreuzes, dem eine derartige Bedeutung zugemessen wird, wird daher neben dem eigentlichen gottesdienstlichen u. privaten Gebrauch auch als ‚lebendiges Zeichen des Kreuzes Unseres Herrn' in Zaubertexten eingesetzt (syrische Formulare zum Schutz des Wachstums der Kulturpflanzen bei Gollancz LIIf 28 u. allgemein für Erfolg ebd. LXXXVI. 90f). Aus dem Testamentum Salomonis stammt die Vorstellung vom schwarzen Menschen mit den feurigen Augen, dem Geist eines Riesen. Allein das Zeichen des Kreuzes auf der Stirn vermag vor diesem gefährlichen Dämon zu schützen (Dölger, Beiträge 30f). Hier wird die Bedeutung des Kreuzes als Hilfsmittel im Kampf gegen die Dämonen deutlich.

6. Besessenheit des theologischen u. politischen Gegners. Im christlichen Volk u. im Mönchtum wurde auch der Gegner auf dem Gebiet des Glaubens u. der Politik als vom

Satan u. den Dämonen besessen gedacht. Es handelt sich hier durchaus nicht nur um eine Redeweise, sondern um einen handfesten Glauben. Bisher wurde noch nicht untersucht, welchen Einfluß der G.glaube hatte, sobald die altkirchlichen theologischen Auseinandersetzungen im Glaubensleben des einfachen Kirchenvolkes wirksam wurden. Man wird annehmen dürfen, daß das rasende u. fanatische Gebaren der Vertreter der jeweils gegnerischen Gruppen eine Rolle spielte (Raserei als Zeichen der Besessenheit: s. o. Sp. 751). Samuel v. Kalamon (Qalamūn am Südrand des Fajjum, Ägypten; gest. zwischen 695 u. 701) bezeichnet zB. den melkitischen Erzbischof u. Präfekten als Sohn Satans u. verführerischen Antichrist. Seine Lehre sei dämonisch. Er vergleicht ihn mit Mastēma, dem einstigen, nun gefallenen Befehlshaber der Engel. Schließlich nennt er ihn verfluchter als den Teufel u. seine Dämonen (Amélineau 366/8).

e. Geister in der Magie. 1. Christen u. Magie. Jede Dämonologie führt mit Notwendigkeit zur Magie (Lehmann - Petersen 84; ähnlich Blau 7; vgl. auch Collin de Plancy 4, 15/8). Das Bestreben der bösen G. den Christen gegenüber war, sie zum Abfall vom Glauben zu bringen. Daher wurde ihr Wirken auch gerade für den gläubigen Christen als so verderblich erachtet. Der Christ schützte sich nicht nur durch christliche Segnungen u. Amulette, sondern immer mehr auch durch die alte heidn. Magie, die mit christlichen Elementen angereichert zu neuer Blüte gelangte. Auf dem Gebiete der Krankheiten u. ihrer Heilung ist ihre Bedeutung womöglich größer als vorher, da, vielleicht abgesehen von Mesopotamien, bei allen Völkern der Spätantike ein deutlicher Verfall der alten Heilkunde festzustellen ist (über medizinische Amulette vgl. Bonner 51/94). Der christl. Spiritualismus mit seiner Entgegensetzung von Geist u. Materie dürfte wichtige Ursache sein u. das Interesse an den G. u. ihren Einflüssen gesteigert haben (Schindler 60). Dabei bleibt die Magie natürlich im Zwielicht, ist geheimnisvoll u. nicht offiziell anerkannt. So war es auch schon im Heidentum, wo die Zauberer (Collin de Plancy 4, 7/15), insbesondere solche, die sich der G.beschwörung hingaben, als unrein galten u. zB. nicht an den eleusinischen Mysterien teilnehmen durften (zB. Apollonios v. Tyana; vgl. Euseb. c. Hierocl. 26; de Sainte Croix 1, 272). Umgekehrt ist der Zauber natürlich μυστήριον u. muß von den Adepten geheimgehalten werden (Hopfner, OZ 2, § 32). Das praktisch-theologische Gegenargument für die, die sich auf die Zauberer verlassen, ist die Frage, wie diese denn den Willen Gottes ändern könnten (vgl. die koptische Lehre des Apa Psote v. Psoï: Müller, Predigt 286). Volkstümlich kann es jedoch zu Kraftproben zwischen bösen Zauberern u. Heiligen kommen: der hl. Merkurios hält den Zauberer mittels seiner Reliquien fest u. zwingt einen Dämon, den der Zauberer der Tochter eines Archonten auf den Hals hetzte, den Zauberer zu belehren u. von der Schändlichkeit seines Tuns zu überzeugen. Einen anderen Dämon, der in eine Frau fuhr, zwingt er zur Weissagung u. dazu, dem Vater des Mädchens Verhaltensmaßregeln zu geben (Müller, Predigt 280/2; zu beachten ist, daß man sich der Dämonen bedienen, sie zwingen kann, während die Engel niemals den Menschen infolge Zwanges dienstbar werden: Blau 10). Der in der semitischen Literatur weit verbreitete Bericht von König Salomos Macht über die G. u. das Tierreich (mittels eines Ringes) hat zu seiner hervorragenden Bedeutung in der gesamten Magie geführt (wichtiger zusammenfassender Bericht bei Jos. ant. Iud. 8, 2, 5; Gollancz XII/XVI; Hopfner, OZ 2, § 291; McCown 48f; über den ‚Ring Salomos' auch Collin de Plancy 1, 168; Preisendanz 670/6). Zum Amulett vgl. auch Müller, Teufel 98/102. – Nach Tob. 6, 8 u. 8, 2f spielte der Fisch im Zauber gegen Dämonen eine wichtige Rolle (J. Engemann, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 1041f). Daher sind auch Fischgenuß u. wirkungssicherer Zauber miteinander unvereinbar (s. auch Test. Sal.; Dölger, Ichth. 2, 181/8; der bewußte Christ sah dahinter immer die Hilfe der Engel: der Erzengel Raphael bindet Asmodaios [Tob. 8, 3]; vgl. die koptische Homilie des Joh. Chrys. über den Erzengel Raphael; Müller, Predigt 178).

2. Magische Praxis. Die Nacht war dem antiken Menschen wegen ihrer Stille u. ihres geheimnisvollen Wesens allgemein die Zeit des Zaubers (Dölger, Begrüßung 198; Baroja 47f; zum Zauber an Gräbern s. Abt 268; Stemplinger 92). Von großer Wichtigkeit waren der Mond (s. o. Sp. 776), die Schutzgottheit der Magie, u. insbesondere Artemis (Diana; vgl. Roscher, Selene 84/92). Schon die thessalische Zauberin Erichtho bläst einem Toten einen ‚lunaren Virus' ein, um ihn für einige Augenblicke zum Leben zu erwek-

ken (Lucan. 6, 413; Baroja 54/7). Noch der dem Konzil v. Ankyra (314) zugeschriebene Kanon, der sich in den Kapitularien Karls des Kahlen (872) findet u. von Burchard v. Worms (gest. 1025) in seine ,Decreta' aufgenommen wurde (10, 1 [PL 140, 831f]), erwähnt die nächtliche Zusammenkunft der Hexen mit der heidn. Göttin Diana (oder mit Herodias: diese ist Gefährtin der Diana wie auch Holda, Noctiluca, Bensozia, Bizozia, Domina Abundia, Dame Habonde, d.h. die ,guten Damen'), der sie gehorchen. Sie üben also die von dieser überlieferte Magie aus. Mit ihnen muß man sich gut stellen u. sie speisen. Noch im 5. u. 6. Jh. blühte unter der Landbevölkerung Europas der Kult der Diana, die von den Gegnern mit dem Teufel verglichen wurde (Baroja 85/92). Erinnert werden muß auch an die keltischen Druiden u. Priesterinnen mit ihren geheimen Künsten (Collin de Plancy 2, 394f; N. K. Chadwick, The druids [Cardiff 1966]). Vieles vom späteren westeuropäischen Hexenwesen dürfte hier seinen Ursprung haben. Schon im 6. Jh. wurden infolge der Vorgänge im ,Pelopidenhause der Merovinger' eine Frau, die den Tod der Söhne Fredegunds durch Zauberkünste herbeigeführt haben sollte, sowie der Maiordomus Mummolus aus demselben Grunde gefoltert (Schneider - Walter 66; de Vries 217/9). – Eine große Rolle spielt in der Zauberei das Anblasen (Thraede 89). Schon der babylonische Zauberer bläst Schlangen an, die durch die Kraft dieses Gestus verbrennen. Zum Kreuzzeichen als Einleitungszeremonie von Segen u. Gebet gehörte daher auch das Blasen gegen den Teufel (Dölger, Begrüßung 199). In Zaubertexten finden sich oft ausführliche Dämonenkataloge u. Hinweise auf deren Aufenthaltsorte. Das erklärt sich aus der Wichtigkeit der Kenntnis des genauen Namens des betreffenden Dämons u. seines Aufenthaltsortes (Kropp, Zaubert. 3, 99; man sucht möglichst viele Dämonen aufzuführen u. braucht daher viele Namen; Abt 304). Wichtig ist auch der Zauberkreis (Bannkreis), der bei der magischen Handlung gezogen wird u. unerwünschte Dämonen fernhalten soll (Kropp, Zaubert. 2, 275; 3, 100). Die Dämonen gelten ja in der Regel als böse u. immer bereit, einen Schabernack zu spielen. Der Magier soll daher einen untadeligen Lebenswandel führen (Delatte - Josserand 215f). Die Magie war keineswegs nur auf abgelegene, geheimnisvolle Gegenden beschränkt. Wie Zach. Schol. v. Sev. Ant.: PO 2, 58. 70/3 berichtet, bestand in Berytos um 490, als Severus v. Antiochien dort studierte, neben der von Zacharias organisierten christl. Studentenverbindung auch ein magischer Studentenzirkel, den je ein Armenier, Thessalonicher, Syrer aus Heliopolis u. Ägypter aus Theben leiteten. Um Mitternacht wollte man im Zirkus den schwarzen Sklaven des Ägypters opfern (über magische Menschenopfer s. Hopfner, OZ 1, § 634/42), um die Liebesdämonen günstig zu stimmen, wurde aber rechtzeitig dabei gestört. Zahlreiche Zauberbücher mit Namen u. Bildern von Dämonen wurden sichergestellt u. verbrannt. Selbst der Professor Leontios war in diesem Zusammenhang angeklagt. – Später konnten aber wandernde Magier in der Stadt erneut Einfluß gewinnen u. mit Hilfe eines kleinasiatischen Studenten u. zweier Presbyter nach Schätzen in einer Kirche suchen, die Darius versteckt haben sollte. Weihrauch u. Silbergeräte der Kirche waren notwendig, um das Wohlwollen der Dämonen zu erringen. Ein Erdbeben unterbrach jedoch die Zeremonie. Beide Presbyter wurden bestraft, einer von ihnen in ein Kloster gesteckt (Ph. K. Hitti, History of Syria[2] [London/New York 1957] 360f; W. Speyer, Art. Büchervernichtung: JbAC 13 [1970] 141). Aber auch im täglichen Leben dürften Kirchenmänner sich vielfach ganz selbstverständlich der gängigen magischen Praktiken bedient haben, wie die Anklage auf der zweiten Sitzung der Synode zu Ephesos (449) gegen den Bischof Sophronios v. Tella zeigt (dem Nestorianer werden von einem Presbyter u. zwei Diakonen aus Tella ,Dämonentisch, verwerfliche Rechenkunst von der Bewegung u. der πλάνη der Gestirne, Wahrsagerei u. heidn. Vorhersagerei' [Peterson, Frühkirche 333] vorgeworfen): der Bischof hatte auf einer Reise Geld verloren, ließ die Verdächtigen zunächst beim Evangelium schwören, zwang sie dann zur τυρομαντεία (Probe mit Brot u. Käse) u. ging dann zur φιαλομαντεία über, befragte also einen Geist, der persönlich in der Schale erscheinen sollte (dieses Orakel ist hellenistisch; bei der altmesopotamischen Becherweissagung kennt man nur omina, aber keine persönliche Göttererscheinung). Anschließend kommt es noch zu einer zweiten φιαλομαντεία im Schlafzimmer (in der Antike ein beliebter Ort für die Ausführung magischer Praktiken) des Bischofs mit Hilfe eines

Knabenmediums, das schwere psychische Störungen erleidet, wie sie leicht durch den Aufenthalt des Geistes im Körper des Mediums verursacht werden können (80/5 Flemming; Peterson, Frühkirche 333/45; 343_3 über von Mönchen geschriebene Zauberbücher u. Mönche als Zauberer, über Bischöfe u. Presbytersöhne, die sich mit der Magie befassen; ferner Athanas. cn. 71 [57 Riedel]). Natürlich ist die Verbreitung der Magie in Kleriker- oder gar Bischofskreisen schwer abzuschätzen angesichts der spärlichen bekannten Zeugnisse. Doch wird man nicht fehlgehen, wenn man hier den syrischen Raum u. die iberische Halbinsel als besondere Zentren ansieht, ohne damit Interesse an der Magie u. ihre Ausübung in anderen Gegenden (etwa in Ägypten [Collin de Plancy 1, 62: Akhmîm] u. Gallien) ausschließen zu wollen, denn Polemik dagegen gab es überall (zB. Basil. cn. 34 u. 35 mit Strafandrohungen gegen Kleriker [251/4 Riedel]). In der Kirche der Perser behandelt noch der Patriarch des Ostens, Josua, Sohn des Nûn (Īšô' bar Nûn; 6. VII. 823/1. IV. 828), in seinem Gesetzbuch ausführlich die Fragen der Zauberei, des Liebeszaubers, Verderbens u. Tötens der Mitmenschen durch Dämonen, aber auch der Einschaltung eines Magiers bei Diebstahl u. Krankheit sowie der heidn. Astrologie, Amulette u. des Summens teuflischer Zaubertexte. Presbyter, Diakone u. Laien werden mit der Exkommunikation bedroht. Diese Gesetze lassen deutlich das ungebrochene Weiterleben auch des übertriebenen G.glaubens erkennen (E. Sachau, Syrische Rechtsbücher 2 [1908] 119/47; Müller, Stellung 243). Sogar die Statuten der theologischen Hochschule von Nisibis, einst eine der führenden Universitäten der Gesamtchristenheit, müssen noch auf Zauberer eingehen, die vertrieben werden sollen (A. Vööbus, The statutes of the school of Nisibis [Stockholm 1962]).

f. Geisternamen. Es ist keineswegs immer leicht, die G.namen von denjenigen der Engel zu unterscheiden. Das gilt insbesondere für die Zauberbücher: ἄγγελος u. δαίμων werden dort überall synonym gebraucht (Buresch 59). Es gibt daher unter den von J. Michl, Art. Engel V: o. Bd. 5, 201/39 aufgeführten 269 Engelnamen verschiedene, wie zum Beispiel nr. 205 (Satanael), die auch hier oder sogar in erster Linie hier ihren Platz finden müßten. Sie werden hier aber nicht erneut aufgeführt. Daher ist die folgende Liste ausgewählter G.namen in Verbindung mit jener Liste von Engelnamen zu benutzen. Außerdem ist am Ende dieser Liste auf weitere gedruckte Verzeichnisse hingewiesen, die hier nicht wiederholt werden.

1. Abbatôn, Tod oder Todesengel; Müller, Engellehre 273/6. 280. 282f.
2. Aberselia, die kindertötende Unholdin; Kropp, Zaubert. 3, 16. 200; s. u. nr. 10: Gyllū.
3. Agrippas, Botendämon in dreierlei Gestalt; Kropp, Zaubert. 3, 15.
4. Aphbure, ein Elementargeist, wohl Wassergeist; Kropp, Zaubert. 3, 14.
5. Asmodaeus, Asmodios: Tob. 3, 8; 6, 8f; 8, 3; 12, 3. 14; Collin de Plancy 1, 62 s. v. Akhmîm u. 251f; Müller, Predigt 178; weitbekannter, zerstörerischer Dämon.
6. Chuch me . . ., Herrscher der Unterwelt (d.h. Teufel); Kropp, Zaubert. 3, 14 (2, 16 = Luch Me).
7. Ebbael, Dämon; Kropp, Zaubert. 3, 212. 214 (Abb. 11 = Christus Ebbael nach PBerlin 8503: Kopf von Schlangen umgeben); ebd. 2, 245.
8. Gaios, Dekan; einer der 6 Söhne des Todes oder des Todesengels Abbatôn; Müller, Engellehre 276. 280 (s. auch nr. 9 u. 10).
9. Ge'ôs, erster Name des Geistes mit den 12½ Namen im Syrischen, Kindererdrosslerin (s. nr. 10 u. o. Sp. 781f für die übrigen Namen).
10. Gyllū, der Geist mit den 12½ Namen, die kindertötende Unholdin (für die übrigen Namen s. nr. 2 u. 9 u. Müller, Teufel 99/102).
11. Komphion, Dekan, einer der 6 Söhne des Todes oder des Todesengels Abbatôn; Müller, Engellehre 276. 280.
12. Mijak, ein Elementargeist, den Dekanen Sak, Misak u. Schacha unterstellt; Kropp, Zaubert. 3, 15.
13. Misak, ein Dekan; Kropp, Zaubert. 3, 15.
14. Ôpiath, Dekan, einer der 6 Söhne des Todes oder des Todesengels Abbatôn; Müller, Engellehre 276. 280.
15. Phthinôn, Dekan, einer der 6 Söhne des Todes oder des Todesengels Abbatôn; Müller, Engellehre 276. 280.
16. Presbyter, 24; die Namen dieser Engelwesen werden in der Zauberliteratur auch magisch verwendet; Müller, Engellehre 85/7; Kropp, Zaubert. 3, 83/5. 130/2.
17. Sak, ein Dekan; Kropp, Zaubert. 3, 15.
18. Salpsan, Sohn des Teufels in den ,Fragen des Bartholomaios': Hennecke - Schneem. 1, 370.

19. Sappathai, der einhörnige Wächter der Unterwelt; Kropp, Zaubert. 3, 62.
20. Schascha, ein Dekan; Kropp, Zaubert. 3, 15 (s. nr. 207 in der Engelliste von Michl: o. Bd. 5, 233).
21. Soro Chata, Dämonenname; Kropp, Zaubert. 3, 127.
22. Sotomis, Dekan, einer der 6 Söhne des Todes oder des Todesengels Abbatôn; Müller, Engellehre 276. 280.
23. Tamsari, Dämonenname (arabisch?); Stegemann 61.
24. Tryphôn, Dekan, einer der 6 Söhne des Todes oder des Todesengels Abbatôn; Müller, Engellehre 276. 280.

Weitere Listen von G.namen:
‚Das Schwert des Mose' (M. Gaster, The sword of Moses, an ancient book of magic, publ. from Cod. Hebr. Gaster 178: JournRoyAsiatSoc [1896] 149/98; Text I/XXXV [mit einer Photographie des Manuskriptes]) bietet die vollständigste Liste magischer, mysteriöser Namen, die uns überliefert ist. Es geht zwar um die Anrufung himmlischer Heerscharen u. nicht der Dämonen, doch haben nach dem zuvor Gesagten die Namen zumeist auch in der G.lehre ihren Platz. Der in einer Abschrift des 13./14. Jh. in syrisch-rabbinischen Lettern erhaltene Text dürfte einem der ersten vier christl. Jahrhunderte entstammen. Als Quellen kommen sämtliche zeitgenössischen Religionen in Frage, die alle in irgendeiner Weise zu dieser Sammlung beigetragen haben. Das Register XXVII/XXXV bietet eine ausführliche Liste aller vorkommenden Namen. – Für den koptischen Bereich ist das Register der Engel- u. Dämonennamen bei Müller, Engellehre 318/24 einzusehen (ebd. 324 o. muß es richtig heißen: lûn). – Wichtiges Verzeichnis mit Erklärungen: E. Peterson, Engel- u. Dämonennamen, Nomina Barbara: RhMus 75 (1926) 393/421. – Kleinere G.listen: F. Pradel, Griechische u. süditalienische Gebete, Beschwörungen u. Rezepte des MA = RGVV 3, 3 (1907) 146; McCown 88; Delatte - Josserand 213f; Bonner 332f; Blau 133/5; Collin de Plancy.

G. F. ABBOTT, Macedonian folklore (Cambridge 1903). – A. ABT, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei: RGVV 4, 2 (1908 bzw. 1967). – É. AMÉLINEAU, Fragments coptes pour servir à l'histoire de la conquête de l'Égypte par les Arabes: JournAsiat 8, 12 (1888) 361/410. – F. ANDRES, Art. Angelos: PW Suppl. 3 (1918) 101/14; Art. Daimon: ebd. 267/322. – R. ARBESMANN, Das Fasten bei den Griechen u. Römern = RGVV 21, 1 (1929). – J. C. BAROJA, Die Hexen u. ihre Welt (1967). – G. J. M. BARTELINK, Les démons comme brigands: VigChrist 21 (1967) 12/24. – J. BAYET, Histoire politique et psychologique de la religion romaine^2 (Paris 1969). – C. BEZOLD, Die Schatzhöhle (1883). – J. BIDEZ - F. CUMONT, Les mages hellénisés 1/2 (Paris 1938). – F. BILABEL - A. GROHMANN, Griechische, koptische u. arabische Texte zur Religion u. religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit (1934). – L. BLAU, Das altjüd. Zauberwesen^2 (1914). – R. BOESE, Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae, Diss. Marburg (1909). – H. BOLKESTEIN, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde = RGVV 21, 2 (1929). – C. BONNER, Studies in magical amulets chiefly Graeco-Egyptian (Ann Arbor, Michigan 1950). – W. BOUSSET, Die Himmelsreise der Seele: ArchRelWiss 4 (1901) 136/69. 229/73 = Libelli 71^2 (1971); Zur Dämonologie der späteren Antike: ebd. 18 (1915) 134/72. – K. BURESCH, Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums (1889). – R. CAILLOIS, Les démons du midi: RevHistRel 115 (1937) 142/73; ebd. 116 (1937) 54/83. 143/86. – T. CANAAN, Aberglaube u. Volksmedizin im Lande der Bibel (1914). – COLLIN DE PLANCY, Dictionnaire infernal^2 1/4 (Paris 1825/26). – J. DANIÉLOU, Les démons de l'air dans la ‚Vie d'Antoine': Antonius Magnus Eremita 356/1956 = StudAnselm 38 (1956) 136/47. – A. DELATTE - CH. JOSSERAND, Contribution à l'étude de la démonologie byzantine: Mélanges J. Bidez 1 (Bruxelles 1934) 207/32. – F. J. DÖLGER, ‚Teufels Großmutter': ACh 3 (1932) 153/76; Heidnische Begrüßung u. christliche Verhöhnung der Heidentempel: ebd. 192/203; Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VI: JbAC 6 (1963) 7/34; Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze^2 (1971). – H. DOERGENS, Der Dämon im Götterbilde nach der Vorstellung der griech.-röm. Antike, insbesondere der Spätantike: Missionswiss. u. Religionswiss. 1949, 28/35. – R. EISLER, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike (1925). – W. FAUTH, Art. Agathos Daimon: KlPauly 1 (1964) 121f. – A.-J. FESTUGIÈRE, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile^2 (Paris 1932). – P. B. GAMS, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1 (1864 bzw. Graz 1956). – R. GANSCHINIETZ, Art. Agathodaimon: PW Suppl. 3 (1918) 37/59. – J. GEFFCKEN, ΒΑΣΚΑΝΟΣ ΔΑΙΜΩΝ: Charisteria, Festschr. A. Rzach (1930) 36/40. – GEIGER, Art. Wiedergänger: Bächtold-St. 9, 570/8. – I. GOLDZIHER, Eisen als Schutz gegen Dämonen: ArchRelWiss 10 (1907) 41/6. – H. GOLLANCZ, The book of protection, being a collection of charms now edited for the first time from Syriac manuscripts (London 1912). – M. GOTHEIN, Die

Todsünden: ArchRelWiss 10 (1907) 416/84. – J. Greber, Der Verkehr mit der G.welt (New York 1932). – H. G. Gundel, Weltbild u. Astrologie in den griech. Zauberpapyri (1968). – W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder² (1969). – W. Gundel - H. G. Gundel, Astrologumena (1966). – M. Hagen, Lexicon Biblicum 2 (Paris 1907) s. v. Daemones, Daemonia, Daemoniaci. – R. Heim, Incantamenta magica Graeca Latina: JbClassPhilol 19 (1893) 463/576. – A. Hermann, Art. Fliege (Mücke): o. Bd. 7, 1110/24. – H. Herter, Böse Dämonen im frühgriech. Volksglauben: RheinJbVolksk 1 (1950) 112/43. – R. Herzog, Der Kampf um den Kult von Menuthis: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger (1939) 117/24. – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – M. Höfler, Krankheits-Dämon: ArchRelWiss 2 (1899) 86/164. – Th. Hopfner, Art. Nekromantie: PW 16, 2 (1935) 2218/33. – R. Hošek - K. Pojetí, Daimona v Pozdní Antice: Sborník Prací Filos. Fak. Brněnské Univ.: Ročník V, Řady archeologicko-klasické (E) Č. 1 (Brünn 1956) 164/72 (mit deutscher Zusammenfassung). – P. P. Joannou, La démonologie populaire. Démonologie critique au XIe siècle. La Vie inédite de S. Auxence par M. Psellos = Schriften z. Geistesgesch. des östl. Europa 5 (1971). – A. Kohut, Über die jüd. Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus = Abh. Dt. Morgenländ. Ges. 4, 3 (1866). – W. Kroll, Art. Incubus: PW 9 (1916) 1262f. – P. de Labriolle, Le ‚Démon de midi‘: ArchLatMedAev 9 (1934) 46/54. – J. C. Lawson, Modern Greek folklore and ancient Greek religion (Cambridge 1910 bzw. New York 1964). – Abbé Lecanu, Histoire de Satan (Paris 1861). – A. Lehmann - D. Petersen, Aberglaube u. Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart 3 (1925 bzw. 1969). – E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch = SbHeidelberg 1919, 9. – Ch. Ch. McCown, The testament of Solomon = Unters. z. NT 9 (1922). – K. Meisen, Der böse Blick u. anderer Schadenzauber in Glaube u. Brauch der alten Völker u. in frühchristlicher Zeit: RheinJbVolksk 1 (1950) 144/77. – C. D. G. Müller, Die alte koptische Predigt, Diss. Heidelberg (1953/54); Die Engellehre der Koptischen Kirche (1959); Die Homilie über die Hochzeit zu Kana u. weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I v. Alexandrien = AbhHeidelberg 1968, 1; Stellung u. Bedeutung des Katholikos-Patriarchen v. Seleukeia-Ktesiphon im Altertum: OrChrist 53 (1969) 227/45; Von Teufel, Mittagsdämon u. Amuletten: JbAC 17 (1974) 91/102. – K. Müller, Das Reich Gottes u. die Dämonen in der alten Kirche: ders., Aus der akademischen Arbeit (1930) 45/62. – J. Oeschger, Antikes u. Mittelalterliches bei Dante: ZsRomPhilol 64 (1944) 1/87. – E. Panofsky, Grabplastik (1964). – P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris = Publ. Fac. Lett. Univ. Strasbourg 6 (Strasbourg 1922). – E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ (1926); Frühkirche, Judentum u. Gnosis (1959). – F. Pfister, Art. Rauchopfer: PW 1 A, 1 (1914) 262/86. – C. Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae 1/2 (Oxford 1910 bzw. 1968). – K. Preisendanz, Art. Salomon: PW Suppl. 8 (1956) 660/704. – R. Raabe, Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- u. Sittengeschichte des 5. Jh. (1895). – H. Rahner, Antenna Crucis 2: Das Meer der Welt: ZsKathTheol 66 (1942) 89/118 = Symbole der Kirche (Salzburg 1964) 272/303. – A. Recheis, Engel, Tod u. Seelenreise = Temi e Testi 4 (Roma 1958). – S. Reinach, Cultes, mythes et religions 1 (Paris 1905). – R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen (1906 bzw. 1963). – W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (1900 bzw. 1968). – J. Rivière, Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères: RevScRel 4 (1924) 43/64. – H. W. Roscher, Über Selene u. Verwandtes (1890); Ephialtes = AbhLeipzig 20, 2 (1900). – G. Roskoff, Geschichte des Teufels 1/2 (1869 bzw. 1967). – F. Rüsche, Blut, Leben, Seele (1930). – G.-E.-J. G. de Sainte Croix, Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme² 1/2 (Paris 1817). – J. Scheftelowitz, Alt-palästinensischer Bauernglaube in religionsvergleichender Beleuchtung (1925). – H. B. Schindler, Der Aberglaube des Mittelalters (1858). – B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen u. das hellenische Altertum 1 (1871). – E. Schneeweis, Serbokroatische Volkskunde. 1. Volksglaube u. Volksbrauch² (1961). – C. Schneider, Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien 2: ΘΥΜΙΑΜΑΤΑ: Kyrios 3 (1938) 149/90. 293/311. – W. Schneider - F. Walter, Der neuere G.glaube³ (1913). – V. Stegemann, Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien = SbHeidelberg 1933/34, 1. – E. Stemplinger, Antiker Volksglaube (1948). – J. Tambornino, De antiquorum daemonismo = RGVV 7, 3 (1909). – K. Thraede, Art. Exorzismus: o. Bd. 7 (1969) 44/117. – H. Usener, Übersehenes 2: Kleine Schriften 4 (1913 bzw. 1965) 194/8. – P. Vallette, L'apologie d'Apulée (Paris 1908). – C. E. Visser, Götter u. Kulte im ptolemäischen Alexandrien (Amsterdam 1938). – J. de Vries, Keltische Religion (1961). – Waser, Art. Daimon: PW 4 (1901) 2010/2. – J. H. Waszink, Pompa Diaboli: VigChrist 1 (1941) 13/41. – G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Litteratur u. Kunst (1902). – H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes u. der G. im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus (1899). – O. Weinreich, Stiftung u. Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien = SbHeidelberg 1919, 16; Triskaidekadische Studien = RGVV 16, 1 (1916 bzw. 1967). – J. E. Wessely, Die

Gestalten des Todes u. des Teufels in der darstellenden Kunst (1876). – WERNICKE, Art. Agathodaimon 1: PW 1 (1893) 746f. – H. WEY, Die Funktionen der bösen G. bei den griech. Apologeten des 2. Jh. nC. (Winterthur 1957). – M. ZIEGLER, Engel u. Dämonen im Lichte der Bibel (Zürich 1957). *C. D. G. Müller.*

Geld (Geldwirtschaft).

Unter G. soll hier mit Gebhart 45 die unmittelbare oder mittelbare dingliche Erscheinung von mehr oder weniger meßbaren u. umsetzbaren Werten verstanden werden, die in

einer gegebenen Gesellschaft als G. anerkannt wird. ‚Der Wertgrund ist die Substanz des G. Grundsätzlich davon zu unterscheiden sind die Dienste, die das G. leistet u. die unter den Begriff⟨en⟩ Wertmesser, Zahlungs-, Tauschmittel, Wertübertragungs- u. Aufbewahrungsmittel geläufig sind' (ebd. 45f). So sind im Altertum zB. Vieh u. Getreide, vorgewogenes Metall u. Geräte u. später Münzen als G. gebraucht worden. Der Ursprung des G. ist ein sehr umstrittenes Problem, das zu verschiedenen Theorien Anlaß gegeben hat, von denen ich hier nur zwei erwähne. Die traditionelle wirtschaftliche Lehre über die Entstehung des G., die bis auf Plato u. Aristoteles zurückgeht, erklärt diese aus der Tauschfunktion, was begreiflich ist, weil in den antiken Stadtkulturen das G. zunächst als Hilfsmittel des Tausches bezeugt ist (Gerloff, Entstehung 15/25; Gebhart 43/5). Nach einer neueren Theorie von Gerloff, die von der Beobachtung der Sitten der Naturvölker ausgeht u. viel Anerkennung gefunden hat, stehen am Anfang der G.entwicklung Güter, die als Träger sozialer Wertschätzung aufgespeichert u. im urtümlichen Gabenverkehr verwendet worden sind. Erst auf einer späteren Stufe soll das G. Tausch- u. Zahlungsmittel geworden sein u. sollen sich die anderen G.funktionen entwickelt haben (Gerloff, Entstehung 25/35 u.ö.; ders., G. 30/67. 98/170 u.ö.). Wenn im Tauschverkehr Güter oder Dienste zweier Personen unmittelbar gegeneinander ausgetauscht werden (direkter Tausch, Naturaltausch) oder einseitige Zahlungen in Naturalien geleistet werden, hat man es mit Naturalwirtschaft zu tun; gebraucht man dagegen G. als Zwischenware (indirekter Tausch, G.-tausch), was die Tauschmöglichkeiten stark erleichtert, oder zahlt man Steuern, Bußen u. dergl. in G., so nennt man das gewöhnlich G.wirtschaft (Mickwitz 7/17), obwohl die Grenzlinie zwischen Naturalwirtschaft u. G.-wirtschaft oft schwer zu ziehen ist (vgl. M. Bloch, Économie-nature ou économie-argent, un pseudo-dilemme: AnnHistSoc 1 [1939] 7/16; M. Postan, The rise of money economy: EconHistRev 14 [1944] 123/34; Lombard 89/92). Seit den grundlegenden Arbeiten von A. Dopsch ist deutlich geworden, daß Naturalwirtschaft u. G.wirtschaft nicht zwei voneinander getrennte u. aufeinander folgende Wirtschaftsstufen sind (so B. Hildebrand, Natural-, G.- u. Kreditwirtschaft: JbNatOek-Statistik 2 [1864] 1/24), sondern daß Naturalien u. G. im Tausch- u. Zahlungsverkehr seit frühester Zeit in den meisten Wirtschaften neben- u. miteinander verwendet worden sind. – Wo die G.wirtschaft entwickelt ist, sucht das Kapital sich zu vermehren durch Zinsdarlehen u. Handel. Deswegen werden auch Kreditgeschäfte in diesem Artikel berücksichtigt.

A. Nichtchristlich. I. Ägyptisch. Das pharaonische Ägypten hat überwiegend Naturalwirtschaft gekannt. Die Marktszenen auf Grabbildern aus Sakkâra zeigen deutlich Naturaltausch: eine Halskette u. Sandalen gegen süße Kuchen, Halsketten gegen Gemüse usw. Es hat aber auch G. gegeben, denn auf denselben Darstellungen sieht man einige Kauflustige, zwei Frauen u. einen Mann, die einen kleinen Kasten bei sich tragen, der anscheinend die Tauschgegenstände enthält (Erman-Ranke, Äg. 587/91 u. Abb. 250f). Sehr wahrscheinlich ist dies eine G.kassette (G. Dykmans, Histoire économique et sociale de l'ancienne Égypte 2 [Paris 1936] 253f). Auf Wandgemälden aus Theben (Zeit des Thutmosis III) sind Körbe, gefüllt mit Gold- oder Silberringen, u. Wiegungsszenen solcher Ringe dargestellt (Regling 208 Taf. 98). Sie sind die ältesten Belege für eine der wichtigsten vormünzlichen G.formen, das Ring-G., dessen Form magisch bedingt ist (Gebhart 60/2). Diese Ringe hatten ein bestimmtes Gewicht. Es gab kleinere von 12 bis 17,40 g u. größere von etwa 3,40 kg. Das Gewicht war nicht durch Stempelung garantiert, sondern wurde nachgewogen (Regling 214; Babelon 1351). Zahlungen mit Ringen sind auch urkundlich belegt in der 18. u. 20. Dynastie (E. Seidl, Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des NR 1[3] [1957] 50). Seit ca. 1150 vC. rechnete u. zahlte man mit vorgewogenem Rohmetall, Silber oder Kupfer, das seit der 22. Dynastie in den Urkunden manchmal näher bestimmt wird, zB. ‚Silber vom Schatzhaus des Gottes Harsaphes', ‚vom Schatzhaus von Theben', ‚vom Schatzhaus des Ptah', ‚geläutertes', ‚gegossenes Silber'. Das Silber war also mit Einstempelungen dieser Schatzhäuser versehen (Regling 226). Im NR wurde auch Getreide-G., nämlich Gerste, gebraucht. Preise werden in khar (76,56 l), oipe ($^1/_4$ khar) u. hin ($^1/_{40}$ oipe) ausgedrückt. Dies geschah nur für billige Artikel; der höchste überlieferte Preis beträgt 6 khar (1 khar = 2 deben Kupfer; Černý 914/6). Seit dem 6. Jh. bestand das Metall-G. manch-

mal aus Hacksilber, d.h. ganzen oder zerhackten griechischen Münzen, zerbrochenem Schmuck usw. (Regling 226). Ägyptische Münzen wurden erst im 4. Jh. geprägt, u. zwar von den Königen der 29. u. 30. Dynastie für ihre griechischen Söldner (Curtis 71/6). Bei Zahlungen in Naturalwährung, der üblichsten Zahlungsform, wurde der Wert der zur Bezahlung gegebenen Gegenstände nach einem Wertmesser, schat (ŠC.T) genannt, berechnet. Es war ein bestimmtes Gewicht Gold oder Silber (7,5 g oder $^1/_{12}$ deben [91 g]). Der schat ist belegt als Preisbestimmungsmittel seit dem AR u., unter einer anderen Benennung (ŠNC), von der 18. bis zur Mitte der 20. Dynastie (W. Helck - E. Otto, Art. Wertmesser: KlWbAegyptol [1956] 408; Černý 910/4). Seit der zweiten Zwischenzeit (1650/1551 vC.) ist ein anderer Wertmesser bezeugt, der deben (Gold, Silber oder Kupfer), u. seit der 18. Dynastie die kite = $^1/_{10}$ deben. Preise werden meist in Kupfer ausgedrückt; zB. 1 Ochse (120 deben Kupfer) wird verkauft für 2 Töpfe mit Fett (60 deben), 5 Hemden (25 deben), 1 Kleid (20 deben), 1 Haut (15 deben; Černý 906/10; vgl. Einzig 201/7; zum ganzen vgl. zB. die Kaufurkunden, übers. u. komm. von J. Pirenne - B. van de Walle, Documents juridiques égyptiens 1: ArchHistDroitOr 1 [1937] 3/86, bes. 73/9; ferner M. Malinine - J. Pirenne, Documents juridiques égyptiens 2: ebd. 5 [1950/51] 11/91 u. J. Pirenne, L'écrit pour l'argent et l'écrit de cession: RevIntDroitAnt 1 [1948] 173/88). G.geschäfte sind selten u. erst spät belegt. Das älteste Beispiel eines Schuldscheins, der auf G. lautet, ist PBerol 3048, 10f (22. Dynastie): ,Du hast mir 5 deben Silber vom Schatzhaus des Harsaphes anvertraut; ich gebe sie dir zurück, indem es 10 sind, im Jahre 14, am 11. Pachons, ohne ein Wort mit dir zu reden zu haben'. Der Zinsfuß betrug 100% (Seidl aO. 51; für die spätere Zeit vgl. ders., Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten- u. Perserzeit [1956] 57).

II. Assyrisch-babylonisch. a. Geldformen u. -funktionen. Gerste war das älteste Zahlungs- u. Preisbestimmungsmittel in Mesopotamien. Es war von vorsargonischer Zeit bis über die akkadische Dynastie hinaus (2. Hälfte des 3. Jtsd.) in Gebrauch. Das erste Metall-G. war das Kupfer, das aber sehr früh, zZt. Maništusus aus der Dynastie von Akkad, durch das Silber (kaspu) ersetzt worden ist (Ebeling 198; Einzig 210/3). In die Zeit der neusumerischen Palastwirtschaft fällt der Durchbruch des Silbers. Wertmesser war noch immer Gerste, aber Bezahlungen geschahen manchmal in Silber nach folgender Umrechnung: 1 kur Gerste = 1 sekel Silber; dabei paßte man sich den Marktpreisen der Gerste an (M. Lambert 79/88). In den Rechnungen der Kaufleute der Ur-III-Zeit sind alle Waren in Silber umgerechnet. Diese Währung, die nicht verderblich, handlicher u. von stabilerem Wert als Gerste ist, ist wahrscheinlich durch die Kaufleute verbreitet worden (Curtis-Hallo 105/8). Sie wurde das allgemein gültige G. bis in die neubabylonische Zeit (s. zB. W. F. Leemans, Foreign trade in the old Babylonian period [Leiden 1960] 115/9. 130f). Das Metall (Klümpchen, Barren, Ringe, Hacksilber) wurde gewogen (eine gründliche Behandlung eines Schatzes solchen Metall-G. aus dem 7. Jh. vC. gibt A. D. H. Bivar, A hoard of ingot-currency of the Median period from Nūsh-i Jān, near Malayir: Iran 9 [1971] 97/107). Zuweilen wurde es auch in versiegelten Beuteln gehandelt. Die Kaufleute trugen es in einer Tasche bei sich, die in ihrer Kleidung eingenäht war (W. F. Leemans, The Old-Babylonian merchant [Leiden 1950] 31). In den neubabylonischen Urkunden wird das Silber manchmal bezeichnet als qalû oder murruqû, ,rein', piṣu oder nuḫḫutu, ,weiß', d.h. mit Blei vermischt, meist $^1/_8$, doch kommen Beimischungen von $^1/_{24}$ bis $^1/_5$ vor (Bogaert, Origines 125). In den Tempeln wurde es eingeschmolzen u. zu Barren von bestimmter Größe u. bestimmtem Feingehalt umgegossen (A. L. Oppenheim, A fiscal practice of the ancient Near-East: JournNearEastStud 6 [1947] 116/20). Andere G.metalle waren Gold (ḫurâšu) u. Zinn (annaku). Neben dem Silber spielte das Gold eine gewisse Rolle als Zahlungsmittel im altassyrischen Handel zwischen Aššur u. Kaniš in Kappadokien u. war Wertmesser bei Naturalzahlungen u. bisweilen auch direktes Zahlungsmittel, so in Babylonien während der Kassitenzeit (J. Boese - U. Rüß, Art. Gold: ReallexAssyr 3 [1971] 507/10). In der mittelassyrischen Zeit wurde in Assyrien mit Zinn gezahlt (über das Problem des annaku: Blei oder Zinn? vgl. P. Garelli, Les Assyriens en Cappadoce [Paris 1963] 269/84).

b. Geldhandel u. Kredit. Getreide u. die genannten G.metalle spielten eine große Rolle im Kreditverkehr, der in Mesopotamien entstanden ist. Sehr zahlreiche Darlehensurkunden sind überliefert, die ältesten aus der Zeit

der akkadischen Könige. Darlehensgeber waren Privatpersonen, nämlich Händler (tamkârû) u. Grundbesitzer, seit König Abi-Sarê v. Babylon (1905/1895 vC.) auch Tempel u. später noch der Palast, dessen Kreditgeschäfte zuerst in den kappadokischen Tontafeln des 19. Jh. vC. belegt sind. In denselben Urkunden begegnet man den ersten Zessionen von Schuldscheinen. Seit der altbabylonischen Zeit haben die Schuldurkunden vom Palast oder Tempel, später auch die von privaten Gläubigern, eine Inhaberklausel, die bezweckte, das Einziehen der Forderung zu erleichtern. Zahlungen durch Anweisung auf einen Schuldner waren üblich. Kredit- u. Pränumeranzkauf sind bezeugt in der Wirtschaft der altbabylonischen Tempel u. Paläste. Aus der Ur-III-Zeit stammen die ältesten Kontrakte von Kommanditgesellschaften u. die ersten Zeugnisse über Tempeldepositen von Getreide. Der Kredit war nicht nur konsumptiv, sondern in vielen Fällen auch produktiv. Meist wurden Zinsen bezahlt; üblicher Zinsfuß war 20% für Silber u. 33⅓% für Getreide, doch sind viele andere Prozentsätze sowie Zinseszinsen u. Zinsantichrese belegt. Im allgemeinen war der Schuldner mit seiner Person u. seiner Familie für Schuld u. Zinsen haftbar, u. sie konnten bei Nichterfüllung der Bestimmungen des Darlehenskontraktes in Schuldsklaverei geraten. Diese war die wichtigste Quelle für Sklaven in Mesopotamien (J. Mendelsohn, Slavery in the ancient Near East [New York 1949] 23/33), obwohl nach dem Hammurabi-Gesetz § 117 der Schuldsklave nach dreijähriger Arbeit freigelassen werden sollte u. manchmal von den babylonischen Königen bei ihrem Regierungsantritt ein Schuldenerlaß proklamiert wurde. Diese Maßnahmen hatten wenig Erfolg (F. R. Kraus, Ein Edikt des Königs Ammi-Saduqa von Babylon [Leiden 1958] 26/43. 62/97. 194/207 u. passim; J. Bottéro, Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne: JournEconSocHistOr 4 [1964] 113/64). Manchmal waren die Darlehen außerdem durch Pfänder gesichert (auch Hypothek), auch durch Bürgschaft oder durch beide Arten von Sicherheit. Zusammenfassend kann man sagen, daß Mesopotamien die Heimat der meisten Kreditoperationen ist, daß seine Wirtschaft schon in beträchtlichem Maße G.-wirtschaft war (zu wenig berücksichtigt von I. M. Diakonoff in seinem Bericht über Main features of the economy in the monarchies of ancient Western Asia: 3e confér. intern. d'hist. écon. Munich 1965, 3 [Paris 1969] 13/32; vgl. den Kommentar von A. L. Oppenheim: ebd. 35/7). Eigentliche Kreditanstalten, wie zB. Banken, hat es jedoch noch nicht gegeben. Wohl sind in der neubabylonischen Periode große Geschäftshäuser entstanden, wie zB. das Haus Egibi in Babylon, das man gewöhnlich als Bank bezeichnet hat. Die Egibi haben Immobilien-, Sklaven- u. Viehhandel getrieben u. daneben auch allerhand Kreditoperationen ausgeführt, aber zu einem eigentlichen G.handel sind sie nicht gekommen (zum Kreditwesen in Mesopotamien s. eingehend mit Belegen u. Literatur Bogaert, Origines 43/128).

III. Jüdisch. a. Altes Testament. 1. Wirtschaftlich. a. Geldformen u. -funktionen. Naturaltausch ist im AT wenig bezeugt, obwohl er zwischen Stammesgenossen üblich gewesen sein muß. Laban, der Herdenbesitzer, bezahlt Jakob mit Vieh (Gen. 30, 30/43). Bekannt ist weiter das internationale Tauschgeschäft zwischen Salomo u. Hiram, wobei letztgenannter das nötige Zedern- u. Zypressenholz für den Tempelbau in Jerusalem lieferte; dafür erhielt er Jahr für Jahr 20000 kur Weizen u. 20000 bath = 2000 kur Olivenöl (1 Reg. 5, 24f). König Achab schlug Nabot vor, seinen Weinberg gegen einen besseren zu tauschen oder ihn für G. zu verkaufen (ebd. 21, 2. 6). Meist wird, wie in Mesopotamien, in den Geschäften mit G. (kesef = Silber) bezahlt, selbst in der Patriarchenzeit, denn die Patriarchen trieben auch Handel. Schon Abraham besaß neben großen Herden viel Silber u. Gold (Gen. 13, 2; 24, 35); von Abimelek bekam er außerdem 1000 Stücke Silber als Sühnegeschenk für seine Frau Sara (ebd. 20, 16). In Hebron kaufte er ein Feld mit einer Begräbnisstätte für Sara im Wert von 400 sekel Silber (ebd. 23, 13/8; daß dies eine alte Überlieferung ist, wird gezeigt von H. Junkers, Die Hl. Schrift in deutscher Übersetzung 1 [1955] 84f; dazu bes. C. H. Gordon, Abraham and the merchants of Ura: JournNearEastStud 17 [1958] 28/31). Jakob erwarb sich ein Grundstück für 100 Stücke Silber (qəśîṭā: Gewicht unbekannt; Gen. 33, 19; vgl. den Grundstückkauf Jer. 32, 9/14). Joseph wurde an midianitische Kaufleute für 20 Stücke Silber verkauft (Gen. 37, 28). Während einer Hungersnot zogen die Söhne Jakobs nach Ägypten, um Getreide anzukaufen. Das Zah-

lungsmittel war Silber (Gen. 42, 25. 35; 43, 12. 15. 21/3; vgl. auch 47, 14f). Salomos Kaufleute bezogen Pferde u. Wagen aus Ägypten u. Qoe, die mit sekel Silber bezahlt wurden (1 Reg. 10, 28f). Alle diese Fälle betreffen Geschäfte mit Fremden. Silber-G. wurde in den Gesetzen auch vorgeschrieben als Ablösungsmittel für Erstgeborene (Num. 3, 44/51), Gelübde u. Zehnten (Lev. 27, 1/34), als Hebe für Jahwe (½ sekel als Kopf-G.: Ex. 30, 13/6; vgl. 2 Chron. 24, 4/14; 31, 9f. 14; ⅓ sekel als Kopf-G.: Neh. 10, 33), als Spenden für den Tempelbau (2 Reg. 12, 5/14; 22, 4/7; Esr. 2, 68f), als Weihgeschenke (ebd. 8, 25/30. 33f; es war aber strengstens verboten, Dirnenlohn in das Haus Jahwes zu bringen: Dtn. 23,19; vgl. Mich. 1, 7) u. als Opferspenden (Bar. 1, 6/10 [LXX]). Könige bekamen Silber-G. als Huldigungsgeschenke (2 Reg. 16, 8), Soldaten als Belohnung, zB. für das Töten eines Feindes (2 Sam. 18, 12), Arbeiter u. Leviten als Lohn für Dienste (1 Sam. 13, 21 [LXX]; Iudc. 17, 10). Als Naaman, der Feldherr des Königs von Aram, nach Israel zum Propheten Elisäus zog, damit dieser ihn von seinem Ausschlag befreien sollte, hatte er 10 Talente Silber, 6000 sekel Gold u. 10 Festkleider mitgebracht. Der Prophet befahl dem Kranken, sich siebenmal im Jordan zu waschen, wodurch der Feldherr tatsächlich gereinigt wurde. Der Gottesmann verweigerte die Annahme jeder Belohnung. Als Naaman fortgegangen war, lief Giezi, der Diener des Elisäus, von G.gier getrieben, ihm nach, täuschte eine Sinnesänderung seines Herrn vor u. bekam 2 Talente Silber. Giezi wurde für seine Habsucht, Lüge u. Verletzung der Ehre des Propheten mit der Krankheit Naamans gestraft (2 Reg. 5, 1/27; dazu H.-J. Horn, Giezie u. Simonie: JbAC 8/9 [1965/66] 189/98, der die Nachwirkung im Christentum, besonders bei Pallad. hist. Laus. 17 [2, 44 Butler]; Ephraem test. 7 [159 Schiwietz]; eccl. 11, 5 [CSCO 199 = Scr. Syr. 85, 31]; Joh. Cass. spir. philarg. 14 [PL 49, 302f]; Greg. Tur. glor. mart. 58 [59] bespricht). Als die Aramäer u. später die Assyrer in Israel einrückten, forderten sie große Summen in Gold u. Silber als Tributzahlungen (1 Reg. 20, 2/5; 2 Reg. 15, 19f: 1000 Talente Silber; ebd. 18, 14f: 300 Talente Gold, 30 Talente Silber). Aus den zitierten Texten geht hervor, daß die Hebräer entweder Silber u. Gold gebrauchten oder Silber allein, wie in Mesopotamien. Gold allein wird nur selten als Zahlungsmittel erwähnt (1 Chron. 21, 25). Das G.metall wurde gewogen (ebd.; Jes. 46, 6). Gewichtseinheit war der sekel (11, 424 g; vgl. J. Trinquet, Art. Métrologie biblique: DictB Suppl. 5, 1247). Es gab ein Mustergewicht im Heiligtum (zB. Lev. 5, 15; 27, 3. 25; Num. 3, 47. 50; 7, 13. 19/86 passim). Man hört bisweilen von geläutertem Silber (1 Chron. 29, 4), aber der Feingehalt des Metalles ist niemals angedeutet. Nur auf das Gewicht kam es an. Vor dem Gebrauch von falschen Waagen u. Gewichtssteinen bei Zahlungen wird manchmal gewarnt (Dtn. 25, 13. 15; Prov. 11, 1; 20, 10. 23; Mich. 6, 11; Amos 8, 5). Das Metall zirkulierte in der Form von kleinen Barren (s. den Topf mit Silberbarren aus der Periode 625/580 vC., gefunden in Engedi: B. Mazar: Archaeology 16 [1963] 104). Höchstwahrscheinlich waren auch schon Silberstücke von bestimmtem Gewicht in Umlauf, wie aus den oben zitierten Texten hervorgeht (Madden 5/7 u. zum ganzen Vandervorst 5/14). Man trug das G. bei sich im Beutel (Gen. 42, 35; 2 Reg. 5, 23; Prov. 7, 20; Jes. 46, 6; Hag. 1, 6), wo auch die Gewichtssteine aufbewahrt wurden (Prov. 16, 11). Vielleicht gab es auch am Tempel zu Jerusalem eine Einschmelzstelle wie in Babylon (vgl. O. Eißfeldt, Eine Einschmelzstelle am Tempel zu Jerusalem: ForschFortschr 13 [1937] 163f; M. Delcor, Le trésor de la maison de Jahweh des origines à l'exil: VetTest 12 [1962] 372/7). Münz-G. haben die Juden erst am Ende des 6. Jh. im babylonischen Exil kennengelernt u. nach Jerusalem mitgebracht, u. zwar die persischen Dareiken (Esr. 2, 69; 8, 27; Neh. 7, 69/71). Um die Mitte des 5. Jh. haben die Judäer unter persischer Herrschaft dann ihre ersten Silbermünzen geschlagen (E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 1 [New York 1953] 269/71; M. Avi-Yonah bei Madden XVIII/XX). Diese Münzen zeigen einen starken Einfluß der attischen Währung u. zugleich den Bereich des Umlaufs griechischer G.stücke (dazu Hengel 63f; über die Münzen in der Bibel handelte schon Epiphan. mens. 24).

β. Kredit. Im Gegensatz zu den anderen Staaten des Nahen Orients war das Zinsnehmen von Stammesgenossen in Israel gesetzlich verboten (Ex. 22, 24; Lev. 25, 35/7; Dtn. 23, 20; Hes. 18, 8. 13. 17; 22, 12; Ps. 14 [15], 5). Nur von Fremden, zB. Phöniziern, Syrern, Philistern, Kanaanäern war das Zinsnehmen zugelassen (Dtn. 23, 21), weil diese Völker auch von den Juden Zinsen forderten

u. gewöhnlich Händler waren (O. Weinberger, Die Wirtschaftsphilosophie des AT [1949] 88/90; B. N. Nelson, The idea of usury [Princeton 1949]; S. W. Baron, Histoire d'Israël 1 [Paris 1956] 211). Das Zinsverbot hat seinen Ursprung in der Zeit, als Darlehen nur für Konsumzwecke an Arme gegeben wurden. Zinsloses Leihen war eine Pflicht der Hilfeleistung den armen Brüdern gegenüber. Die Gesetzgebung versuchte durch allerlei Maßnahmen, diese Armen zu schützen, denn Israels Gott war ein Gott der Gerechtigkeit (J. Hejcl, Das atl. Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens [1907] 60/70; E. Szlechter, Le prêt dans l'AT et dans les codes mésopotamiens d'avant Hammourabi: RevHistPhilRel 35 [1955] 22/5; H. Gamoran, The biblical law against loans on interest: JournNearEastStud 30 [1971] 127/34). So war es zugelassen, zur Sicherung eines Darlehens ein Pfand zu nehmen, aber das Pfandrecht war gesetzlich stark eingeschränkt (Ex. 22, 25f; Dtn. 24, 6. 10/3; dazu H. M. Weil, Gage et cautionnement dans la Bible: ArchHistDroitOr 2 [1938] 195/206. 235/7). Die Armen wurden auch durch das Sabbatjahr geschützt. Alle sieben Jahre soll man das Land brach liegen lassen; der Ertrag gehört den Armen (Ex. 23, 10f). Ein Stammesbruder, der Schuldsklave geworden ist, soll nur sechs Jahre seinem Herrn dienen u. dann entlassen werden (ebd. 21, 2; Dtn. 15, 7/12). Die Söhne Israels haben nicht vergessen, daß sie in Ägypten versklavt waren. Weiter sollen die Gläubiger alle sieben Jahre das Recht auf das, was sie ihren Stammesgenossen geliehen haben, freigeben. Dieses Gesetz war kultisch begründet, denn das Erlassen der Schuld geschah zu Ehren Jahwes (ebd. 15, 1f; zum Sabbatjahr s. ausführlich F. Horst, Gottes Recht [1961] 79/103). Inwieweit diese Gesetze praktische Auswirkung gehabt haben, ist schwer zu sagen. Es gibt Belege im AT, daß das Zinsverbot übertreten wurde (Hes. 22, 12; Neh. 5, 7; Prov. 28, 8). Hier werden keine Einzelfälle erwähnt, sondern es sind allgemeine Aussagen, deren Tragweite schwer zu bestimmen ist. Außerhalb Israels aber, in der jüd. Militärsiedlung von Elephantine (5. Jh. vC.), wurden hohe Zinsen vereinbart. In den dort gefundenen Darlehensurkunden in aramäischer Sprache waren Zinsen von 60% pro Jahr, Zinseszinsen, Pfandnahme u. Strafklauseln vorgesehen (P. Porten, Archives from Elephantine [Berkeley 1968] 67f. 77. 338f). Es ist ein Segen Jahwes, wenn man imstande ist, etwas zu verleihen (Dtn. 15, 6. 8f; 28, 12; Ps. 37, 26; 112, 5). Unglück ist es, wenn man selber von Fremden leihen muß (Dtn. 28, 44; Ps. 37, 21). Man leiht, um Getreide zum Essen zu bekommen (Neh. 5, 2f), um die Abgaben an den König zu entrichten (ebd. 5, 4), also meist zu Konsumzwecken; bei Handelsunternehmungen gab es jedoch sicher auch produktive Darlehen, die gewöhnlich gegen Bürgschaft aufgenommen wurden. Da es bei solchen Darlehen meist um größere Summen ging, wurde von Bürgschaften als sehr gefährlich abgeraten (Prov. 6, 1/5; 11, 15; 17, 18; 20, 16; 22, 26; dazu Weil aO. 219/24. 228/32. 237f). Unter fremdem Einfluß, erst der Babylonier, später der Griechen, haben die Juden sich mehr u. mehr den G.geschäften zugewendet (Baron aO. 146f. 178). G.depositen sind nur in den späteren Büchern des AT erwähnt (s. u. Sp. 812f), aber die die (G.-)Depositen betreffende Gesetzgebung findet man in Ex. 22, 6/12 u. Lev. 5, 21/6 (zum ganzen R. de Vaux, Hoe het oude Israel leefde [Roermond-Maaseik 1960] 300/11).

2. Ethisch. Die ethischen Urteile im AT betreffen besonders die Quantität des G. oder den G.reichtum u. die G.gier. Reichtum ist großer Besitz an G. u. Sachwerten. Hier sollen nur die atl. Stellen angeführt werden, an denen G., eventuell neben Reichtum, erwähnt wird. Die Stellung des AT gegenüber G. u. Reichtum ist nicht einheitlich. Es gibt Texte, in denen sie als Geschenk Gottes für die Frommen betrachtet werden (Dtn. 8, 13f. 17f; Job 27, 17) u. zum Idealbild der Zukunft gehören (Sach. 14, 14). An anderen Bibelstellen dagegen wird auf die Nachteile u. Gefahren des G. hingewiesen. Es ist vergänglich (Job 27, 16/9), G. u. Reichtum können den Menschen zu Hochmut u. Gottvergessenheit verleiten (Dtn. 8, 12/20), die G.gier führt zu Unrecht, Korruption u. Strafe: Richter sind käuflich, Priester lehren für Lohn, Propheten wahrsagen für G. (Amos 2, 6; Mich. 3, 11f). Man kehrt sich deshalb vom G. ab u. bevorzugt andere Werte wie Gerechtigkeit (Prov. 16, 8/13) u. einen guten Namen (ebd. 22, 1). Weisheit kann nicht mit Gold oder Silber gekauft oder gemessen werden (Job 28, 12/9). Jahwe ist Gold u. auserlesenes Silber (ebd. 22, 24f); er ist das höchste Gut (Jes. 5, 1/3; zum ganzen s. Hauck 4/9; Ellul 39/91).

b. Antikes Judentum. 1. Wirtschaftlich. a.

Geldformen. Nach der Eroberung durch Alexander wurde Palästina von der G.wirtschaft der Griechen berührt. Die prämonetären G.-formen verschwanden. Griechische Münzen kamen in Umlauf: Tetradrachmen Athens u. Alexanders, der Ptolemäer u. später, nach 198, der Seleukiden (über die hellenist. Münzfunde in Palästina s. Hengel 52. 84f. 573), aber auch sekel aus Tyrus u. Sidon u. aus Cäsarea in Kappadokien zirkulierten im Lande. Der tyrische sekel war während 300 Jahren (126 vC./170 nC.) wegen seiner Wertbeständigkeit die einzige durch die Gelehrten u. das Religionsgesetz autorisierte Währung in Palästina (Ben-David 5/9. 19/31. 36/44). Antiochus Sidetes gewährte iJ. 135 dem Hasmonäer Simon das Münzrecht für lokale Bronzemünzen (1 Macc. 15, 6). Dessen Sohn, Johannes Hyrcanus, hat die ersten jüd. Bronzemünzen geschlagen, u. die Hasmonäer haben das Münzrecht weiter ausgeübt bis zur Eroberung Palästinas durch Pompeius iJ. 63 vC. Von diesem Jahre ab verbreiteten sich neben den schon erwähnten G.stücken die röm. Denare u. später die aurei in zunehmendem Maße über das Land. Die Römer haben den idumäischen Fürsten u. den röm. Prokuratoren erlaubt, lokale Bronzemünzen zu prägen. Noch zweimal haben die Juden eigene Silbermünzen geprägt: in den Jahren 66/70 während des 1. jüd. Aufstandes u. 132/5 während des Barkochba-Aufruhrs; dann wurden römische Denare umgeprägt (S. Krauss, Talmudische Archäologie 2 [1911 bzw. 1966] 404/10; Vandervorst 31/40; Babelon 1364/71; E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 1 [New York 1953] 271/9; Ben-David 46f). Bis 170 nC. war das Silber-G. das eigentliche Währungs-G., das gegen Nennwert angenommen werden sollte. Die Toleranz war $^1/_{24}$, $^1/_{12}$ oder $^1/_6$; die Talmudgelehrten sind darüber nicht einig. Hatte die Gewichtsabnahme die Toleranz überschritten, wurde die Münze nur noch nach Gewicht als Zahlungsmittel angenommen. Bei einem Gewichtsverlust von mehr als der Hälfte sollte das Silberstück aus dem Verkehr gezogen werden. Gold- u. Bronzemünzen konnten stets nach ihrem Metallwert gekauft oder verkauft werden (Tos. Baba Meṣi'a 3, 17/9; dazu Sperber 94/6). Nach 170 wurde Gold das Währungs-G. wegen der Inflation des Silbers (jBaba Meṣi'a 4, 1; bBaba Meṣi'a 44a/b; dazu Sperber 83/6. 99/103). – Über die G.aufbewahrung wird von den Rabbinen oft berichtet. Auf der Reise wurde das G. in den Zipfel des Kleides oder in ein Tuch eingebunden u. nötigenfalls versiegelt. Man trug es auch im Gürtel oder in einem ledernen oder aus Papyrus gefertigten Beutel, den man auch am Halse tragen konnte. Im Hause hielt man das G. in Schränken oder Truhen, die gut verschließbar waren, u. in Geschirren, oder man versteckte es im Bett u. selbst unter der Türschwelle, um es vor Dieben u. vor Feuer zu schützen (bBerakot 18b; bBaba Meṣi'a 42a). Der Arme versteckte seine Münzen in einer Grube (bŠabbat 102b; vgl. Mt. 25, 18). Im Heiligtum wurde das Opfer-G. in Büchsen gesammelt; die Armenkasse war ein Bottich (Šeqalim 6, 1; Pe'ah 8, 7; zum ganzen s. Krauss aO. 414/6 mit vielen weiteren Belegen).

β. Geldfunktionen. Über die wichtigsten Funktionen des G.: Wertmesser, Tausch-, Zahlungs- u. Wertaufbewahrungsmittel, werden wir vor allem im Talmud unterrichtet. So soll bei Naturaltausch der Wert der Tauschobjekte in G. festgestellt werden (bBaba Meṣi'a 47a). Bei Diebstahl, Verlust u. Beschädigung soll der zu ersetzende Gegenstand ebenfalls in G. abgeschätzt werden (bBaba Qamma 14b). Der Talmud ersetzt das alte Talionsrecht durch Festsetzung von G.strafen (bBaba Qamma 83b/84b; Tos. Baba Qamma 3, 5). G. braucht man auch für Steuerleistungen u. im talmudischen Eherecht zur Entschädigung der Frau beim Tod des Mannes oder bei einer Ehescheidung (bKetubbot 1, 2 [10b]). Ein talmudischer Spruch sagt: ,Ein Mensch soll sein G. in drei Teile aufteilen: ein Drittel in Boden, ein Drittel in Ware anlegen u. ein Drittel immer vorrätig haben' (bBaba Meṣi'a 42a; Ejges 37/43).

γ. Geldhandel u. Kredit. aa. Geldwechsel. Mit dem Münz-G. haben die Juden von den Griechen auch den G.wechsler, šulḥānî, τραπεζίτης geheißen, übernommen. Die griech. Bezeichnung kommt auch in Talmud u. Midraš vor (so in jBaba Meṣi'a 1, 4, 1; Gen. R. 64 [118, 8]; Num. R. 4 [376] nach freundlicher Mitteilung von A. Ben-David). Die šulḥānîm arbeiteten in den wichtigsten Städten u. vor allem in Jerusalem, wo sie ihre Tische im Tempelbezirk aufgestellt hatten (Mt. 21, 12; Mc. 11, 15f; Joh. 2, 14). Sie führten ein reges Geschäft wegen der großen Verschiedenheit der Münzen, welche die Diaspora-Juden auf ihren Pilgerfahrten nach Jerusalem mitbrachten (Krauss aO. 411/4 mit vielen Belegen). Be-

sonders bei der Erhebung der Tempelsteuer spielten sie eine wichtige Rolle u. waren also eine Art Beamte der Tempelverwaltung (Ben-David 25/7). Jeder Jude über zwanzig hatte jährlich ½ tyrischen sekel (= 1 δίδραχμον) als Abgabe zu entrichten. Diese Münze konnte er bei den G.wechslern beziehen, die überall im Lande dazu am 15. Adar ihre Tische aufstellten. Im Tempel zu Jerusalem geschah dies am 25. Adar (Šeqalim 1, 1. 3; Strack-B. 1, 760f). Das Auf-G. für das Wechseln der Tempelsteuer war durch die Schriftgelehrten auf $^1/_{48}$ (2,1%) festgesetzt; nach R. Meir betrug es 4,2% (Šeqalim 1, 6f; Strack-B. 1, 765; Ejges 90f; Helfer 62f). Auch beim Verkauf u. Rückkauf des zweiten Zehnten u. bei der Zahlung anderer Abgaben war die Wechslertätigkeit nötig, weil die Abgaben in tyrischen Münzen zu entrichten waren (E. Lambert 28f; Helfer 65. 68/70). Zahlungen des Tempels wurden manchmal durch Vermittlung der Wechsler geleistet (jŠeqalim 4, 1; Ejges 92/4). Bei der Beglaubigung u. Prüfung der Münzen war der Wechsler unentbehrlich, weil viele fremde, minderwertige u. auch falsche Münzen kursierten. Die Funktionen des Wechslers werden häufig in Talmud u. Midraš (bSanhedrin 68a; Num. R. 20, 7. 18; 21, 12), in der griech. u. in der christl. Literatur (s. u. Sp. 830f) metaphorisch erwähnt. Über die Verantwortlichkeit des Wechslers bei der Münzprüfung sind die Schriftgelehrten sich nicht einig (E. Lambert 30/4; Helfer 75f).

bb. Darlehensgeschäft. Der Kredit blieb stark beeinflußt durch das Zinsverbot zwischen Juden, das auch versteckte Zinsen betraf (bBaba Meṣiʿa 64b/69b; Tos. Baba Meṣiʿa 4, 3; 6, 18), u. durch das Erlaßjahr. Es wurde aber manchmal dadurch umgangen, daß man Nicht-Juden als Strohmänner gebrauchte oder daß man die Zinsen im Schuldschein zum ausgeliehenen Kapital schrieb. Zinsen waren zugelassen bei produktiven Darlehen in der Landwirtschaft, bei Darlehen unter Schriftgelehrten (die Zinsen wurden dann als ein Geschenk betrachtet), unter Eltern u. Kindern (Tos. Baba Meṣiʿa 5, 15) u. wenn man etwas entliehen hatte, das man zwar selbst besaß, aber gegenwärtig nicht zur Verfügung hatte. Diese Erlaubnis führte zu manchen Mißbräuchen (Helfer 79/94; Maloney 96/103). Das Sabbatjahr wurde im Darlehensgeschäft umgangen, indem man vor Gericht den von Hillel erfundenen Prosbul (προσβολή: Eigentumszuschlag bei der Auktion, der das Pfand in Eigentum des Gläubigers verwandelt) einlegte oder den Schuldschein bei Gericht hinterlegte. Durch diese Maßnahmen galten die Forderungen als bereits realisiert u. wurde die tilgende Wirkung des Erlaßjahres abgewendet (Šebiʿit 10, 3f; dazu Rappaport 37f; Maloney 108). Schwer einzutreibende Schulden wurden manchmal durch die Gläubiger dem Tempel übertragen, damit dieser sie einziehe zugunsten der Armen (Orig. in Mt. 11, 9; Hieron. in Mt. 2, 15). Bei Schuldscheinen galten strenge Formvorschriften als Schutz gegen Fälschung (Rappaport 328/39; F. M. Heichelheim, Roman Syria: T. Frank [Hrsg.], An economic survey of ancient Rome 4 [Boston 1938] 225f mit Literatur u. Belegen). Jüdische Schuldscheine sind erhalten aus Ägypten u. aus der Wüste Juda. Von den jüd. Militärsiedlern im Ptolemäerreich sind drei Darlehensurkunden überliefert (PTebt 815. 817. 818 = CPIud 20. 23. 24 aus den Jahren 228/21, 182 u. 174 vC., dazu S. W. Baron, Histoire d'Israël 1 [Paris 1956] 350. 576f). In der ersten u. dritten Urkunde ist der im Ptolemäerreich übliche Zinsfuß von 24% stipuliert, in der zweiten sind nur Verzugszinsen von 24% vereinbart. Auch in den Murabaʿat-Papyri 18 (54/5 nC.) u. 114 (1./2. Jh. nC.) sind nur Verzugszinsen stipuliert (zu diesen u. anderen jüd. Schuldscheinen s. E. Koffmahn, Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda [Leiden 1968] 79/103). Schuldscheine konnten gekauft u. verkauft werden (bBaba Batra 76b; bQiddušin 47b/48a; Rappaport 341/3). Faustpfand u. Generalhypothek waren wohl bekannt als Mittel zur Sicherung u. Befriedigung der Ansprüche des Gläubigers (Helfer 99/102; Rappaport 345/8). Kreditkauf, sei es einmaliger Kreditkauf oder Ladenkredit, war eine häufige u. allgemein verbreitete Form des Warenhandels. Die Rabbinen haben diese Kreditformen scharf abgegrenzt vom Darlehen u. das Zinsverbot auf sie ausgedehnt (Šebiʿit 10, 1f; bBaba Meṣiʿa 65a; Rappaport 291/9).

cc. Depositengeschäft. G.depositen gab es im Tempel bis zu seiner Zerstörung durch die Römer iJ. 70 nC. (2 Macc. 3, 6/12; dazu E. Bikerman, Héliodore au temple de Jérusalem: AnnInstPhilHistOr 7 [1939/44] 8/18; Jos. b. Iud. 6, 282). Zu erwähnen ist weiter das Depositum von 10 Talenten Silber, das Tobith dem Gabael in Ragai gegen einen Schuldschein anvertraut hatte u. das einem Dritten gegen Überreichung des Scheines zu-

rückerstattet wurde (Tob. 1, 14; 4, 1. 20; 5, 1/3; 9, 1/5). Auch die šulḥānîm haben das Depositengeschäft betrieben. Zwischen eigentlichem (regulare) u. uneigentlichem (irregulare) *Depositum wurde ein strenger Unterschied gemacht (Rappaport 299/306). Nur das uneigentliche Depositum durfte durch den Wechsler für eigene Zwecke verwendet werden, sofern es keine Tempel-G. betraf. Solche Depositen wurden oft zur Erleichterung des Zahlungsverkehrs gemacht, auch durch den Tempel. – Das mosaische Gesetz, daß der Arbeiter jeden Tag seinen Lohn erhalten sollte (Dtn. 24, 15), worauf der Arbeiter in der Praxis verzichten konnte, hat einen Scheckverkehr ins Leben gerufen, der im Altertum einzigartig ist. Weil der Arbeitgeber gewöhnlich nicht über die großen Mengen Kleingeld verfügen konnte, um täglich seine Leute zu bezahlen, gab er ihnen eine Anweisung auf die Bank. Auf Vorzeigung des Zahlungsauftrags erhielten dann die Zahlungsempfänger ihr Gehalt vom šulḥānî. Auch andere Zahlungen, zB. an Lieferanten, konnten auf diese Weise ausgeführt werden (bBaba Meṣi'a 111a; Tos. Baba Meṣi'a 10,5; jBaba Meṣi'a 9, 13 [12b]; Strack-B. 1, 882; E. Lambert 36f; Helfer 115/8; Ejges 79/86). Ein Teil der Depositen-G. blieb gewöhnlich in der Kasse des šulḥānî unangerührt. Er konnte diese Beträge nicht, wie der τραπεζίτης, auf Zinsen anlegen. Darum wandten sich die šulḥānîm an eine Kommanditgesellschaft, in der sie als stille Teilhaber ihre Kapitalien nutzbringend anlegen konnten, ohne gegen das Zinsverbot zu verstoßen (E. Lambert 37/41; Helfer 119/22).

2. Ethisch. a. Hellenistische Bücher des AT. In den späteren Büchern des AT findet man relativ mehr geldfeindliche Aussprüche als in den älteren, wahrscheinlich weil die Ausbreitung der Münz-G.wirtschaft die Gewerbemöglichkeiten u. die G.gier gesteigert hat. Die Macht des G., das alles ermöglicht, wird hervorgehoben (Koh. 10, 19), aber auch seine Vergänglichkeit (Sir. 5, 1/3). Wer das G. liebt, bekommt nie genug davon (Koh. 5, 9; dazu Hengel 98f), obwohl es Sorgen gebärt (Koh. 5, 11) u. zur Sünde führt (Sir. 11, 10; 27, 1/3; 31, 5/7; dazu Hengel 100). Andere Werte wie Gesundheit (Sir. 30, 14/6), Nächstenliebe (ebd. 29, 10), Freundschaft (ebd. 7, 18) u. Almosengeben, das die Sünden sühnt (Tob. 12, 9), sind besser als Gold u. Silber. Lobenswert ist der Reiche, der schuldlos befunden wird u. seine Ehrlichkeit nicht dem G. zuliebe aufgibt (Sir. 31, 8/11).

β. Pseudepigraphische Schriften des Judentums. Diese Autoren sind sich besonders der Unzulänglichkeit u. der Gefahren des G. u. des Reichtums bewußt. Man kann sie nicht mitnehmen zur Unterwelt (PsPhoc. 109f); der ungerechte Mammon kann nicht verhindern, daß man zur Hölle hinabfährt (Hen. aeth. 63, 10). G.gier entfernt den Menschen vom Gesetz Gottes, verführt zu Götzendienst, ist Mutter aller Schlechtigkeit (Test. XII Juda 18, 2f; 19, 1; PsPhoc. 42/4; Apostol. 18, 41a [Corp. Paroem. Gr. 2, 728]). Daher folgen Mahnungen: liebe das G. nicht (Test. XII Juda 17, 1); nimm nie ein schlechtes Weib, das G. besitzt, zur Hausfrau (PsPhoc. 199). Den ungerechten Reichen wird Vernichtung u. Verdammnis angedroht (Hen. aeth. 94, 7/10; 97, 8/10).

c. Philo. Die Haltung Philos gegenüber dem G. ist bestimmt durch sein Judentum u. durch die stoische Lehre. Als wohlhabender Jude aus Alexandrien konnte er nicht auf ein bequemes Leben verzichten; daher liebte er das Mittelmaß. Man soll dem Überflüssigen nicht nachstreben, u. wenn man es doch bekommt, soll man es zur Verbesserung des Lebens gebrauchen (gig. 34/8; leg. all. 3, 166; fug. et inv. 28f; vgl. Hauck 35/7), denn alles, was wir haben, haben wir nur als eine Anleihe, welche der Herr, wenn er will, zurückfordern kann (Cherub. 109. 118; spec. leg. 2, 113; quis rer. div. her. 282; F. Geiger, Philon v. Alexandrien als sozialer Denker = TübBeitrAltWiss 14 [1932] 28/31). Er lobt die ἀχρηματία der Essener u. der Therapeuten (praem. 54), folgt ihnen aber nicht nach. Liebe zum G. nennt er ἀφροσύνη; sie kann nur Mißgeburten verursachen u. verdirbt die Seele (leg. all. 1, 75f). In seiner Stellung zum Zinsgeschäft ist Philo ein Jünger der Tora geblieben u. verurteilt das Zinsfordern (virt. 82/7; spec. leg. 2, 74/8; Geiger aO. 33/5).

d. Essener. Dem G. feindlich gesinnt war die Haltung der Essener. Sie verachteten Reichtum u. verwalteten ihre Güter in Gemeinschaft. Niemand übertraf den anderen an Besitz (Jos. b. Iud. 2, 122; ant. Iud. 18, 20). Sie kauften oder verkauften nichts untereinander, sondern gaben einander, was sie brauchten (Jos. b. Iud. 2, 127). Sie kannten also keinen Handel. Gold u. Silber häuften sie nicht auf. Fast allein unter allen Menschen, sagt Philo, lebten sie ohne G. u. Besitz (quod

omn. prob. lib. 12, 76/8. 84). Es gab Essener, die sich weigerten, Münzen bei sich zu tragen, denn man solle keine Bilder tragen, ansehen oder herstellen (Hippol. ref. 9, 26, 1; dazu M. Black, The account of the Essenes in Hippolytus and Josephus: Festschr. Ch. H. Dodds [Cambridge 1936] 174). Wir finden bei ihnen also eine Ablehnung der G.wirtschaft dieser Zeit aufgrund einer heiligmäßigen u. frommen Lebensführung. Weil das G. manchmal zu Habgier u. Sünde geführt hat, haben die Essener es soweit wie möglich ihrem Kreis ferngehalten. Ihre kommunistische Lebensweise auf dem Lande hat dies erleichtert (Hauck 28/30).

e. Qumrân. Die Qumrân-Gemeinde war etwas anders zum G. eingestellt. Handel war ihr nicht fremd, wie aus dem Handelsverbot am Sabbat hervorgeht (CD 10, 18; 11, 15). Handel mit Nicht-Mitgliedern des Bundes, Söhne des Verderbens geheißen, war nur gegen Barzahlung gestattet; eine Partnerschaft in Kauf u. Verkauf war nur zugelassen mit Einverständnis des Lageraufsehers (ebd. 13, 14/6). G.stücke hat man zu Hunderten im ‚Kloster' von Qumrân gefunden, aber kein einziges in den Höhlen. Dieses G. kann zum Schatz der Gemeinde gehört haben (G. R. Driver, The Judaean scrolls [New York 1965] 113. 394/6). Auch die sogenannte Gütergemeinschaft der Gemeinde von Qumrân war etwas anders gestaltet als die essenische. Die Bundesmitglieder lieferten ihren Besitz beim Aufseher über die Wirtschaftsangelegenheiten ab, der ihn auf ein Konto gutschrieb (1QS 6, 19f); sie konnten ihn unter gewissen Beschränkungen gebrauchen. Die Gemeinde selbst besaß G. u. Güter, bestehend aus dem Ertrag der Arbeit der Mitglieder, aus Schenkungen usw. (1QS 6, 17; 7, 6; Driver aO. 113/6).

f. Therapeuten. Für die Therapeuten, jüdische Männer u. Frauen, die in Zurückgezogenheit außerhalb der Städte lebten u. sich gänzlich dem Studium des AT widmeten, waren G. u. Besitz ein Hindernis beim Schriftstudium. Daher überließen sie beim Eintritt in den Orden ihr Vermögen ihren Verwandten u. Freunden. Wie die Essener meinten sie, daß G.geschäfte zu Ungerechtigkeit führten (Philo v. cont. 13. 16f. 66; Hauck 30/2; Driver aO. 121/4).

g. Rabbinen. Bei den Schriftgelehrten findet man die atl. Auffassung, daß G. u. Reichtum der Lohn der Frömmigkeit u. der Gesetzestreue seien, wieder. Sie gehörten meist zu den Wohlhabenden u. glaubten, daß sie ihren Reichtum durch ihre Frömmigkeit verdient hätten. Zur Frömmigkeit gehört auch die Mildtätigkeit. So bekommt das G. einen hohen sittlichen Zweck. Wohltätigkeit erwirkt bei Gott besonderen Lohn, befreit vom Endgericht der Hölle (bBaba Batra 10a; Tos. Pe'ah 24, 1/11; Hauck 22/5; Bolkestein 405/7).

IV. Griechisch. a. Wirtschaftlich. 1. Geldformen. a. Prämonetäre Geldformen. In verschiedenen mykenischen Städten auf Zypern u. Sardinien, in Mykene selbst u. an der Küste von Euboia u. von Kilikien (Kap Gelidonya) hat man Kupferbarren gefunden, die die Form einer aufgespannten Ochsenhaut haben (nach Laum 124 u. anderen die eines Doppelbeiles). Man hat angenommen, daß diese Vierzungenbarren, die auch auf ägyptischen Grabgemälden aus Theben vorkommen (Abbildung von Tributzahlungen durch die Kreter), ein prämonetäres G. sind (Ch. Seltman, Greek coins[2] [London 1955] 7f. 10; W. Taylor, The Mycenaeans [London 1964] 136f. 155. 160f). Gegen diese Theorie haben sich neuerdings mit Recht H. G. Buchholz (Keftiubarren u. Erzhandel im 2. vorchristl. Jtsd.: PrähZ 39 [1959] 2/4. 8f) u. G. F. Bass (Cape Gelidonya. A bronze age shipwreck = TransAmPhilosSoc 57, 8 [Philadelphia 1967] 69/72) erhoben. Die Ochsenhaut- oder Vierzungenform macht die Barren auf Tragtieren u. auf der Schulter leicht transportierbar u. hat mit dem Ochsen als Wertmesser nichts zu tun. Die Barren sind hauptsächlich als Stücke Rohkupfer oder -bronze zu betrachten, bestimmt für den Erzhandel, konnten aber gelegentlich auch für Tributzahlungen u. zum Thesaurieren gebraucht werden. Sie lassen aber keine Justierung des Gewichtes erkennen (Buchholz aO.; Bass aO.). – Homer gibt uns viele Belege für die Rolle des Ochsen als Wertmesser bei Zahlungen (Il. 2, 449; 6, 236; 21, 79; 23, 703. 705. 885; Od. 1, 431). Die Zahlungen selbst erfolgten in anderen Gebrauchsgegenständen, nicht in Vieh. Der Brauch hat den Wert der Tauschgegenstände festgelegt (M. I. Finley, Le monde d'Ulysse [Paris 1969] 65f). Auch später, bis Ende des 7. Jh. vC., ist der Ochse als Vieh-G. belegt, namentlich in Athen u. Delos (Pollux 9, 61). Geräte-G. aus verschiedenen Metallen haben die Griechen gekannt in der Form von Beilen (Il. 23, 851; Od. 21, 75), Dreifüßen (Il. 8, 290; 11, 700; 22, 164; 23, 485; Od. 4, 129) u.

Becken (λέβητες), erwähnt zusammen mit Dreifüßen (Il. 9, 122f; 23, 259; Od. 13, 13. 217; 15, 84). Diese Geräte dienten als Preise, Geschenke u. Schatzgut. In den Inschriften von Gortyn aus dem 7./6. Jh. kommen sie als Bußzahlungen vor (Inschr. Kreta 4, 1. 5f. 8. 10f. 14. 21; M. Guarducci, Tripodi, lebeti, oboli: RivFiloIIstrClass NS 22/23 [1944/45] 171/5). Becken haben scheinbar auch in Thespiae G.funktion gehabt u. sind später demonetisiert u. der Gottheit geweiht worden (N. Platon - M. Feyel, Inventaire sacré de Thespies trouvé à Chostia [Béotie]: BullCorrHell 62 [1938] 149f. 162f [Inschrift aus den J. 395/80]). Weit verbreitet war der Gebrauch von eisernen Spießchen (ὀβελοί), die man in Argos, Sparta, Paestum u. auf Kreta gefunden hat u. die auch in Naukratis (Herodt. 2, 135), Thespiae (Platon-Feyel aO.) u. in Sparta noch im 4. Jh. als G. in Umlauf waren (Xen. resp. Laced. 7, 5; Plut. Lyc. 9; ders. Lys. 17, 3; Etym.Magn. s. v. ὀβελίσκος; Z.Gansinieč, The iron money of the Spartans and the origin of the obolos currency: Archaeologia 8 [1956] 367/413 [Polnisch mit englischer Zusammenfassung]; Courbin 209/25; Guarducci aO. 175/80). Sechs solche ὀβελοί formten eine Handvoll = δραχμή (von δράσσεσθαι, umfassen; Plut. Lys. 17, 3). Solche δραχμαί sind epigraphisch bezeugt für Perachora (H. T. Wade-Gery bei H. Payne, Perachora. The sanctuaries of Hera Akraia and Limenia 1 [Oxford 1940] 259/61) u. Thespiae (Platon-Feyel aO. 149f. 162_1). Inwiefern diese Geräte u.andere, zB. Sicheln, die weniger oft als G. vorkommen (Laum 124f), ihren G.charakter dem religiösen Gebrauch verdanken (so ebd. 106/25), ist fraglich (Heichelheim, History 1, 364f. 479f; zum ganzen s. Regling 218/22). Der Gebrauch von vorgewogenem Metall-G. scheint in Griechenland nicht sehr üblich gewesen zu sein (Laum 152).

β. Münzgeld. In den Jahren 640/30 vC. wurde in Lydien das Münz-G. erfunden (Xenophanes: VS 21 B 4; Herodt. 1, 94; zur Datierung vgl. E. S. G. Robinson, The coins of the Artemision reconsidered: JournHellStud 71 [1951] 156f; ders., The date of the earliest coins: NumChron 1956, 1/8; für eine Datierung auf 687/77 ist N. G. L. Hammond, A history of Greece to 322 B.C.[2] [Oxford 1967] 661 eingetreten). In Lydien war, so wie im ganzen Nahen Osten, vorgewogenes Metall, besonders Elektron, das übliche Zahlungsmittel. Die Zahlungen des Staates, zB. an die zahlreichen Söldner, erforderten unzählige Wägungen. Wahrscheinlich ist die Münze durch staatliche Zahlmeister erfunden worden, um diese Wägungen auszuschalten u. so die Zahlungen zu erleichtern (Cook 257/62; Kraay 88/91; Crawford 46; vgl. jedoch Will 209/31; Vidal-Naquet 206/8). Es waren aber die Griechen, die den Nutzen dieses neuen Zahlungsmittels für den Handel gesehen haben u. die durch Einführung der Silbermünzen, zuerst auf Ägina geprägt, eine entscheidende Rolle in der Verbreitung der Münz-G.-wirtschaft gespielt haben (Lévy 201f; Christ 214. 217f). Sehr schnell verbreiteten sich während des 6. Jh., von ca. 560 an, Prägung u. Gebrauch von Silbermünzen über die griech. Poleis, u. ca. 480 ist fast ganz Hellas von der Münz-G.wirtschaft erfaßt (Heichelheim, Ausbreitung 46/52; Lombard 111f). In einer Inschrift des 6. Jh. aus Eretria (IG 12, 9 nr. 1273) kommt χρήματα zum ersten Male in der Bedeutung Münz-G. vor (Volkmann 99/102). Im Perserreich dagegen wurden in der 1. H. des 5. Jh. die Arbeiter noch stets in Naturalien u. vorgewogenem Silber bezahlt (Altheim-Stiehl 8/11; Naster 129/34; W. Hinz, Die elamischen Buchungstafeln der Dareioszeit: Orientalia 39 [1970] 431/3). Das Handelsvolk der Phönikier u. die Syrer haben erst um ca. 450 Münzen geprägt (D. Harden, The Phoenicians [London 1962] 166/8; Schwabacher 143/5; für Ägypten u. Palästina s. o. Sp. 801. 809).

γ. Aufbewahrung des Geldes. Man trug das G. bei sich in einer Börse (βαλλάντιον, βαλλαντίδιον) oder im Gürtel (ζώνη). Zu Hause wurde es in einer Kiste (λάρναξ, κιβωτός, θήκη, ἀργυροθήκη) u. in Töpfen (στάμνος, ἀγγεῖον) verwahrt. Diese wurden manchmal im Boden vergraben (s. H. Bolkestein, Economic life in Greece's Golden Age[2] [Leiden 1958] 130). Sparbüchsen aus Ton oder bisweilen aus Holz u. Elfenbein sind archäologisch in der griech.-röm. Welt gut belegt. Sichere literarische Zeugnisse fehlen aber. In den Tempeln gab es neben Opferstöcken (θησαυρός) für die Spenden der Gläubigen auch Schatzkammern oder im Boden eingebaute G.schränke (θησαυρός) für den Tempelschatz (Couch 86/105; Bogaert, Banques 210f. 284f. 287. 298_{93}).

2. *Geldfunktionen.* Die Einführung der Münz-G.wirtschaft hatte in Griechenland wichtige wirtschaftliche, soziale u. politische Folgen. Immobilien u. Mobilien wurden leichter realisierbar. Das hatte eine Ausdehnung

des Handels u. die Entstehung einer Händlerklasse zur Folge, vor allem in den Hafenstädten, deren Reichtum wuchs. Das führte zu Änderungen in der sozialen Struktur der Poleis, zu sozialen Krisen u. zum Auftreten von Tyrannen (Thucyd. 1, 13, 1; Weber 116/8; E. Will, Korinthiaka [Paris 1955] 495/502; C. Mossé, La tyrannie dans la Grèce antique [Paris 1969] 87f). Der Münzgebrauch erhielt seit dem 6. Jh. vC. in den griech. Poleis u. seit dem 3. Jh. vC. in den hellenist. Städten Ägyptens u. des Ostens eine gewaltige Ausdehnung auf jedem Gebiet des sozialen, religiösen u. politischen Lebens (Weber 158/60. 166). Alles wurde für G. käuflich, für alles brauchte man G.: für Lebensmittel u. Kleider, für Mieten u. Steuern, für Unterricht u. Muße, zur Anschaffung von Mobilien u. Immobilien, für Rechtsbeistand, für Wohltätigkeit u. den Loskauf von Gefangenen usw. (Crawford 42). Xenophon unterstreicht das G.bedürfnis folgendermaßen: niemand hat je soviel G. erworben, daß er nicht noch mehr nötig hätte. Wenn die Poleis blühen, brauchen die Bürger Silber-G. für schöne Waffen, Pferde, Häuser, Juwelen; in Notzeiten brauchen sie noch mehr G. für Nahrung u. Söldner (vect. 4, 7/9). Das bedeutet nicht, daß Zahlungen in Naturalien völlig verschwunden sind. So wurden noch iJ. 282 vC. auf Delos bestimmte Löhne teilweise in Naturalien (Getreide, Mehl) ausgezahlt (IG 11, 2 nr. 158, 37/52). Bodenpacht (vgl. IG 2² nr. 2495, 1/5; nr. 1672, 252; D. Hennig, Untersuchungen zur Bodenpacht im ptolemäisch-röm. Ägypten, Diss. München [1967] 3/5. 174/362) u. zB. Grundsteuer, wo diese erhoben wurde (vgl. A. Andreades, Geschichte der griech. Staatswirtschaft [1931] 109f; L. Wallace, Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian [Princeton 1938] 11/9), wurden sehr oft in Naturalien entrichtet. Bei der einheimischen Bevölkerung Ägyptens ist Tauschhandel üblich geblieben (Rostovtzeff, Hellen. world 403f). Auch bei der Wohltätigkeit wurden G. u. Naturalien nebeneinander gespendet (Bolkestein 200/14). G. spielte ebenfalls eine wichtige Rolle im Kult. Seit seiner Erfindung wurde es den Göttern geweiht (vgl. die ὀβελοί von Pheidon, entdeckt im Heraion von Argos, u. die ältesten Elektronmünzen, die man im Artemistempel von Ephesos gefunden hat), weil die Vorstellung herrschte, daß die Götterwelt das G. ebenso wertschätzte wie die Menschen u. daß man durch G.opfer die Götter beeinflussen könne (Schöttle 327). Hier ist auch der bekannte Charonsgroschen zu erwähnen (vgl. A. Hermann: o. Bd. 2, 1043/6). Manchmal wurde G. als Opfergabe an Kultbilder gebraucht (Lucian. Dea Syr. 28f; J. Babelon, Offrandes monétaires à des statues cultuelles: RevNum 5, 7 [1943] 1/3. 5/8). Für Orakel, Inkubation, Einweihung in die Mysterien usw. hatte man zu zahlen (für die ἴατρα in Epidaurus vgl. Kötting 23; Asklepios war aber billiger als die Ärzte; s. E. J. u. L. Edelstein, Asclepius 2 [Baltimore 1945] 175/8). Tempel u. Kultvereine erhoben allerhand Steuern (F. Sokolowski, Fees and taxes in the Greek cults: HarvTheolRev 47 [1954] 153/64). Priesterämter wurden verkauft (Nilsson, Rel. 2², 77/82). Die sakrale Prostitution bereicherte nicht nur den Aphroditetempel zu Korinth, sondern die ganze Stadt (Strab. 8, 6, 20 [378]). Im politischen Leben wurde das G. ein Machtfaktor u. G.gier eine Triebfeder, vor allem nach den persischen Kriegen (Christ 226/9; H. J. Diesner, Wirtschaft u. Gesellschaft bei Thukydides [1956] 124f. 149/51 u.ö.). Staatsmänner suchten auf mancherlei Weisen die Staatseinkünfte zu vermehren, wie man aus Xenophon (vect.) u. PsAristoteles (oec. 2) ersehen kann. Daß man ihnen manchmal G.gier vorgeworfen hat, ist nicht verwunderlich (H. Barth, Das Verhalten des Themistokles gegenüber dem G.: Klio 43 [1965] 30/7; V. Ehrenberg, The people of Aristophanes [Oxford 1951] 155f). Anderseits suchte das Volk immer mehr G. aus der Staatskasse zu bekommen in Form von μισθοί (Lohn, zB bei Besuch der Volksversammlung), τροφαί (eine Art Rente für die Invaliden, s. Lys. or. 24; Aristot. Ath. 49, 4) u. θεωρικά (Unterstützung zum Besuch des Theaters u.ä.; s. Aristoph. eccl. 206f u.ö.; vgl. v. Pöhlmann 1, 266/71). So wurden am Ende des 5. Jh. vC. 20000 Bürger vom Staat besoldet (Aristoph. vesp. 707/9; Aristot. Ath. 24, 3; Bolkestein 267/72; Mossé 157/60. 303/13). Die Rolle des G. im Strafrecht war ebenfalls wichtig. Die παρακαταβολή (eine vom Kläger zu Prozeßbeginn beim Gericht zu hinterlegende Summe, die für ihn im Fall eines Mißerfolges verfiel), die ἐπωβελία (vom unterliegenden Kläger zu zahlende G.buße) u. andere Bußen wurden in G. entrichtet (J. H. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren [1905/15] 930/41). Bei bestimmten öffentlichen Klagen konnte der Ankläger eine Delatorenprämie bekommen. Die G.gier brachte manche Leute, Syko-

phanten genannt, dazu, regelmäßig als Ankläger aufzutreten oder von ihren Opfern mit Drohung einer Klageerhebung G. zu erpressen (R. T. Bonner - G. Smith, The administration of justice from Homer to Aristotle 2 [Chicago 1930 bzw. New York 1968] 39/74). Man darf sagen, daß G.- u. Gewinnsucht eine der wichtigsten Triebfedern der griech. Wirtschaft u. Politik waren (vgl. zB. die Errichtung von Monopolen durch die Getreidehändler in Athen [Lys. or. 22], durch Kleomenes v. Naukratis in Alexandrien [Demosth. or. 56, 7f; PsAristot. oec. 2, 1352b 14/20]). Sie führten zu mancherlei Machenschaften wie Bestechungen, Veruntreuungen u. Verrat (Büchsenschütz 284/91; s. zB. Demosth. or. 21, 5. 18: Bestechung von Preisrichtern).

3. Geldhandel u. Kredit. Da jede Polis ihre eigene Prägung hatte u. so eine große Menge verschiedener Münzen in Umlauf kam, mußte ein neuer Beruf ins Leben gerufen werden, das Geschäft des Wechslers u. Münzprüfers (τραπεζίτης; zur Terminologie s. Bogaert, Banques 44/50; zum Beruf ebd. 315/22). Dieser ist zum ersten Male erwähnt in Byzanz ca. 530/20 vC. (Bogaert, Origines 136f; ders., Banques 119f) u. ist für 33 Poleis belegt (ebd. 305f). Sein Auf-G. schwankte zwischen 5 u. 6% für Silber-G. (ebd. 323/31). Diese hohen Wechselkosten bedeuteten eine beträchtliche Hemmung für den internationalen Handel. Um die teuren Wechselgeschäfte so weit wie möglich auszuschalten, haben die Griechen bei internationalen Zahlungen bestimmte beliebte Währungen wie die persischen Dareiken oder die Elektronstatere von Kyzikos oder die attischen Tetradrachmen bevorzugt. Imperialistische Staaten, wie Athen im 5. Jh., haben ihr eigenes Münzsystem den schwächeren Bundesgenossen auferlegt (Th. Reinach, L'anarchie monétaire et ses remèdes chez les anciens Grecs: MémAcInscr 38 [1891] 351/64). Der hohe Wechselgewinn hat auch manche Wechselmonopole hervorgerufen (Bogaert, Banques 401/3). Seit der Einführung des Münz-G. hat das Kreditgeschäft in Griechenland einen großen Aufschwung genommen. Die Freiheit des Zinsfußes hat nicht wenig dazu beigetragen. Kreditgeber waren die Tempel (ebd. 288/94), bisweilen auch die Staaten (Rostovtzeff, Hellen. world 172f. 217), vor allem mit Stiftungs-G. (B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 2 [1914 bzw. 1964] 161f. 227/36), u. die hellenist. Könige (Rostovtzeff, Hellen. world 559. 641. 1448), weiter die Banken, die sich am Ende des 5. Jh. aus dem Wechslergeschäft entwickelt haben (Bogaert, Banques 352/62), Vereine (Anlage von Stiftungs-G.: Laum aO. 157/61. 224/7) u. Privatleute. Kreditnehmer waren die Poleis, Vereine u. Privatpersonen. Bürgschaft, Pfand u. Hypothek (nur für Bürger) sicherten gewöhnlich die G.geschäfte (Bogaert, Banques 292f. 353/6. 372f). Die Zinsen kannten große Schwankungen je nach dem Risiko u. der Periode (Billeter 6/114). Ἔρανοι (durch Vereinsmitglieder zusammengebrachte Darlehen an Mitbürger in Not) waren zinslos (J. Vondeling, Eranos, Diss. Utrecht [1961] 27/76; zu den sog. δάνεια ἄτοκα s. P. W. Pestman, Loans bearing no interest?: JournJurPap 16/17 [1971] 7/29). Die Darlehen hatten meist Konsumzwecke. In Notzeiten nahm der Konsumkredit stark zu, so daß ein großer Teil der Bevölkerung verschuldet wurde u. manchmal die Forderung nach Schuldaufhebung erklang u. eine solche auch durchgeführt wurde (Aristot. Ath. 6, 1; Plat. leg. 3, 684d; Plut. Agis 13; Aen. Tact. 14; vgl. v. Pöhlmann 1, 328f. 378f. 388f). Der produktive Kredit hat stark zugenommen. Der attische Fernhandel war großenteils durch Seedarlehen finanziert (Belege: Bogaert, Banques 373). Kreditkauf war bei den Griechen wohlbekannt. Er bestand aus einem doppelten Vertrag: einem Kaufvertrag u. einem Darlehensvertrag (F. Pringsheim, The Greek law of sale [1950] 244/68). Deposita gab es in Tempeln (Bogaert, Banques 281/8; J. Ranft, Art. Depositum: o. Bd. 3, 779), bei Banken u. bei Privatpersonen. Die Bankdepositen führten zur Erleichterung des Zahlungsverkehrs, weil man seine Zahlungen durch mündliche oder, seit dem 3. Jh. vC., meist durch schriftliche Anweisung an die Bank (διαγράφειν, das aber auch für Bar-G.zahlungen verwendet werden konnte; Bogaert, Banques 50/3) ausführen konnte. Überweisungen sind in der hellenist. Zeit belegt, aber Scheckverkehr kam nicht vor (ebd. 332/45; Preisigke 185/7. 203/9; C. Préaux, L'économie royale des Lagides [Bruxelles 1939] 290; s. jedoch o. Sp. 813 u. u. Sp. 836). Handelbare Wertpapiere haben die Griechen nicht gekannt (Freundt 2, 13/24. 30/4; vgl. dennoch u. Sp. 836). Der Nutzen der Banken als Zahlungsstellen war so groß, daß die Ptolemäer u. viele Poleis Staatsbanken errichtet haben (βασιλικαί, δημόσιαι τράπεζαι), die mit Zahlungen u. Inkasso für den Staat beauftragt waren (Bogaert, Banques 403/8; Préaux aO. 281/8).

b. Ethisch. 1. Terminologie. Die Behandlung dieses Themas bei den griech. u. lat. Schriftstellern, nichtchristlichen wie christlichen, stößt auf große Schwierigkeiten terminologischer Art. Ausdrücke für G. wie χρήματα u. pecunia können auch das Vermögen, die Besitzungen bezeichnen, ohne daß der Unterschied genau festzustellen ist (für χρήματα s. J. Korver, De terminologie van het credietwezen in het Grieksch [Amsterdam 1934] 17; für pecunia s. Dig. 50, 16, 222; vgl. Aug. lib. arb. 1, 15, 32; discipl. 6, 6; G. Diósdi, Familia pecuniaque: ActAntHung 12 [1964] 92/105). Weiter gebrauchen diese Autoren bisweilen in demselben Zusammenhang neben- u. durcheinander χρήματα u. πλοῦτος, pecunia u. divitiae (zB. Theogn. eleg. 1, 189f; Cic. Verr. 1, 25; off. 1, 68; Giet, Idées 101; Isid. diff. 1, 137). ‚Viel G. haben, das ist das Reichsein' τὸ γὰρ χρήματα πολλὰ κεκτῆσθαι, τοῦτο εἶναι τὸ πλουτεῖν), sagt PsPlato (Eryx. 399e; vgl. Isocr. 1, 28; Aristot. pol. 1, 9, 1257b). Wir haben deshalb in den folgenden Abschnitten über die ethische Wertung des G. auch Texte einbezogen, in denen χρήματα u. pecunia möglicherweise nicht G., sondern Besitz im allgemeinen bedeuten, u. in denen auch vom Reichtum die Rede ist. Neben χρήματα gebraucht man für G. im Griechischen auch die Benennungen der wichtigsten G.metalle (χρυσός u. ἄργυρος, besonders bei Dichtern) u. für Münz-G. νόμισμα (dazu Will 226/31), ἀργύριον u. χρυσίον. Bei den lat. Schriftstellern findet man neben pecunia aurum, argentum, aes u. nummus. Weiter muß betont werden, daß weder das Griechische noch das Lateinische einen terminologischen Unterschied macht zwischen normalen oder gesetzlichen Zinsen u. Wucherzinsen; τόκος (s. Korver aO. 63f), fenus u. usura werden für beide gebraucht (vgl. Salin 416f).

2. Allgemeine Urteile über das Geld. a. Macht des Geldes. Die Macht des G., besonders des Goldes, wird durch die griech. Dichter manchmal hervorgehoben. Es hat die größte Macht auf Erden (Aristoph. Plut. 131; Frg. trag. adesp. 129 Nauck²). Es ist Blut u. Seele für die Sterblichen (Hesiod. op. 686; Timocl. frg. 35 [CAF 2, 625]; Corp. Paroem. Gr. 2, 726, 20). Gold-G. gibt den Menschen mehr Freude als eine Mutter, ein Vater, als Kinder (Eur. frg. 324 N.²). Χρήματ' ἀνήρ: ‚das G. macht den Mann', war ein bekannter Aphorismus (Corp.Paroem.Gr. 2, 129, 18. 725, 10). G. verschafft Freunde (Soph. frg. 85 N.²; Andoc. or. 4, 15; Men. sent. 238. 733 Jaekel; Corp. Paroem. Gr. 2, 662, 15), Hetären u. Knaben (Aristoph. Plut. 149/54; Aristaen. ep. 1, 14). Es ist eine Stütze in Alter (Frg. com. adesp. 518 [CAF 3A, 434]) u. Krankheit (Eur. El. 427f; frg. 642 N.²), obwohl es diese nicht abwehren kann (Sol. frg. 14, 8/10 Diehl). Es ermöglicht uns, uns vor dem Gericht zu retten (Demosth. or. 53, 26) u. unseren Freunden in der Not zu helfen (Isocr. 1, 28). G. gibt Macht (Men. sent. 181. 612 Jaekel), Ehre u. Ansehen (Eur. frg. 142 N.²; Aristoph. vesp. 606f; Theophr. char. 23, 2. 5/8; Lucian. gall. 13f; Hemelrijk 102). Aus all diesen Gründen ist das G. das erste, dem die Menschen nachstreben (Soph. frg. 328 N.²; vgl. über die Macht des G. weiter die Zitate bei Joh. Stob. flor. 4, 31, 1/52 [5, 733/53 Wachsmuth-Hense]; v. Pöhlmann 1, 135; Hemelrijk 96/111). Daher sollte der gute Mensch reich sein, der schlechte arm (Theogn. eleg. 1, 525f).

β. Unzulänglichkeiten u. Nachteile des Geldes. Solon verlangt, G. zu erwerben, aber nur auf gerechte Weise, denn allein solcher Reichtum sei beständig (frg. 1, 6/10 D.; vgl. Theogn. eleg. 1, 197). Man erfährt leider, daß manchmal die Frevler reich sind u. die Guten arm (Sol. frg. 4, 9 D.; Theogn. eleg. 1, 146. 149. 383/7. 747/52); ja man kommt dazu zu vermuten, daß großer oder rasch angewachsener Reichtum nicht auf gerechte Weise erworben sein könne: οὐθεὶς ἐπλούτησε ταχέως δίκαιος ὤν (Men. col. 43 [1, 113 Koerte³]; vgl. Plat. leg. 5, 743c). Solch ungerecht verdientes G. schwindet aber rasch dahin u. ruft die Strafe der Götter herbei (Sol. frg. 1, 11. 31; 4, 12 D.; Theogn. eleg. 1, 198/203. 318; Eur. El. 938/44; frg. 354 N.²). Aber auch sonst wird die Vergänglichkeit des G. hervorgehoben, denn der Mensch ist nicht der Eigentümer (δεσπότης), sondern nur ein Verwalter (ἐπίτροπος) des G. Die Götter oder Τύχη sind seine Herren, u. sie leihen es den Menschen, wenn sie wollen, u. nehmen es auch zurück (Eur. Phoen. 555/7; Bion bei Joh. Stob. flor. 4, 41, 56 [5, 944, 1f W.-H.]; Men. dysc. 798/810; Theokrit bei Joh. Stob. flor. 3, 16, 24 [3, 486, 6f W.-H.]). Man findet bei den griech. Schriftstellern auch manche negativen Urteile über das G. Theognis klagt darüber, daß das G. zu Mischehen zwischen Adligen u. Nichtadligen führt u. so Rassenverderbnis hervorruft (eleg. 1, 185/92; vgl. ebd. 1061f). Es bereitet viel Sorgen u. Last (Isocr. 15, 159; Xen. inst. 8, 3, 40f), erregt Neid (Diod. Sic. 5, 17, 4; Strab. 9, 3, 8

[420]) u. verursacht Verweichlichung (ebd. 14, 2, 16 [656]). Das Glück liegt nicht im G. (Democr.: VS 68 B 171). Das G., besonders das Gold-G., vernichtet Städte, treibt die Leute aus ihrem Haus, verdirbt das Gewissen u. lehrt die Menschen schändliche Taten, es ist πάντων κακῶν ἀκρόπολις (Soph. Ant. 295/301; vgl. 221f. 1033/47; dazu R. F. Goheen, The imagery of Sophocles' Antigone [Princeton 1951] 14/9; Corp.Paroem.Gr. 2, 728, 19/28). Kurzum, das G. verursacht viele Übel (Eur. frg. 55. 632 N.²). Besonders die φιλαργυρία, die unersättlich ist, die weder die heiligen noch die Staatsgüter schont, die zu Menschenraub führt, ist zu tadeln (Sol. frg. 1, 71/6; 3, 5/14. 23/5; 4, 4/8; 24, 9f D.). Sie verursacht Kriege u. Raub (Isocr. 8, 7f; Liban. vitup. 5, 4) u. war eine der Ursachen der Bevölkerungsabnahme in Griechenland (Polyb. 36, 17, 7; vgl. Hierokles bei Joh. Stob. flor. 4, 24, 14 [4, 603, 10/5 W.-H.]). Die G.gier der Spartaner war bekannt (A. Andreades, Geschichte der griech. Staatswirtschaft [1931] 50/2; vgl. auch Paus. 4, 5, 4; Zenob. 2, 24 [Corp.Paroem.Gr. 1, 39, 3/9]). Die Barbaren im allgemeinen (Soph. frg. 528 N.²), die Phöniker u. Ägypter (Plat. resp. 4, 436a) sowie die Germanen (Herodian. 6, 7) werden φιλοχρήματοι oder φιλάργυροι genannt. Die Begriffe φιλάργυρος (geldgierig) u. ἀνελεύθερος (knauserig) werden manchmal zusammengestellt (Aristot. virt. 3, 1250a 26f; Men. sent. 45 J.; Joh. Stob. flor. 3, 10, 54 [3, 422, 2f W.-H.]; Teles 28, 1/5 Hense); das G. macht ja viele Menschen zu Sklaven (Eur. Hec. 864; Epict. diss. 4, 1, 60; 4, 4, 1; PsLongin. sublim. 44, 6f; zum ganzen Hemelrijk 112/21). So kommt man zu der Auffassung, daß Reichtum nur gut ist, wenn er edlen u. vernünftigen Menschen zuteil wird (Sappho frg. 148 Lobel-Page; Eur. frg. 626, 7 N.²; Democr.: VS 68 B 282; Antiph.: VS 87 B 54; PsPlat. Eryx. 396c/400c). Diese halten das G. nicht verborgen in ihren Kisten, sondern verwenden es zum Guten, zB. zur Hilfe für Freunde u. Dichter (Pind. Nem. 1, 31f; Theocr. 16, 23f). Andere Werte wie Gesundheit, Freundschaft u. Tugend werden dem G. vorgezogen (Eur. frg. 714 N.²; PsPlat. Eryx. 393 c/d; Sol. frg. 4, 10f D.; Men. dysc. 811f; sent. 214 J.). Man soll mit einem mäßigen Besitz zufrieden sein (Democr.: VS 68 B 286; Isocr. 1, 27f).

3. *Bewertung durch die Philosophenschulen.* a. *Plato.* Plato ist kein Freund des G. Es soll im idealen Staat so wenig Gold- u. Silber-G. wie möglich geben u. auch nicht Armut u. Reichtum (resp. 4, 422a/d; leg. 5, 742a. 744d); G.geschäfte sind von Übel (resp. 8, 555c/556c). Das G. erregt die Habgier u. diese verhindert, daß die Bürger sich mit den Angelegenheiten des Staates beschäftigen. Es ist mit vielen Übeltaten befleckt, u. die Berührung damit ist den Wächtern, die sich selbst rein erhalten sollen, verboten (ebd. 3, 416c/417b; leg. 8, 831c/d). Daher soll der platonische Gesetzesstaat ein Ackerbaustaat sein, 80 Stadien von der Meeresküste entfernt, weil das Meer die Bürger mit Handelsgeist u. krämerischer Gewinnsucht erfüllt. Er soll so autark wie möglich sein, denn der auswärtige Handel bringt Überschwemmung des Landes mit Gold- u. Silber-G. mit sich, was die größte Gefahr für die Volksmoral bedeutet (ebd. 4, 705a/b; vgl. 3, 679b). Für den täglichen Kleinverkehr im Staat soll eine Münze ohne eigentlichen Metallwert geprägt werden; für die Beziehungen zum Ausland soll ein in Griechenland allgemein gangbares G. geschaffen werden, aber sein Besitz ist den Bürgern innerhalb der Polis verboten (ebd. 5, 742a/b). Ausleihen auf Zinsen ist nicht zugelassen, u. der Entleiher darf die Rückzahlung des Darlehens u. der Zinsen verweigern (ebd. 5, 742c). Wenn aber ein Auftraggeber dem Handwerker am festgesetzten Tage den vereinbarten Lohn nicht bezahlt, soll er das Doppelte zahlen u. nach einem Jahre einen Obolos je Drachme Zinsen monatlich hinzufügen, also 200% jährlich (ebd. 11, 921c/d; zum ganzen Miller 6/11; Hauck 40f; v. Pöhlmann 1, 466f; 2, 72. 76f. 178).

β. *Aristoteles.* Bei Aristoteles gibt es schon eine entwickelte G.lehre. Das Münz-G. findet seinen Ursprung im Tauschgeschäft (pol. 1, 9, 1257a 31/4). Der Tausch entwickelt sich mittels des G. zum Handel, u. dieser beabsichtigt nicht nur die Eigenversorgung, sondern den größten Gewinn (ebd. 1257b 2/5). So entsteht neben der Ernte, dem Fang, der Produktion von Gütern eine neue, auf G.geschäfte gegründete Erwerbstätigkeit, die man χρηματιστική nennt (ebd. 1256b 41). Diese wird durch Aristoteles verurteilt, weil ihr Ertrag nicht aus der Natur hervorgeht, sondern aus den Mitmenschen (vgl. auch eth. Nic. 4, 3, 1121b 31/1122a 14). Vor allem ist das Zinsgeschäft, das er tadelnd ὀβολοστατική (Wucher) nennt, widernatürlich u. daher mit Recht verhaßt, weil der Ertrag (τόκος) aus dem G. selbst hervorkommt (pol. 1, 10, 1258b 2/8;

vgl. v. Pöhlmann 1, 468f; Moreau 349/58; Shellens 426/31). Das G. ist für Aristoteles kraft Gesetzes Wertmesser u. Kaufkraft; es ist geschaffen, um den Güterverkehr zu erleichtern u. die ausgleichende Gerechtigkeit dabei zu sichern (eth. Nic. 5, 8, 1132b 31/1133b 28; Miller 11/32; Will 214/22; Moreau 358/64). Diese Vorstellung vom G. bei Aristoteles geht aus seinem Weltbild hervor, das in wirtschaftlicher Hinsicht auf die Hausgemeinschaft beschränkt ist (Shellens 432f). – Der rege Kreditverkehr in Athen im 4. Jh. (Belege bei Bogaert, Banques 367/75) beweist, daß die zinsfeindlichen Theorien von Plato u. Aristoteles keine Auswirkung gehabt haben. Wucherer wurden wohl gehaßt (Demosth. or. 37, 52f; 45, 70), aber die Verleiher von produktivem Kredit wurden gepriesen (ebd. 34, 51; vgl. Bogaert, Banques 393/5).

γ. *Kyniker*. Für die Kyniker gilt das G. nichts. Es ist ein Auswurf der Tyche (Monimos bei Joh. Stob. flor. 4, 31, 89 [5, 766, 15 W.-H.]). Der Weise verwirft es, er braucht es nicht (Crates frg. 10 D.; Diog. L. 6, 88). Das G. ist Zerstörer der natürlichen u. sozialen Ordnung. Diogenes u. Bion nennen die φιλαργυρία die Metropolis aller Übel (Diog. L. 6, 50; Joh. Stob. flor. 3, 10, 37 [3, 417, 5f W.-H.]). Die Einstellung der Kyniker gegenüber dem G. war also ganz negativ (Hauck 48f; van Manen 56/9 mit weiteren Belegen).

δ. *Epikureer*. Die Epikureer lehren, daß das Glück nicht zusammenhängt mit G., Reichtum, Macht, sondern mit Schmerzlosigkeit u. Ruhe des Gemütes (frg. 548 Usener aus Plut. poet. aud. 14 [37A]). Wenn man jemanden reich machen will, soll man ihm nicht G. geben, sondern ihn von der Begierde befreien (frg. 135 U.). Gegen den Genuß, welchen der Reichtum gibt, setzt Epikur den Genuß der Zufriedenheit (frg. 458 U.; van Manen 67f).

ε. *Stoa*. Zenon, der Gründer der stoischen Schule, fordert für seinen sozialen Weltstaat die Beseitigung des G. (SVF 1 frg. 268 aus Diog. L. 7, 33). Chrysipp dagegen zählt G. u. Reichtum unter die ἀδιάφορα; sie sind weder gut noch schlecht, können aber durch die Menschen gut oder schlecht verwendet werden (SVF 3 frg. 117. 119). Die ἀδιάφορα werden weiter aufgegliedert in προηγμένα u. ἀποπροηγμένα. Zu den προηγμένα, d. h. den Dingen, die einen gewissen Wert haben u. daher vorzuziehen sind, gehört das G. (ebd. frg. 126). Wer Reichtum, Gesundheit usw. für nichts erachtet, ist töricht, sagt Chrysipp (ebd. frg. 138), aber sie sind keine ἀγαθά; nur der wahre Reichtum, nämlich die σοφία, ist ein Gut (ebd. frg. 593/5). – Musonius findet es schrecklich, daß reiche Leute die Kinderzahl einschränken, um das G. der Erstgeborenen zu vermehren. G. erregt Neid u. Intrigen, wohingegen Brüder doch die besten Helfer sind (frg. 15b [80 Hense]). Viel G. zu haben hat einen Nutzen: es bietet die Möglichkeit, vielen Menschen zu helfen (frg. 19 [108, 10/4 H.]). Epiktet warnt zwar vor der Begierde nach G. u. Reichtum, aber wenn einer diese besitzt, soll er sie nicht vernachlässigen, denn sie sind eine Gabe Gottes (diss. 1, 2, 37). Wenn man G. erwerben kann, ohne Selbstachtung, Treue u. Edelmut zu verlieren, soll man es erwerben (enchir. 24, 3). Doch erscheint das Epiktet fast unmöglich, denn die irdischen Güter vermögen nichts, haben nur zu dienen, können leicht behindert werden u. gehören dem Menschen nicht (ebd. 1, 1/4; für weitere Belege zur stoischen Einstellung zum G. s. van Manen 59/66).

ζ. *Neupythagoreer*. Auch der Neupythagoreer *Apollonius v. Tyana verlangt keine Abschaffung des G. Wenn einer gerecht erworbenes G. hat, soll er es behalten (Philostr. v. Apoll. 4, 40). Ein guter König soll den Armen helfen u. den Reichen Sicherheit geben (ebd. 5, 36). Er selbst verachtet das G., weil es Ursache vieler Übel ist, wie unnatürlicher Prachtliebe, Selbstsucht, törichten Stolzes, sozialer Ungleichheit (vgl. ebd. 1, 15; 5, 22). Der Weise soll sich vom G. ganz unabhängig machen (ebd. 2, 7; Hauck 43f; van Manen 68/70).

η. *Galenus*. Daß verdienstvolle Leute manchmal arm u. unwürdige manchmal reich sind, wird durch *Galenus der Torheit der Tyche zugeschrieben (protr. 2 Kaibel). Diese Gaben der Tyche sind aber vergänglich. Wer nur seinem G. Ansehen verdankt, verliert mit ihm alles, was er dadurch erworben hat (ebd. 6 K.). Besser ist es, eine τέχνη auszuüben, zB. Heilkunde, Rhetorik, Musik; die kann man einem nicht nehmen (ebd. 14 K.; van Manen 71f).

ϑ. *Plutarch*. In zwei moralphilosophischen Traktaten hat Plutarch sich besonders mit der G.wirtschaft beschäftigt. In De cupiditate divitiarum ist das Gedankengut platonisch u. aristotelisch. Die Kennzeichen der φιλαργυρία sind Unersättlichkeit u. ein innerer Widerspruch; denn sie treibt die Menschen, so viel G. wie möglich zu sammeln, verbietet aber, es zu gebrauchen (cup. div. 3/5 [524 A/525 B]). Plutarch zeigt die Absurdität des

Einwandes, daß man für die Erben spart u. daß einer so viel wert sei, wie er besitze; das macht den Menschen einem G.beutel gleich. Reichtum gibt Sorgen u. ist nutzlos. Der wahre Reichtum liegt in Mäßigkeit, Streben nach Weisheit, Kenntnis dessen, was man von den Göttern wissen muß (ebd. 7/10 [526 A/528 A] u. ferner van Manen 75/8). In De vitando aere alieno rät er Armen u. Reichen, aber vor allem den Reichen (‚denn niemand borgt einem Armen': ebd. 7 [830 D]), vom Borgen ab. Den Reichen, die meistens entleihen, um ihre Verschwendungen zu bezahlen, gibt er den Rat, ihre Mobilien eher zu verkaufen, als sie zu verpfänden u. dabei zu riskieren, die Freiheit zu verlieren (ebd. 1f [827 F/828 B]). Den Armen rät er zu arbeiten, entweder als Hand- oder als Geistesarbeiter (ebd. 6f [830 A/C]). Die Möglichkeit, daß einer nicht imstande ist zu arbeiten oder keine Arbeit findet, faßt er nicht ins Auge. Zur Abschreckung der Entleiher schildert er dann ein Schreckbild des δανειστής, der Feind, Tyrann, *Geier u. Lügner genannt wird (ebd. 3/5. 8 [828 C/829 C. 831 C]), u. der immer anwachsenden Zinsen, die den Schuldner zerreißen (ebd. 7 [831 A/B]).

ι. *Zweite Sophistik.* Dio Chrysostomus erachtet mäßigen Reichtum als nützlich, weil er das Leben leichter macht. Übermäßiger Reichtum verursacht Kummer u. Last (17, 18). G. hat nur einen relativen Wert (79, 3). Der Geist der Habgier sehnt sich nach Gold, Silber u. anderem Besitz, aber vor allem nach G., das sich ja von selbst durch das Zinsgeschäft anhäuft. G. ist, wie er meint, das Wesen des Reichtums. G. ist seine einzige Verwandtschaft; er ist noch blinder als der blinde Plutos. Was er sammelt, dient nicht zum Gebrauch, sondern zum nutzlosen Aufbewahren (4, 91/100). So wird der Reiche dem G. gleich; nach einiger Zeit wird er nutzlos (66, 28; van Manen 74f). – Lukians Hauptgedanken über G. u. Reichtum beziehen sich auf die Vergänglichkeit derselben u. auf die Sorgen, welche sie verursachen (nav. 26f; gall. 21f. 29. 31). Nur die Philosophie gibt Freiheit (Nigr. 4). Lukian persifliert die Philosophen, die ihre sogenannte Weisheit für G. verkaufen (Herm. 9; Nigr. 25; conv. 36; s. van Manen 79/82), sowie die Erbschleicher (dial. mort. 6/9. 11; R. Helm, Lucian u. Menipp [1906] 203f). Die Reichen sollen den Armen helfen, ihnen 10% ihres Einkommens austeilen u. die Schulden ihrer armen Freunde bezahlen. So werden sie ruhig ihren Reichtum genießen können, im anderen Fall werden die Armen die Neuverteilung des Besitzes fordern (Sat. 14f. 31; Guignebert 312/7 mit weiteren Belegen). – Überfluß an Gold u. Silber nennt man fälschlich ein Gut, sagt Maximus v. Tyrus (39, 4 [456 Hobein]). Man soll also die Götter nicht um G. bitten, weil es weder gut noch nötig ist (5, 7 [61 H.]). Besitzt man es einmal, soll man es nicht vergraben wie ein totes Kapital (15, 5 [189 H.]; van Manen 72). – Julian, der die Tugend, die man nicht verlieren kann, viel höher bewertet als alles Gold der Welt u. der die unglückliche G.gier tadelt (or. 3 [2], 24f. 27 [80a/82c. 84a/85d]), sagt, daß, wer G. hat, den Armen helfen soll. Mit dieser Mahnung folgt der Kaiser den Christen nach (ep. 84 [430c/431a]; 89 [290a/291d]; 115 [424c/d]). – Zum Schluß dieser Übersicht ist noch die Scheltrede des Libanius gegen den Reichtum zu erwähnen, in der er den Reichtum das größte Übel nennt u. alle Übeltaten wie Krieg, Raub, Einbruch, Grabschändung, Verrat, Feigheit vor dem Feind usw. dem G. u. Reichtum zuschreibt: sie verderben die Seele u. machen ihren Besitzer schlecht (vitup. 5).

c. *Bildersprache.* Die G.wirtschaft hat auch die Sprache der griech. Schriftsteller beeinflußt, u. manche Ausdrücke wie νόμισμα, χαρακτήρ, κίβδηλος, παράσημος, κόπτειν usw. sind figürlich gebraucht worden. So bedeutete zB. παραχαράττειν τὸ νόμισμα bei den kynischen Philosophen ‚die konventionellen Formen des Lebens ändern' (Bogaert, Banques 226/9). Epiktet vergleicht das Gute mit dem νόμισμα Καίσαρος: so wie jeder Bankier oder Händler diese G.stücke annehmen muß, so wird auch das Gute durch die Seele spontan angenommen (Epict. diss. 3, 3, 5/15; weitere Belege bei J. Hangard, Monetaire en daarmee verwante metaforen, Diss. Amsterdam [1963] 28/38 u. ö.; D. Krüger, Die Bildersprache des Demosthenes, Masch. Diss. Göttingen [1959] 57f. 80). Bion v. Borysthenes vergleicht die minderwertigen Reichen mit G.börsen, die nur den Wert des G. haben, das sie enthalten (Joh. Stob. flor. 4, 31, 33 [5, 744, 9/12 W.-H.]). Dieses kynische Bild findet man auch bei Plutarch (cup. div. 7 [526 C/D]; s. o.Sp. 829) u. bei Lukian (dial. mort. 11, 4). Hervorzuheben ist vor allem das Bild des G.wechslers, das durch ein Agraphon Jesu (s. u. Sp. 849f) berühmt geworden ist. Schon Aeschylus (Ag. 436/9) hat es poetisch für Ares gebraucht. In moralphilosophischem Kontext findet man es

erst in einem Vergleich bei Aristoteles; wie ein ἀργυρογνώμων soll der Richter wahre u. falsche Gerechtigkeit unterscheiden (rhet. 1, 15, 7, 1375b 5f; vgl. hist. an. 1, 6, 491a 20/2). Dieses Bild begegnet auch bei PsPlato (virt. 378d/e), bei Philo (sobr. 20; spec. leg. 4, 77; leg. all. 3, 168), Epiktet (diss. 1, 20, 7/9), Plutarch (Stoic. repugn. 23 [1045 B/F]), Lukian (Herm. 68; paras. 4) u. Maximus v. Tyrus (31, 2 [362 Hobein]; zu diesen Texten s. Bogaert, Changeurs 246). Δάνος u. δάνειον werden bildlich gebraucht für ‚Leben'; ‚Sterben' ist das Rückzahlen einer Schuld (R. Lattimore, Themes in Greek and Latin epitaphs[2] [Urbana 1968] 170; vgl. u. Sp. 843).

V. Römisch. a. Wirtschaftlich. 1. Geldformen. α. Prämonetäre Geldformen. Das älteste G. des Hirtenvolkes der Römer war Vieh-G. (Rinder u. Schafe), wie aus der Benennung pecunia hervorgeht, obwohl dieses Wort selbst in keinem Text ‚Vieh' bedeutet (E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions européennes 1 [Paris 1969] 52/4). Das Vieh-G. wurde als Wertmesser u. zur Zahlung von Strafen gebraucht (Thomsen 1, 20/2; 3, 258f mit Belegen). Seit Beginn des 1. Jtsd. kommen formlose Brocken Rohkupfer (aes rude) in Ober- u. Mittelitalien als vorgewogenes Metall-G. vor, so in Aemilia, Umbrien, Etrurien u. Latium (Thomsen 3, 200/23; vgl. auch aestimare, pendere, stipendium u. die Rechtsgeschäfte ‚per aes et libram' [Gaius inst. 1, 122]). Später hat man dem Rohkupfer auch die Form von Stangen oder Platten gegeben, die handlicher u. leichter zu horten sind. Bei Zahlungen wurden Stücke abgebrochen. Bronzene Doppeläxte haben vielleicht G.funktion gehabt. Geräte-G. war aber bei den Römern viel weniger gebräuchlich als bei den Griechen (Willers 200/3; Regling 233/5). Die lex Aternia Tarpeia vJ. 454 vC. gestattete es, Strafen in Rohkupfer zu zahlen anstatt in Vieh. Die Wertrelation war nach diesem Gesetz 1 Rind = 100 asses librales; 1 Schaf = 10 asses librales. Das Zwölftafelgesetz vJ. 451/50 kennt kein Vieh-G. mehr (Thomsen 1, 22/55). Im 5. Jh. vC. begann man, meist rechteckige Bronzebarren von verschiedenem Gewicht monetär zu verwenden. Die erhaltenen Exemplare lassen sich in zwei Gruppen gliedern: eine ältere mit starker Eisenbeimischung u. meist ohne Ornament u. eine jüngere (vielleicht 4./3. Jh.) ohne Eisenbeimischung u. mit verschiedenen Figuren (zB. Fischgräte, Halbmonde) versehen (Thomsen 3, 202/7).

β. Münzgeld. Im J. 289 vC. wurden die triumviri monetales eingesetzt, u. die röm. Münzprägung beginnt mit der Emission von schweren asses librales, runden, gegossenen Bronzemünzen (aes grave). Griechischer Einfluß ist hier bemerkbar. Etwa zur gleichen Zeit wurden schwere Bronzebarren, mit einem Gewicht von ca. 5 Pfund u. beiderseits mit Bildtypen versehen, ausgegeben (aes signatum: Fortsetzung des früheren Barren-G.; Thomsen 1, 55/88; 3, 207/23; anders A. Alföldi, Timaios' Bericht über die Anfänge der G.prägung in Rom: RömMitt 68 [1961] 64/79, der die röm. Münzprägung erst iJ. 269 vC. anfangen läßt). Während des pyrrhischen Krieges haben die Römer in Kampanien ihre ersten Silbermünzen geprägt, die einen starken griech. Einfluß zeigen: die romano-kampanischen Didrachmen u. litrae (Thomsen 3, 83/116. 154/60). Im J. 269 erfolgte dann die erste regelmäßige Silberprägung in Rom im Tempel der Iuno Moneta. Es wurden nacheinander Didrachmen mit verschiedenen Bildtypen ausgegeben (ebd. 3, 116/38. 161/70; H. Mattingly, Roman coins from the earliest times to the fall of the Western Empire[2] [London 1960] 3/5), u. zwischen 215 u. 211 wurde zum ersten Male eine original röm. Silbermünze geprägt, die mehr als 4 Jh. lang bis 215 nC. die Standardsilbermünze geblieben ist: der denar = 10 as (zur Datierung Thomsen 3, 361; genauere Datierung auf 214/3 von P. Marchetti, Le denier Romain et les fouilles de Morgantina: RevBelgeNum 117 [1971] 81/114). – Gold haben die Römer zunächst nur selten, hauptsächlich zu Propagandazwecken oder als Notmaßnahme, geprägt: älteste Emission iJ. 216 vC. während des zweiten punischen Krieges (Thomsen 1, 91/3; 2, 281/6). Seit Caesar wurden aurei regelmäßig u. massenhaft geschlagen, zu $^1/_{40}$ Pfund (8, 19 g) u. mit einem Wert von 25 Denaren. Die röm. Bronze-, Silber- u. Goldmünzen haben im Laufe ihrer Geschichte infolge von Notzuständen verschiedene Reduktionen erlebt. Der as, der ursprünglich 1 Pfund wog, war iJ. 89/8 vC. zu $^1/_{24}$ Pfund herabgesunken u. faktisch Scheide- u. Kreditmünze geworden (Plin. n. h. 33, 46). Seit etwa 130 nC. war er sogar nur noch $^1/_{16}$ Denar wert. Der Denar erfuhr seine wichtigsten Abwertungen während der Krise des 3. Jh. nC. Unter Septimius Severus ist er noch 50% fein, unter Gallienus nur noch 5% (Bolin 249. 289f). Der Antoninianus, eine Silbermünze, iJ. 215 von *Caracalla

geschaffen mit ca. 40% Silbergehalt, sank unter Valerianus auf einen Gehalt von 2% Silber. Die Inflation des Silber-G. begann unter *Commodus u. nahm in der Periode zwischen *Gallienus u. *Diocletianus einen katastrophalen Umfang an (G. C. Haines, The decline and fall of the monetary system of Augustus: NumChron 1941, 17/47; F. M. Heichelheim, Zur Währungskrise des röm. Imperiums im 3. Jh. nC.: Klio 26 [1933] 96/113; weitere Lit. bei G. Walser - Th. Pekáry, Die Krise des röm. Reiches [1962] 87/91). Der aureus erlebte eine leichte Reduktion unter Nero ($^1/_{45}$ Pfund = 7,28 g) u. behielt diesen Münzfuß bis Caracalla, der das Gewicht auf $^1/_{50}$ Pfund (6,55 g) herabsetzte. Unter Gordianus erfolgte eine Devalvation (Wertherabsetzung) von 25% (4,9 g); dann wurde die Ausprägung sehr unregelmäßig (Bolin 249/62). Die Versuche *Aurelians u. Diocletians, eine neue stabile Währung zu schaffen, hatten keinen Erfolg (Bolin 291/7; Jones, Empire 1, 26. 61f. 438). Ägypten behielt während des Prinzipats ein eigenes Münzsystem mit Kredit-G., das nur im Niltal umlief (Johnson 3/36). Der Zusammenbruch des Münz-G.systems hatte als Folge das Wiedererscheinen von prämonetären G.formen wie Gold- u. Silberbarren, die in Horten des 3. Jh. zusammen mit Münzen zB. in Spanien, Gallien u. Ägypten gefunden wurden (Le Gentilhomme 18f). Eine zweite Folge war der teilweise Übergang zu Naturalzahlungen auch durch den Staat, der seine Beamten u. Soldaten zT. mit Lebensmitteln u. Kleidern bezahlte (Jones, Empire 1, 30f).

γ. Aufbewahrung des Geldes. Das G. trug man bei sich in einem G.beutel am Gürtel (marsuppium, pasceolus, follis, zona), an einem Riemen um den Hals (crumena, sacciperium) oder am Arm (bulga). Für größere Summen gebrauchte man einen Handkoffer (vidulus: s. zB. Plaut. rud. 1309/19). Zu Hause bewahrte man es in Kassetten (cista, loculi), Säcken (sacculus), Körbchen (fiscus, fiscina, fiscella) u. Urnen (urna) auf. Diese Behälter konnten auch zum Transport größerer Summen dienen. Die G.kassetten, -körbchen usw. wurden im Hause gewöhnlich in einem großen, schweren, im Atrium am Boden befestigten, in der Regel mit Metall beschlagenen G.kasten (arca, selten thesaurus) aufgehoben (Couch 88/102). Zahlungen erfolgten gewöhnlich in bar. Um Zahlungen größerer Summen zu erleichtern, gebrauchte man manchmal versiegelte sacculi pecuniae.

2. Geldfunktionen. a. Republik. Das prämonetäre italische u. röm. G. diente vor allem als Wertmesser u. Zahlungsmittel. Die Funde zeigen, daß es manchmal als Weihgeschenk in Tempeln u. als Beigabe in Gräbern, im 3. Jh. vC. zusammen mit Münzen, deponiert wurde (Willers 213/70; Thomsen 1, 117/20). Der Übergang zur Münz-G.wirtschaft hat auch in Rom u. Italien eine Ausbreitung der G.funktionen verursacht. Die röm. Münz-G.wirtschaft ist sehr stark gefördert worden durch den Strom von Edelmetallen u. Münzen, der seit der Mitte des 3. Jh. vC. infolge der Eroberungskriege als Kriegsbeute, Tributzahlungen, Ertrag der Bergwerke der eroberten Gebiete usw. nach Rom floß. Bis 167 vC. hat Rom auf diese Weise mindestens 29400 Talente u. mehr als 90 Millionen Denare erhalten (Belege bei Jones, Rome 81f; s. auch J. J. M. Taeymans, De Naturalis Historia van C. Plinius Secundus Maior als bron voor de economische geschiedenis van de Romeinse koningstijd en de republiek [Den Haag 1962] 1/5). Die Senatoren u. Statthalter in den Provinzen brachten durch Korruption u. Erpressung Millionen Sesterzen nach Rom (s. zB. Cic. Verr. 2, 187; Manil. 37; Sest. 93f). Dort wurden diese großen Summen manchmal zur Bestechung von Richtern, Magistraten, Senatoren u. selbst der comitia eingesetzt (Sall. Iug. 32/4; Cic. Verr. 1, 3; parad. 46; Petron. 119, 39/50). In der Münz-G.wirtschaft dieser Zeit spielten die publicani eine große Rolle. Die Republik enthielt sich jeder Unternehmertätigkeit u. wendete sich dafür an societates publicanorum, mit denen sie allerhand Kontrakte, die große G.summen erforderten, schloß, so zB. für Heereslieferungen, Errichtung von Neubauten, Pacht staatlichen Besitzes u. staatlicher Einkünfte (E. Badian, Publicans and sinners [Ithaca 1972]). Die publicani ließen nicht nur die Pachtsummen, sondern auch ihren Gewinn (zB. in Sizilien durchschnittlich 120%) nach Rom bringen (Jones, Rome 84/7). Der Staat verwendete Münz-G. zur Entlohnung von Personal u. Soldaten, zur Ausrüstung des Heeres, für staatliche Bauwerke, Opfer, Gastmähler, Geschenke, Spiele usw. (vgl. R. Knapowski, Der Staatshaushalt der röm. Republik [1961] I/LXII; ders., Die Staatsrechnungen der röm. Republik in den Jahren 49/45 vC. [1967] I/CCII).

β. Kaiserreich. In der Prinzipatszeit nahm der durch Erpressung u. Steuerpacht genährte G.strom stark ab; er wurde jedoch ersetzt durch eine zunehmende G.zufuhr aus der Pacht der Domänen, die die röm. Senatoren in den Provinzen besaßen. Alle diese Summen bereicherten nicht nur den Staat, sondern auch u. in größerem Maße die Bürger, besonders die Senatoren u. Ritter. Diese waren nach ihrem Vermögen, das in G. abgeschätzt wurde, in Steuerklassen eingeteilt, u. für den Senator, den Ritter, den Decurio, war ein Mindestvermögen von jeweils 1000000, 400000, 100000 Sesterzen festgesetzt. Die reichsten Senatoren aber hatten Vermögen von 100 bis 400 Millionen Sesterzen (Jones, Rome 92). Zu den für die Republik genannten üblichen Staatsausgaben brauchten die Kaiser noch große G.summen für ihre congiaria, Geschenke an Zivilisten (D. van Berchem, Les distributions de blé et d'argent à la plèbe romaine sous l'Empire [Genève 1939] 119/76), u. für die donativa, Geschenke an Soldaten. – Für Steuern u. Strafen, Lebensmittel u. Kleidung, Wohnung u. Betrieb, Luxus u. Kultus, Wohltätigkeit u. Investition waren stets größere Summen notwendig (Callu 11/27 mit zahlreichen Belegen; s. auch Crawford 42/4). Philosophischer Unterricht wurde vielfach nur gegen Bezahlung gegeben (Lucian. Nigr. 25; Icaromenipp. 30; pisc. 34f; Iustin. dial. 2, 7f; Tatian. or. 19; PsClem. Rom. hom. 4, 9). Die Wichtigkeit des G. im Verkehrsleben der Römer geht auch aus dem röm. Sachenrecht hervor, das für das G. bestimmte Sonderregeln wie vindicatio nummorum, consumptio nummorum u. traditio nummorum aufstellte (Kaser 171/229; vgl. S. Mrozek, Zur G.frage in den Digesten: ActAntAcadHung 18 [1970] 353/60). Das G. soll auch das Entstehen u. die Evolution der mancipatio stark beeinflußt haben (C. S. Tomulescu, Les rapports de la mancipatio et de la monnaie dans l'ancien droit romain: RevIntDroitAnt 3, 16 [1969] 345/54).

3. Geldhandel u. Kredit. a. Banken. Die Römer haben viel später als die anderen Kulturvölker des Mittelmeergebietes die Münzprägung übernommen (289 vC.), doch sie haben zweifellos schon früher Münzen, wahrscheinlich griechische Silbermünzen, gebraucht, denn es gab in Rom bereits vor 309 vC. G.-wechsler u. Münzprüfer (argentarii). In diesem Jahr verfügten diese schon über staatliche Buden am Forum (Liv. 9, 40, 16). Der griech. Ursprung der argentarii unterliegt keinem Zweifel. Die ersten Wechsler sind wahrscheinlich aus Großgriechenland nach Rom gekommen. In den Komödien des Plautus u. in den Schriften Ciceros kommen sie häufig vor. Während der Kaiserzeit sind sie in den meisten Provinzen bezeugt (Früchtl 9f; Thielmann 43/5; Bogaert, Banques 157f; Andreau 469f). Die argentarii hatten manchmal Angestellte (nummularii), die vor allem die Münzprüfung besorgten u. später selbständige Bankiers wurden (R. Herzog, Art. Nummularius: PW 17, 2 [1937] 1415/21; Crawford 45). Die Bankiers tätigten mit den ihnen anvertrauten Depositen Zahlungsleistungen an Dritte auf Anweisung der Kunden, gewährten Darlehen u. finanzierten die Auktionen (Früchtl 13/30; Rostovtzeff, Rom. Emp. 180f; Thielmann 94f. 132/43). Im röm. Ägypten sind handelbare Wertpapiere (V. Arangio-Ruiz, Kommentar zu PUnivMilan 1, 207/13 nr. 25) u. Bankschecks belegt (PMeyer nr. 6). Fernzahlungen, zB. von Rom nach den Provinzen u. umgekehrt ohne G.transporte, wurden nicht von den argentarii vorgenommen, sondern von den publicani mittels Kreditbriefen ausgeführt (permutationes pecuniae). Solche Zahlungen standen in keiner Beziehung zum Handelsverkehr (Jonkers, Wechsel 182/6). Im 3. Jh. nC. sind wegen der Wirtschaftskrise die Banken im Reich außerhalb Ägyptens großenteils verschwunden (Bogaert, Changeurs 269).

β. Schuldenproblem. aa. Republik. Ein wichtiges Problem während verschiedener Perioden der röm. Geschichte, hervorgerufen durch die Wirtschaftslage u. die harten Schuldgesetze (vgl. Lex XII tab. 3; Frank 14), war das Schuldenproblem. Der wirtschaftliche Niedergang, der im 5. Jh. vC. auf die Vertreibung der Etrusker folgte, verursachte Verarmung, Verschuldung u. Schuldknechtschaft (nexum) vieler Bauern. Eine gleichartige Erscheinung trat nach dem Galliereinfall auf. Die licinischen Gesetze (367 vC.) bestimmten, daß die bezahlten Zinsen vom geschuldeten Kapital abgezogen werden sollten u. daß der Rest in drei jährlichen Raten entrichtet werden sollte (Liv. 6, 35, 4). Die Schuldenlast blieb drükkend, u. neue Maßnahmen erfolgten: iJ. 357 u. 347 Erleichterung des Zinsfußes (ebd. 7, 16, 19. 27, 3f); iJ. 352 Staatshilfe für Verschuldete (ebd. 7, 21, 5/8); iJ. 342 Zinsverbot (ebd. 7, 42, 1) u. iJ. 326 Abschaffung des nexum (ebd. 8, 28, 1. 8f). Im J. 287 verursachte die Verschuldung wieder Aufstände der Plebejer

u. eine Sezession nach dem Ianiculum (Liv. perioch. 11). Eine neue Verschuldung vieler Römer hatten die Bürgerkriege zur Folge. Im J. 89 versuchte der Prätor A. Sempronius Asellio, das alte Zinsverbot, das ohne Auswirkung geblieben war, wieder in Kraft zu setzen, aber ohne Erfolg; er wurde ermordet (Appian. b. civ. 1, 54). Im J. 86 wurden durch die lex Valeria drei Viertel aller Schulden erlassen (Sall. Catil. 33; Royer 438/40). Das Schuldenproblem war eine der Ursachen der catilinarischen Verschwörung (Sall. Catil. 33). Während des Bürgerkrieges von 48/7 wurde aufs neue ein Schuldenerlaß gefordert, erst durch Caelius Rufus, später durch Dolabella, was blutige Aufstände hervorrief (Royer 441/3). Der Diktator Caesar hat bekanntlich iJ. 47 angeordnet, daß für die Tilgung der Schulden der Vorkriegswert der Besitzungen der Schuldner angerechnet werden sollte u. daß die bezahlten Zinsen vom Kapital abgezogen werden sollten. Das bedeutete einen Erlaß von einem Viertel der Schulden (Plut. Caes. 37; Appian. b. civ. 2, 198; Suet. Iul. 42; Frederiksen 132/41; Royer 444/50; zum ganzen Schuldenproblem s. Frank 27. 268/71. 312f; P. A. Brunt, Social conflicts in the Roman society [London 1971] 29. 50f. 55/7. 103. 106. 130. 142/4). Am Ende der Republik war die Verschuldung im Reich allgemein (Petron. 119, 51/60). Schuldner waren die meisten Politiker, manchmal ihre Kinder u. Frauen (Frederiksen 128/31; Royer 195/205), die Plebejer u. die Bauern (ebd. 407f), Fürsten, Städte u. Provinzen (ebd. 412/8). Gläubiger waren Politiker u. berufsmäßige G.verleiher wie negotiatores u. argentarii, von denen manche zum Ritterstand gehörten (ebd. 205/14. 409. 419/23; C. Nicolet, L'ordre équestre à l'époque républicaine 312–43 av. J.-C. [Paris 1966] 357/79). Das Zinsmaximum in Rom war gesetzlich bestimmt: $8\frac{1}{3}\%$ im Zwölftafelgesetz (Lex XII tab. 8, 18), $4^1/_6\%$ seit 347, Zinsverbot seit 342 (s. o. Sp. 836), 12% seit 51 vC. (Billeter 169/74; Heichelheim, History 2, 25f; 3, 18f; Homer 44/56). Überschreitungen des Maximums konnten mit einer Buße des Vierfachen bestraft werden (Cato agr. 1, 1; vgl. Liv. 35, 41, 9). Trotzdem wich der wirkliche Zinsfuß manchmal davon ab. Wucherzinsen von 48% u. 60% sowie Zinseszinsen sind bekannt (Hor. sat. 1, 2, 14; Royer 237/9. 427/30). Die meisten Darlehen wurden für folgende Zwecke aufgenommen: Luxus, Mitgiften, politischer Ehrgeiz bei den Politikern (ebd. 215/32), Tributzahlungen u. Kriegssteuerzahlungen bei den Provinzialen (ebd. 423f). Die ärmeren Leute waren gezwungen zu entleihen wegen der harten Lebensumstände, der Preissteigerungen u. manchmal auch, weil sie über ihren Stand leben wollten (ebd. 409/11).

bb. Kaiserreich. In den ersten zwei Jh. der Kaiserzeit besserten sich die Lebensbedingungen in Rom u. im Reich wegen des Friedens u. des aufblühenden Handels. Das Proletariat der Hauptstadt wurde durch die Getreidespenden der Kaiser unterstützt. Die Konflikte zwischen Gläubigern u. Schuldnern scheinen zur Ruhe gekommen zu sein, ausgenommen in den Provinzen (s. für Gallien Tac. ann. 3, 40). Dort war noch viel G. zu verdienen mit Darlehensgeschäften (Dio Cass. 62, 2; Tac. ann. 13, 42; Jonkers, Toestanden 77/9). In Italien wurde G., das man im Handel verdient hatte, mehr in Grundbesitz investiert als in Kreditgeschäfte (Jonkers, Toestanden 41/53. 75; Rostovtzeff, Rom. Emp. 153. 172). Der Kaiser wurde der größte G.verleiher (ebd. 182. 359. 623_{49}). Der Kredit war noch überwiegend konsumptiv (Jonkers, Toestanden 105/9), aber es gab doch mehr produktive Darlehen als früher, besonders Seedarlehen (J. Rougé, Recherches sur l'organisation du commerce maritime en méditerranée sous l'Empire Romain [Paris 1966] 348/60; Jonkers, Toestanden 87/92; K. Visky, Das Seedarlehen u. die damit verbundene Konventionalstrafe im röm. Recht: RevIntDroitAnt 3, 16 [1969] 389/419). Die Wirtschaftskrise des 3. Jh. hat auch auf dem Gebiete des Kredits Auswirkungen gehabt. Der Rückgang des Handels (vgl. G. Walser-Th. Pekáry, Die Krise des röm. Reiches [1962] 83/7) u. die stetige Abnahme der Kaufkraft des Münz-G. verursachten eine Kreditkrise, gekennzeichnet durch eine Senkung des Zinsfußes, der zwischen Caracalla u. Alexander Severus seinen Tiefpunkt (4%) erreichte (Billeter 217; dazu Rostovtzeff, Rom. Emp. 473), u. eine starke Abnahme der G.darlehen, wie besonders aus den Papyri hervorgeht (A. Calderini, I Severi. La crisi dell' impero nel 3 secolo [Bologna 1949] 359f), obwohl Ägypten weniger durch die Krise berührt worden ist als der Rest des Reiches (A. C. Johnson, Roman Egypt in the 3rd century: JournJurPap 4 [1950] 151/8). Depositen gab es bei Tempeln, wenngleich selten (vgl. die Lit. zusammengestellt bei Bogaert, Banques 286_{45}; ferner Vidal 545/81), bei Privatpersonen u. Bankiers (s. o. Sp. 836).

b. Ethisch (Für die terminologischen Probleme s. o. Sp. 823). *1. Macht des Geldes.* Die große Macht des G. wird vor allem durch die röm. Schriftsteller betont. Mit G. kann man ja alles kaufen: den Zugang zum Ritterstand (Ovid. am. 3, 8, 55f), Ehrenämter (quae et magistratus et iudices facit, pecunia: Sen. ep. 115, 10), Freunde (Hor. epist. 1, 6, 36f), Frauen (ebd. 1, 6, 36/8; Prop. 1, 8, 39; 4, 5, 50. 53; Ovid. am. 3, 8, 64), obwohl Tibull mahnt, daß gekaufte Liebe kein Glück bringt (1, 9, 17/20). Das G. verschafft voluptates (Cic. fin. 2, 56), kann aber auch zu den artes führen (ebd. 3, 49). Es gibt ein Gefühl von Sicherheit: quisquis nummos habet, secura navigat aura (Petron. 137; Otto nr. 1252). Auch die Götter kauft man für G. (Prop. 4, 1, 81). Jupiter selbst hat die Macht des Goldes gezeigt, als er in Gestalt eines Goldregens zu Danae drang (Ovid. am. 3, 8, 29). Nichts kann dem G. widerstehen (Cic. Verr. 1, 4; Hor. c. 3, 16, 9/16; Porph. Hor. sat. 3, 16). Daher streben die Menschen nach G., quia tanti quantum habeas sis (Hor. sat. 1, 1, 62; Sen. ep. 115, 10; vgl. Cic. Verr. 1, 8). Das G. wird über alles gesetzt; quaerenda pecunia primum est; virtus post nummos (Hor. epist. 1, 1, 53; sat. 1, 1, 86; vgl. Sen. benef. 1, 5, 2). Der reiche Klient, auch wenn er unehrlich ist, wird dem ehrlichen Armen vorgezogen (Plaut. men. 576/8; vgl. Vitr. 6 praef. 4). Erbschleicherei war stark verbreitet (Plaut. mil. 707/15; Hor. sat. 2, 5; Petron. 116f. 140f; Martial. 4, 56; 5, 39). Ja, sein Leben will man geben für sein G. (Sen. const. 6, 7; vgl. Hor. c. 4, 9, 38). Leichen will man fressen für G. (Petron. 141). Nicht die Natur (Sen. ep. 94, 56f), sondern die Eltern pflanzen die Bewunderung des G. in die Kinderseele ein. Dichter besingen es, u. das ganze Volk betrachtet es als das höchste Gut der Menschen. Für viele Menschen ist das G. wie eine Gottheit; ‚unus illis deus nummus est' sagt Hadrianus von den Ägyptern (Hist. Aug. v. quadr. Tyr. 8, 6; vgl. Prop. 3, 13, 48). Kein Wunder, daß die Römer, die alle Mächte vergöttlicht haben, auch Pecunia, die sanctissima divitiarum maiestas, zu einer Göttin erhoben haben; einen Tempel hat sie aber nicht gehabt, von einem generellen Kult kann man also nicht sprechen (Iuvenal. 1, 112/4; dazu B. L. Ullman, The goddess Pecunia [Juv. 1, 113]: Studies presented to D. M. Robinson 2 [S. Louis 1953] 1092/5). Die dea Pecunia wird weiter erwähnt von Arnobius (nat. 4, 9) u. Augustinus (civ. D. 4, 21). Nach dem Bischof von Hippo sollen die Römer Jupiter selbst Pecunia genannt haben: sed nimirum hoc avaritia Iovi nomen imponit, ut, quisquis amat pecuniam, non quemlibet deum, sed ipsum regem omnium sibi amare videatur (civ. D. 7, 12).

2. Unzulänglichkeiten u. Nachteile des Geldes. Die Unzulänglichkeiten des G. werden nur selten in der lat. Literatur betont; so zB. die Unbeständigkeit des Reichtums (Sall. Catil. 1; Iug. 2; Sen. contr. 2, 1, 1; ep. 110, 16f). G. macht nicht glücklich (Hor. c. 2, 2, 17/24; epist. 2, 2, 170/4; Porph. Hor. sat. 2, 2, 17), es heilt nicht den Körper oder die Seele (Hor. epist. 1, 2, 47/9), u. vor allem ist es machtlos gegenüber dem Tod (c. 2, 3, 21/4. 18, 29/36; epist. 2, 2, 178f; Sil. Ital. 5, 264/7; Claudian. in Rufin. 2, 5, 134f). Vielmehr heben die Autoren, besonders die Philosophen, die Nachteile des G. u. des Reichtums hervor. G. macht Sorgen: crescentem sequitur cura pecuniam (Hor. c. 3, 16, 17; vgl. Lucr. 5, 1423f; Sen. ep. 48, 7; 115, 16; Sulpic. Lup. Serv. iun.: Anth. Lat. 1, 2 nr. 649, 16). Es ist ein Zerstörer der Freundschaft (Cic. Lael. 34). In vielen Texten werden G., besonders Gold, u. Reichtum als Verderber der Sitten vorgestellt (Plaut. capt. 328; Cic. off. 2, 71; Ovid. fast. 2, 661; Sen. contr. 2, 1, 21; Martial. 5, 69, 5). Die obscaena pecunia hat fremde Sitten u. die Verweichlichung nach Rom gebracht (Iuvenal. 6, 298. 300). Der Sittenverfall u. die G.gier haben allerlei Verbrechen u. Übeltaten hervorgerufen (Lucr. 3, 59/61; Verg. Aen. 1, 349; 3, 55). Um G., diese maxima pestis (Pompon. Mela 2, 10), werden Prozesse geführt, Proskriptionen ausgerufen, Gift gemengt, Schwerter gezogen, Blut vergossen, Städte vernichtet (Sen. ira 3, 33, 1; ep. 119, 6). Es ist die summi materies mali (Hor. c. 3, 24, 49), die turpis materia sceleris (Sulpic. Lup. Serv. iun.: Anth. Lat. 1, 2 nr. 649, 6). So kommt man dazu, andere Werte dem G. vorzuziehen, zB. Freundschaft (Cic. Lael. 63), otium (Hor. c. 2, 16, 5/8), Jugend (Tib. 1, 8, 31), Gerechtigkeit (Cic. resp. 3, 8).

3. Geld: bonum oder malum? Cicero sagt, daß die meisten Leute G. u. Reichtum zu den bona rechnen, er aber nicht, weil auch Unwürdige sie besitzen können (parad. 6/8). Für ihn wie für viele Stoiker gehört das G. zu den praeposita (fin. 3, 56; dazu M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, Diss. Paris [1956] 148/50). Seneca stellt fest, daß die Menschen sehr uneinig sind in ihrer Beurtei-

lung des G. Der eine rechnet es zum höchsten Gut, der andere betrachtet es als eine Qual für die Menschheit (ep. 81, 31). Er meint, es sei weder gut noch schlecht, sondern gehöre zu den media, den indifferentia, den potiora (ep. 94, 7f; 109, 12; 117, 9; v. beat. 22, 4). Er nennt es auch ein falsches Gut (prov. 6, 3). Das Verderben u. die Übeltaten, die man dem G. andichtet, sind also nicht dem G. zuzuschreiben, sondern der G.gier, der auri sacra fames (Verg. Aen. 3, 57; vgl. Laus Pis. 219f; dazu Otto nr. 222 mit weiteren Belegen), auch argenti amor (Hor. sat. 2, 3, 78) oder argenti sitis (epist. 1, 18, 23) genannt, die weder Schwert noch Tod fürchtet (Lucan. 3, 118f; Apul. met. 9, 19). – Die avaritia, welche Cicero folgendermaßen definiert: est autem avaritia opinatio vehemens de pecunia, quasi valde expetenda sit (Tusc. 4, 26), ist eine Krankheit der Seele (ebd. 4, 24. 79; vgl. fin. 1, 59), welche die Menschen zu ungerechten Taten verführt (off. 1, 24). Dieses Laster ist besonders zu verabscheuen bei Staatsmännern; denn den Staat für eigene Gewinne gebrauchen, ist nicht nur schändlich, sondern auch verbrecherisch (ebd. 2, 77). Für Cicero ist die avaritia mit dem Handel entstanden. Die Phönizier haben sie mit ihren Waren in Griechenland eingeführt (resp. 3 frg. 3). – Horaz tadelt vor allem den Geiz, den er insania, stultitia nennt (sat. 2, 3, 83. 104/21. 158), u. verbindet diese avaritia mit der invidia (sat. 1, 1, 108/19; dazu J. Dziech, Horatius quatenus avaritiam deprehenderit: Commentationes Horatianae [Cracoviae 1935] 28/35). – An mehr als 50 Stellen rügt Seneca die G.gier, vehementissima generis humani pestis (ad Helv. 13, 3), ex qua omne animi malum exoritur (clem. 2, 1, 14; vgl. Sall. Catil. 10, 2), die besonders die Mächtigen bedroht (Sen. ad Helv. 19, 7). Im Goldenen Zeitalter gab es keine auri caeca cupido (Sen. Phaedr. 527). Diese ist im Eisernen Zeitalter entstanden (PsSen. Oct. 426) u. hat die Menschen gegeneinander gestellt u. die *Armut hervorgerufen (ep. 90, 36. 38; weitere Belege bei A. L. Motto, Guide to the thought of Lucius Annaeus Seneca [Amsterdam 1970] 31). – Ein Thema, das auch bei den lat. Schriftstellern regelmäßig wiederkehrt, ist die Unersättlichkeit der G.gier: crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crescit (Iuvenal. 14, 139. 328f; vgl. weiter Sall. Catil. 20; Hor. epist. 1, 6, 34f; 2, 2, 147f; Sen. benef. 2, 27, 3; ep. 119, 6 u.ö.; Sulpic. Lup. Serv. iun.: Anth. Lat. 1, 2 nr. 649, 11f).

4. Weiser u. Geld. Wie soll nun der Weise sich gegenüber dem G. u. der G.sucht verhalten? Cicero lehrt, daß man G. u. Gut mit anständigen Mitteln erwerben, sie bewahren u. selbst vermehren soll durch sorgfältige u. sparsame Verwaltung (off. 1, 87), aber man soll diese Güter nicht begehren, sondern geringschätzen (ebd. 1, 68; 2, 38; parad. 48) u. zufrieden sein mit seinem Besitz. Der Redner gibt jedoch zu, daß er selbst sich wohl einigermaßen durch die verderblichen Sitten der Zeit hat hinreißen lassen (ebd. 50f). Der contemptus divitiarum, die Loslösung vom G., wird auch von Seneca gepriesen (ep. 110, 15/8; v. beat. 20, 3), aber er wirft den Reichtum nicht fort, sondern behält ihn als eine maior materia virtutis (ebd. 21, 4). ‚Pecuniae imperare oportet, non servire', heißt es bei PsSen. mor. 58 (vgl. Hor. epist. 1, 10, 47; Otto nr. 1369). Man soll also den Philosophen das G. nicht verbieten, aber was sie besitzen, soll ehrlich erworben sein (Sen. v. beat. 23, 1/3). Der Weise soll sein G. zur Wohltätigkeit gebrauchen; doch soll er nur den guten Leuten helfen, mit großer Sorgfalt vorgehen u. sich selbst nicht durch Freigebigkeit ruinieren (ebd. 23, 5/24, 5; benef. 2, 14, 1/4; 15, 3). Wer Wohltaten erweist, ahmt die Götter nach, wer dafür Vergütung zurückfordert, die Wucherer (benef. 3, 15, 4). – Mit dem contemptus pecuniae ist das Lob der *Armut verbunden, u. diese wird besonders als fundamentum et causa imperii gepriesen (Sen. ep. 87, 41; vgl. Val. Max. 4, 3, 4/14; Porph. Hor. sat. 3, 3, 49). Schließlich soll der Weise die irdischen Güter nur als durch Fortuna anvertraut, sich selbst nur als Verwalter dieser Güter betrachten (Sen. tranqu. an. 11, 1/3; vgl. Hor. sat. 2, 2, 129/36 u. o. Sp. 824) u. dem wahren Reichtum nachstreben, dem Reichtum der Seele (Cic. parad. 42/4; vgl. Sen. ep. 76, 30/2; 110, 18; Apul. apol. 20).

5. Urteile über das Zinsgeschäft. Das Zinsgeschäft wird durch die lat. Schriftsteller meist sehr ungünstig beurteilt. Cicero erwähnt wohl einmal die feneratores neben den agricolae, also als anständige Leute (Att. 7, 7, 5); er verurteilt zwar den Schuldenerlaß, weil dieser die concordia u. die aequitas im Staate zerstört (off. 2, 78f), aber an anderer Stelle rechnet er das Zinsnehmen zu den quaestus sordidi (off. 1, 150). Bei den meisten Autoren stehen die feneratores in sehr üblem Ruf (Sen. benef. 2, 17, 7). Der alte Cato stellte fenerari einem Mord gleich (Cic. off. 2, 89). Die G.ver-

leiher heißen vielfach durus (Sen. ep. 118, 2; Martial. 2, 44, 12f), acerbus (Porph. Hor. sat. 1, 3, 86), crudelis (Liv. 8, 28, 1. 5; Sall. Catil. 33), rapax (Plaut. men. 582). Sie bilden eine turba sordida (Sen. benef. 3, 15, 4).

c. Bildersprache. Die lat. nichtchristl. Schriftsteller haben nur selten, weniger als die christl. Autoren, Ausdrücke der G.wirtschaft bildlich gebraucht. Das Leben wird verglichen mit einem Darlehen, das in jedem Augenblick zurückgefordert werden kann: vita debitum (Cic. Tusc. 1, 93; für die Grabgedichte s. R. Lattimore, Themes in Greek and Latin epitaphs[2] [Urbana 1968] 171; H. Th. Johann, Trauer u. Trost [1968] 65_{270} [Bibliographie]). Solches Darlehen soll Zinsen, d.h. Kinder, tragen (Epigr. Bob. 26, 19f). Auch die Wohltat wird mit einem Zinsdarlehen verglichen, daher die Ausdrücke fenerare beneficium (Terent. Phorm. 493; Cic. Lael. 31; Sen. benef. 1, 1, 9; vgl. PsQuintil. decl. 9, 16), collocare beneficium (zB. Cic. Verr. 2, 137; off. 2, 71), meritum collocare (Ulp.: Dig. 48, 5, 28). Seneca nennt die vielen Krankheiten, die sich in seiner Zeit verbreitet hatten, usurae voluptatum (ep. 95, 23).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Wirtschaftlich. 1. Geldformen u. -funktionen. G. wird im NT mehrmals erwähnt. Es besteht in den griech. u. röm. Münzen, die in Palästina in Umlauf waren (Übersicht u. Belege bei Roller 6/32; vgl. o. Sp. 809). Man trug das G. bei sich in einem Beutel, der am Gürtel befestigt war (Mt. 10, 9; Lc. 22, 36; Joh. 12, 6). Es war Vermögen (Lc. 15, 8f), Zahlungsmittel für Lebensmittel u. verschiedene Güter (Mt. 10, 29; 27, 7 [dazu Jeremias 155/7]; Mc. 6, 37; 14, 5; Lc. 12, 6; Act. 19, 19; Apc. 6, 6; Roller 32/9), diente als Arbeitslohn (Mt. 20, 2), als Schuldbetrag (Mt. 18, 24; Lc. 7, 41), als Betriebskapital (Mt. 25, 15/26; Lc. 19, 13. 16/20 [dazu Strack-B. 1, 970f; 2, 252]), als Bankdepositum (Mt. 25, 27), als Steuer u. Tempelsteuer (Mt. 17, 24; 22, 15. 19), als Opfer-G. (Mc. 12, 42), zur Unterstützung der Armen (Lc. 10, 35; Act. 4, 34. 37), als Löse-G. für Gefangene (Mt. 5, 26; Act. 24, 26), als Lohn für den Verrat des Judas (Mt. 26, 14f; 27, 3. 5. 9), wurde von Simon Magus den Aposteln Petrus u. Johannes angeboten, damit er die Macht bekomme, den Hl. Geist durch Handauflegung mitzuteilen (Act. 8, 18. 20), wurde gebraucht zur Bestechung der Wächter des Grabes Christi (Mt. 28, 12/5; vgl. dazu Petr. Chrysol. s. 76; s. 80). Das G. wird also im NT für wirtschaftliche, religiöse, soziale u. verbrecherische Zwecke verwendet. Nach Lukas (Act. 2, 44/7; 4, 32/7; 5, 1/10) kannte die erste Christengemeinde in Jerusalem die Gütergemeinschaft. Alle, die gläubig geworden waren, verkauften ihre Güter u. brachten den Erlös den Aposteln. Das G. kam in eine gemeinschaftliche Kasse u. wurde einem jeden ausgeteilt je nach den Bedürfnissen. Diese Gütergemeinschaft war keine bewußt eingeführte Institution wie bei den Essenern (s. o. Sp. 814f), sondern die spontane Schöpfung einer Gemeinde, die die Lehre Christi von der Loslösung vom Irdischen u. die Nächstenliebe hat verwirklichen wollen, obwohl der Herr niemals eine Gütergemeinschaft gefordert hat. Diese Beschreibung durch Lukas ist etwas idyllisch, u. man muß annehmen, daß nicht alle, sondern viele Mitglieder der Gemeinde einen Teil ihrer Güter verkauft u. den Ertrag den Aposteln zur Verteilung übergeben haben. Dank der G.wirtschaft dieser Zeit konnten die Felder u. Häuser leicht zu G. gemacht werden. Weil nicht für Reserven gesorgt war u. die G. nicht nutzbringend angelegt waren, wurde die Urgemeinde stets ärmer, u. das Vorbild der Gütergemeinschaft fand keine Nachahmung (Schilling 13/7; Hauck 96/9; Leipoldt 48/50. 110/2; Dauvillier 153f. 603/7. 630).

2. Geldhandel u. Kredit. G.handel u. Kredit spielen nur eine geringe Rolle im NT. Die Wechsler im Tempelbezirk wurden durch Jesus vertrieben (Mt. 21, 12; vgl. o. Sp. 810f). In zwei Parabeln ist die Rede von Darlehensschulden, die erlassen wurden (Mt. 18, 27; dazu J. Pirot, Paraboles et allégories évangéliques [Paris 1949] 221/42; J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu[8] [1970] 207/11; Lc. 7, 41; dazu Jeremias aO. 126f); eine dritte erwähnt verzinsliche Bankdepositen u. die Verleihung von Handelskapitalien (Mt. 25, 14/27; Lc. 19, 12/23; dazu J. Dauvillier, La parabole des talents ou des mines et le § 99 du Code de Hammurabi: RevHistDroitFranç 26 [1948] 373f; Pirot aO. 391/9; Jeremias aO. 55/9).

b. Ethisch. 1. Negative Urteile. Die Stellung Christi zu Reichtum u. G. ist eine ganz andere als die des offiziellen Judentums seiner Zeit. Nirgends lobt er den G.reichtum. Im Gegenteil, im Evangelium des Matthäus u. besonders des Lukas werden der Reichtum u. die Reichen getadelt. G.schätze sind unsicher u. betrügerisch, weil sie falsche Werte darstellen (Mt. 6, 19/21; vgl. 1 Tim. 6, 17/9); am Erwerb oder an der Verwendung des Mammons (= G.,

Vermögen, Gewinn: s. F. Hauck: ThWb 4, 391; Strack-B. 1, 434; Ellul 95/9) haftet manchmal Unrecht (Lc. 16, 9. 11; F. Vattioni, Mammona iniquitatis: Augustinianum 5 [1965] 379/86). Christus selbst wurde für G. verraten (Mt. 26, 14; 27, 3. 5. 9); die Wächter des Grabes Christi wurden mit G. bestochen, damit sie das Gerücht verbreiteten, seine Leiche sei durch die Jünger gestohlen worden (Mt. 28, 12/5; s. o. Sp. 843). Der Mammon wendet ab von Gott (Mt. 6, 24; Lc. 16, 13; dazu Gaudent. s. 18, 12f [CSEL 68, 156f]). Daher gab Jesus dem reichen Jüngling, der nach Vollkommenheit strebte (Mt. 19, 16/30; Mc. 10, 17/22; Lc. 12, 33; 18, 18/23), u. jedem, der sein Schüler sein wollte (Lc. 14, 33), den Rat, ihrem Besitz zu entsagen. Er selbst u. seine Jünger, die keine armen Leute waren (Roller 40/6), hatten alles verlassen (Mt. 19, 27). Für die Reichen ist es äußerst schwierig, in das Reich Gottes aufgenommen zu werden (Mt. 19, 23/6; Mc. 10, 23/5; Lc. 6, 24; 18, 24/7). Die Zöllner, die mit G. G. kauften, die reiche Leute u. manchmal Erpresser waren, werden im NT bisweilen mit Sündern gleichgestellt (Mt. 9, 10; 11, 19; Lc. 15, 1; Leipoldt 87/9). Jesus selbst nennt sie einmal zusammen mit den Dirnen (Mt. 21, 31; dazu H. C. Youtie, Publicans and sinners: ZsPapyrEpigr 1 [1967] 2/6. 16/20). Während Matthäus, der ja Zöllner gewesen sein soll (Mt. 9, 9; 10, 3; dazu Petr. Chrysol. s. 30: Hodierna evangelica lectio Matthaeum publicanum sic in apostolum commutavit, ut, qui erat fraudator pecuniae, fieret gratiae distributor; vgl. aber Mc. 2, 14/7 u. zum Matthäusproblem J. Schmid, Art. Matthäus, Apostel: LThK² 7 [1962] 172), häufiger vom G. redet, spricht das Johannesevangelium sehr selten über dieses Thema. Kein Wort wird gegen das G. im allgemeinen geäußert. Auch bei Paulus findet man nur wenige Aussprüche gegen das G. G.liebe (φιλαργυρία) ist die Wurzel aller Übel (1 Tim. 6, 6/10) u. ein Anzeichen der Endzeit (2 Tim. 3, 1f). Die Reichen sollen nicht auf den unsicheren Reichtum vertrauen, sondern auf Gott, u. freigebig sein (1 Tim. 6, 17/9; Hauck 107/11). Wie Lukas (vgl. Leipoldt 147) steht Jakobus auf seiten der Armen gegen die Reichen. Er tadelt die Reichen wegen ihres Unrechts u. ihrer Verschwendung, weil sie den Arbeitern ihren Lohn vorenthalten u. die Gerechten verurteilt haben. Er weissagt ihnen großes Unheil. Ihr Gold u. Silber kann sie nicht retten, denn es hat Rost angesetzt u. wird gegen sie zeugen (Jac. 5, 1/6; Hauck 99/101; Leipoldt 138/50). Die Ablehnung des Reichtums durch Christus u. seine Jünger ist rein ethisch-religiös begründet. G. u. Gut können das Heil der Seele in Gefahr bringen.

2. Positive Urteile. Es gibt aber im NT auch eine positive Stellungnahme zu G. u. Besitz. Der Wohlhabende ist nur der Verwalter der ihm von Gott anvertrauten Güter (Mt. 24, 45/51; Lc. 12, 42/8; Larmann 59), u. er soll diese verwenden, um den Notleidenden zu helfen; so kann auch er das Reich Gottes gewinnen. Das ist die Bedeutung des Ausspruchs: machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon (Lc. 19, 9; dazu Gaudent. s. 18,5/7 [CSEL 68, 153f]; s. weiter Mt. 5, 42; 10, 42; 25, 14/30. 35; Lc. 6, 30. 34f. 38; 11, 41; 14, 13f; 19, 12/26; vgl. 1 Joh. 3, 17). Ähnliche Gedanken drückt Paulus aus (1 Tim. 6, 18f); er hat bei verschiedenen Christengemeinden im Reiche Kollekten (λογεία: dazu Deissmann, LO⁴ 83/5) organisiert, zunächst, um die Hungersnot ihrer Brüder in Judäa zu lindern, später, um die Verbundenheit mit der Muttergemeinde in Jerusalem, die sehr arm war, zu zeigen. Dieser Beitrag war für die ersten Christen das Pendant der Abgabe, die die Juden für den Tempel zu entrichten hatten (Act. 11, 28/30; 24, 17; Rom. 15, 26; 1 Cor. 16, 1/4; 2 Cor. 8f; Jeremias 137/9. 147f; Dauvillier 623/7). Jeder soll entsprechend seinem Besitze geben, ohne sich selbst in Verlegenheit zu bringen (2 Cor. 8, 12/4). Gott vergilt die Mildtätigkeit, u. die Danksagungen der Unterstützten verherrlichen den Herrn (2 Cor. 9, 6/14). Aus verschiedenen Parabeln kann man ersehen, daß Jesus der Geschäftswelt nicht fremd oder feindlich war (Mt. 25, 14/30; Lc. 16, 1/9; 19, 11/26), obwohl er keinen Handel im Tempel duldete (Mt. 21, 12; Joh. 2, 14/7). Er hatte Umgang mit vielen reichen Leuten: Zachäus dem Zöllner, Joseph v. Arimathäa, Nikodemus, Simon u. Maria v. Bethanien (Roller 47; vgl. Petr. Chrysol. s. 28). Die irdischen Güter heißen zwar im Vergleich zu den ewigen ‚die geringsten', aber ihre gute u. treue Verwaltung ist eine Vorschule der Treue zu den größeren ewigen Gütern (Lc. 16, 10/2). Man soll dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, u. Gott, was Gottes ist (Mt. 22, 21). Auch Paulus fordert Arbeit u. gewissenhafte Berufserfüllung, damit man nicht von anderen abhänge u. Gutes tun könne (Eph. 4, 29; 1 Thess. 4, 10/2; 2 Thess. 3, 6/12). Nur schändlicher Gewinn ist zu ta-

deln (1 Tim. 3, 8; vgl. zum ganzen Schilling 4/13; Hauck 81/93; Jedzink 735/40; Larmann 59/70; W. Schwer, Art. Almosen: o. Bd. 1, 302/4; ders., Art. Barmherzigkeit: ebd. 1204f; F. Hauck, Art. Erwerb: o. Bd. 6, 440f). Zwei Texte der Evangelien machen die Haltung Jesu zum Darlehen deutlich. In Mt. 5, 42 heißt es: ‚Wenn einer von dir borgen will, dann wende dich nicht ab‘; Lc. 6, 35: ‚Leiht aus, ohne etwas davon zu erhoffen‘. An diesen Stellen wird das Darlehen als ein Werk der Wohltätigkeit betrachtet. Von Zinsen ist keine Rede. Man soll nicht nur keine Zinsen fordern, sondern auch nicht das Kapital zurückverlangen, wenn der Darlehensnehmer in Not ist. Das geht deutlich aus dem Zusammenhang hervor. Das Darlehen soll eine Art Almosen sein (Dauvillier 543f).

c. *Bildersprache im NT u. in der Schriftauslegung der Väter. 1. Gleichnis von den Talenten.* Unter den vielen Gleichnissen Jesu gibt es eines, das geldwirtschaftlich sehr interessant ist, nämlich das Gleichnis von den anvertrauten Talenten oder Pfunden (Mt. 25, 14/30; Lc. 19, 12/27; Bibliographie bei V. Pöschl-H. Gärtner-W. Heyke, Bibliographie zur antiken Bildersprache [1964] 536 s.v. Pfunde, anvertraut). Nach Matthäus gab ein Herr, der ins Ausland zog, seinen drei Dienern bestimmte Summen an G., u. zwar dem ersten 5 Talente, dem zweiten 2, dem dritten 1 Talent. Die ersten beiden Diener trieben Handel mit dem G. u. verdoppelten ihr Kapital, der dritte vergrub sein Talent im Boden. Bei der Abrechnung lobte der Herr die Diener, die Geschäfte gemacht hatten, zum Dritten aber sagte er: ‚Du hättest mein G. bei den Bankiers anlegen müssen, dann hätte ich es mit Zinsen zurückbekommen‘. Das Talent wurde ihm genommen u. dem Besitzer der 10 Talente gegeben, er selbst wurde entlassen (das Bild ‚Gott der G.geber‘ wird ausführlich behandelt bei R. A. Hoffmann, Das Gottesbild Jesu [1934] 11/24). Die Interpretationen, die die Kirchenväter diesem Gleichnis gegeben haben, sind sehr verschieden. Die Diener, die die Talente bekommen haben, werden gewöhnlich als die Apostel u. ihre Schüler gedeutet, die das Wort Christi empfangen haben u. es weitergeben sollen an Personen, die geeignet sind, die Lehre mit Erfolg zu verbreiten, so wie die Bankiers die Depositen ihrer Kunden zinsträchtig anlegen (Clem. Alex. strom. 1, 3, 1/3; vgl. 2 Tim. 2, 1f). In dieser Interpretation, die man auch bei Origenes findet (in Mt. comm.ser. 68; vgl. in Mt. frg. 505), bei Joh. Chrysostomus (in princ. Act. hom. 4, 2; in Mt. op. imperf. hom. 53, 27 [PG 56, 938]) u. bei Gregor d. Gr. (in ev. 9, 1/4), versinnbildlichen die Bankiers (τραπεζῖται oder nummularii) die doctores der Kirche. Für andere Väter wie Ambrosius (virg. 1, 1), Hilarius v. Poitiers (in Mt. 27, 11), Caesarius v. Arles (s. 4, 2 [CCL 103, 23]), Augustinus (s. Morin 1, 3 [PL Suppl. 2, 659]) u. Cassiodor (in Ps. 14, 5 [CCL 97, 135]) bedeuten die nummularii dagegen alle Christen, ja die ganze Menschheit (gleiche Meinung bei Orig. in Mt. 14, 8 [GCS 40, 293, 18/294, 7]). Die beiden Exegesen der τραπεζῖται oder nummularii findet man vereint bei Basilius (reg. brev. 154) u. bei Hieronymus (in Mt. 4, 25 [CCL 77, 241, 882/8]), der sagt: pecunia ergo et argentum praedicatio evangelii est et sermo divinus, qui dari debuit nummulariis et trapezitis, id est vel ceteris doctoribus, quod fecerunt et apostoli per singulas provincias presbiteros et episcopos ordinantes, vel cunctis credentibus, qui possunt pecuniam duplicare et cum usuris reddere, ut quicquid sermone didicerant, opere explerent. Ganz anders erklären Paulinus v. Nola (ep. 34, 2) u. Salvianus (eccl. 3, 4) diese Parabel. Getroffen durch die Not, die in ihrer Zeit herrschte, meinen sie, daß mit den nummularii die Armen gemeint seien. Was man ihnen gibt, wird von Gott, dem caelestis trapezita, mit Zinsen zurückerstattet. Meist werden die Talente oder die Pfunde als das Wort Christi erklärt, u. Ambrosius sagt ganz ausdrücklich: hoc verbum dei est praetiosum talentum, quo redimeris. Haec est pecunia per quam ‚mensa‘ animarum saepe cernenda aut frequenter agitanda, ut in omnem terram bonorum sonus possit exire nummorum, per quam vita paratur aeterna (fid. 5 prol. 15 [CSEL 78, 221f]). Es sind aber auch andere Erklärungen gegeben worden. Für Gregor d. Gr. bedeuten die fünf Talente die fünf Sinne, die zwei Talente intellectus et operatio, das eine Talent den intellectus allein; das Verbergen des Talentes im Boden bezeichnet: acceptum ingenium in terrenis actibus implicare, lucrum spiritale non quaerere, cor a terrenis cogitationibus numquam levare (in ev. 9, 1). Ambrosius vergleicht die 5 Talente mit den 5 Büchern seines Werkes De fide (ebd. 5 prol. 7 [CSEL 78, 218]) oder mit den Tugenden: Haec sunt talenta quinque, quae iubet dominus spiritaliter faenerari (ebd. prol. 10 [220]). Auf eine ganz originelle Weise erklärt Hilarius v. Poi-

tiers dieses Gleichnis: der Diener, der 5 Talente bekommen hat, stellt die Juden dar, die das Evangelium angenommen haben; der Diener mit den 2 Talenten versinnbildlicht die Nichtjuden, die sich bekehrt haben; der schlechte Diener symbolisiert die Juden, die Christus nicht als den Messias anerkennen wollen (in Mt. 27, 7/11).

2. Allegorische Erklärungen. a. Austreibung der Wechsler. Die bekannte Austreibung der Wechsler aus dem Tempel (Mt. 21, 12f; Mc. 11, 15/9; Joh. 2, 13/22) ist durch einige Kirchenväter allegorisch erklärt worden. Der Tempel ist die Kirche Christi, die Händler u. Wechsler sind die Gewinnsüchtigen u. G.gierigen, die die Frömmigkeit der Gläubigen ausbeuten; es sind auch die Diakone, die die G. der Kirche, die den Armen gehören, zu ihrem eigenen Nutzen gebrauchen; am Tag des Gerichts wird Christus zurückkommen u. ihre Tische umstürzen (Orig. in Mt. 16, 22 [GCS 40, 552, 3/15; 554, 9/16]). Eine analoge Erklärung gibt Hieronymus, der die Bemerkung macht: Observa propter avaritiam sacerdotum altaria Dei nummulariorum mensas appellari (in Mt. 3, 21 [CCL 77, 188, 1340/2]; vgl. ep. 125, 20, 4 [CSEL 56, 141, 17/142, 3]).

β. ,Nolite portare sacculum' (Lc. 10, 4). Dieses Wort, das Jesus zu seinen Jüngern sprach, als er sie aussandte, erklärt Gregor d. Gr. allegorisch wie folgt: In sacculo pecunia clausa est; pecunia vero clausa est sapientia occulta; qui igitur sapientiae verbum habet, sed hoc erogare proximo negligit, quasi pecuniam in sacculo ligatam tenet (in ev. 17, 5; vgl. reg. past. 3, 21).

3. Das Agraphon: γίγνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται. Dieses ungeschriebene Christuswort, von dem 60 Anführungen bei den Kirchenvätern überliefert sind, ist sehr wahrscheinlich authentisch (J. Jeremias, Unbekannte Jesusworte² [1951] 83/6). Das Logion ist wahrscheinlich mit 1 Thess. 5, 21 zu verbinden: πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε (,Prüfet alles, das Gute behaltet; haltet euch fern von jeder Sorte von Bösem'). Daher bedeutet im Agraphon τραπεζίτης, wie aus dem Adjektiv δόκιμος hervorgeht, Münzprüfer (ganz unrichtig H. Leclercq, Art. Banque: DACL 2, 202f u. Hamman 57). Was sollen die Christen prüfen? Hier sind die Interpretationen der Kirchenväter sehr verschieden. Die Christen sollen wie δόκιμοι τραπεζῖται oder probati nummularii das Gute vom Bösen unterscheiden (Clem. Alex. strom. 1, 177, 2; PsAthanas. hom. in Mt. 21, 8; Cyrill. Alex. in Joh. 4, 5 zu Joh. 7, 12), die wahre Meinung von der falschen (Clem. Alex. strom. 2, 15, 4; 6, 81, 2; 7, 90, 5), die wahre Lehre Christi von den Häresien (Pistis Sophia 134 [GCS 45, 228, 6/12]; Dion. Alex. bei Euseb. h.e. 7, 7, 3; Pamph. apol. Orig.: PG 17, 543 A/B; Basil. in Jes. 1, 22; Joh. Chrys. in princ. Act. hom. 4, 2; Ambros. in Lc. 9, 18; Hieron. in Eph. 3, 4, 31), die kanonischen von den apokryphen Evangelien (Orig. in Lc. hom. 1; Cyrill. Alex. in Joh. 4, 3 zu Joh. 6, 61f; Ambros. in Lc. 1, 1; vgl. PsClem. in Rom. hom. 2, 51, 1; 3, 50, 2; 18, 20, 4), die wahren Dogmata von den falschen (Orig. in Mt. comm. ser. 68; Joh. Cass. coll. 2, 9), die echte Askese von der teuflischen (PsAthanas. v. Syncl. 100), die guten Geister von den bösen: kommen die Herzensgedanken von Gott oder vom Teufel (Orig. in Mt. 12, 2; Cyrill. Alex. in Jes. 1, 2, 2/4; dial. Nest. 1, 1; Joh. Cass. conl. 1, 20)? Athanasius bezieht das Agraphon auf die Natur Christi. Der Theologe soll, wie ein kundiger G.wechsler, in der Person Christi das Göttliche u. das Menschliche ohne Trennung unterscheiden (sent. Dion. 9, 4 [2, 52, 19 Opitz]). In der Didaskalie wird das Logion mit Bezug auf die Bischöfe angewendet. So wie die G.wechsler die potestas iudicandi in bezug auf die Münzen haben, so die Bischöfe in bezug auf die Menschen (2, 36, 9. 37, 1; vgl. Orig. in Joh. 32, 17 u. PsJoh. Chrys. in Mt. op. imperf. hom. 53, 27 [PG 56, 938]). Der Paralleltext der Apostolischen Konstitutionen dagegen bezieht sich auf dogmatische Fragen (die Zitate dieses Agraphons sind gesammelt worden von Resch, Agrapha 112/28; dazu Bogaert, Changeurs 247_{53}; Rahner 475/80 mit weiteren Belegen; zum ganzen Abschnitt Bogaert, Changeurs 240/52 mit weiteren Belegen).

II. Die ersten drei Jh. a. Wirtschaftlich. Die G.wirtschaft dieser Periode ist die des Kaiserreichs (s. o. Sp. 335. 338), gekennzeichnet durch regen Handelsverkehr u. viele G.geschäfte. Man hat den Christen vorgeworfen, daß sie infructuosi negotiis waren. Tertullian, obwohl handelsfeindlich, bestreitet dies u. hebt die Beteiligung seiner Glaubensgenossen am Handelsleben hervor: auch sie, sagt er, sind am Forum, auf dem Markt, in den Läden u. Werkstätten beschäftigt; auch sie treiben Überseehandel (apol. 42; dazu Guignebert 360; Hamman 56). Man kennt manche Bei-

spiele von Christen, die Handels- u. G.geschäfte getrieben haben. Marcion, der Gnostiker, war ein begüterter Schiffsherr aus Sinope. Im J. 139 schenkte er der Kirche Roms 200 000 Sesterzen. Diese wurden ihm aber nach seinem Bruch mit der röm. Kirche iJ. 144 zurückerstattet (Tert. praescr. 30, 1f; adv. Marc. 4, 4; dazu A. v. Harnack, Marcion² = TU 45 [1924] 17f). Montanus u. die montanistischen Propheten u. Prophetinnen sollten nach Apollonius G. für ihre Wahrsagungen angenommen u. G. gegen Zinsen ausgeliehen haben (Euseb. h.e. 5, 18, 4. 7. 11). Wahrsagen für G. wurde schon vom Propheten Micha verurteilt (s. o. Sp. 808). Prophezeien ist kein Geschäft, sondern Gottesdienst. Wer G. annimmt, ist ein falscher Prophet (Did. 11, 6/9; Herm. mand. 11, 12). – Callistus, der später Bischof von Rom wurde, ist Bankier gewesen. Er war Sklave des Carpophorus, eines Freigelassenen des Kaisers Commodus. Beide waren Christen. Carpophorus übergab seinem Sklaven ein Betriebskapital zur Errichtung einer Bank in der piscina publica in Rom. Die Deponenten waren meistens Christen u. Witwen. Die Bank machte aber in den Jahren 187/8 Bankrott, u. Carpophorus ließ seinen Sklaven, den er verantwortlich machte, ins pistrinum werfen (Hippol. ref. 9, 12, 1/4; dazu H. Gülzow, Christentum u. Sklaverei in den ersten drei Jh. [1969] 146/56; Bogaert, Changeurs 252/5). Gleichfalls am Ende des 2. Jh. wird ein zweiter christlicher Bankier erwähnt, Theodotus der Wechsler, Schüler von Theodotus dem Gerber (Hippol. ref. 7, 36, 1; Euseb. h.e. 5, 28, 9; Bogaert, Changeurs 255). Zu dieser Zeit wurden also Bankgeschäfte auch von Christen betrieben. Der Bankberuf kommt nicht in den frühen Listen von Berufen vor, die Katechumenen aufzugeben hatten (vgl. Hippol. trad. ap. 16 [34/8 Botte]). Ein christlicher Geschäftsmann des 3. Jh. trieb Handel zwischen Alexandrien u. Rom. Bei einem seiner Geschäfte mit den Christengemeinden gab er Maximus, dem Bischof v. Alexandrien (264/5–282/3), u. seinem Nachfolger Theonas (282/300) G. in Verwahrung (H. Musurillo, Early Christian economy: ChronÉg 31 [1956] 124/34). Die Kirche, die allmählich reicher wurde, wurde bisweilen Opfer der G.gier der Behörden. So soll nach der christl. Tradition Laurentius, der Verwalter der Kirche Roms, iJ. 258 durch den Stadtpräfekten zum Märtyrertod verurteilt worden sein, weil er sich weigerte, die kirchlichen G. u. Schätze den Behörden auszuliefern. Statt dessen präsentierte er dem Präfekten die Armen der Stadt, die er die Schätze der Kirche nannte (s. zB. Prud. perist. 2, 37/209). Auch bei vielen Christen herrschte die G.gier, die von Cyprian sehr getadelt wird.. Selbst Bischöfe trieben Handel u. Wucher. Sie verließen ihr Bistum, um in der Fremde die nundinae negotiationis quaestuosae zu besuchen (Cyprian. laps. 6; vgl. Th. Klauser: JbAC 14 [1971] 140/9). Dies waren Mißstände, gegen die das Konzil von Elvira (300/10) Maßnahmen traf. Es wurde den Bischöfen, Priestern u. Diakonen verboten, ihren Sitz negotiandi causa zu verlassen. Handel war ihnen aber intra provinciam sowie außerhalb ihres Sitzes durch Zwischenpersonen gestattet (cn. 19 [Bruns, Canones 2, 4f]). Zinsgeschäfte wurden für alle Kleriker bei Strafe der Absetzung u. Ausstoßung aus der Gemeinschaft verboten. Der Laie, der Wuchergeschäfte getrieben hatte, sollte aus der Kirche ausgestoßen werden, wenn er in seiner Bosheit verharrte (cn. 20 [ebd. 2, 5]; zum ganzen Bigelmair 314/21).

b. Ethisch. 1. Griechische Väter. a. Didache. Die Didache lehrt wie Lukas, ‚jedem, der bittet, zu geben, ohne das Gegebene zurückzufordern' (1, 5; 4, 8), denn Almosen sind ein Löse-G. für die Sünden (4, 6). Man soll aber die Almosen in seiner Hand ‚schwitzen' lassen, bis man weiß, wem man geben soll (1, 6). Dieser Gedanke, der auch bei Augustin, Joh. Cassian u. Gregor d. Gr. zitiert wird, u. zwar als Bibeltext, geht zurück auf Sir. 12, 1/7 (J. P. Audet, La Didaché [Paris 1958] 275/80).

β. Apokalypse des Petrus. Die Petrusoffenbarung gibt u.a. eine Schilderung der Hölle. Dort werden die Reichen, die auf ihren Reichtum vertraut u. sich der Witwen u. Waisen nicht erbarmt haben, auf scharfe, glühende Kieselsteine geworfen. In einem großen See voll von Eiter u. Blut stehen Männer u. Frauen bis zu den Knien. Das sind die, welche G. ausgeliehen u. Zinsen oder Zinseszinsen gefordert haben (9f; 30f [Hennecke-Schneem. 2³, 478]).

γ. Hermas. Hermas' Anschauungen über das G. sind beeinflußt durch seine eigenen Erfahrungen. Er war in böse Geschäfte verwickelt gewesen (vis. 2, 3, 1), u. seine Familie lebte in Verdorbenheit. Durch ihre Sünden hat er sein Vermögen verloren (ebd. 1, 3, 1). Das wurde ihm durch eine Vision deutlich gemacht. Vom Händler wurde er zum Acker-

bauern u. Bußprediger. Seiner Ansicht nach soll man nicht mehr zu erwerben suchen als das Nötigste (sim. 1, 6). Wer reich ist, soll sein G. für Wohltätigkeit verwenden, denn dazu hat der Herr Reichtum gegeben (ebd. 1, 8f). So kann der Reiche, der arm ist, was sein Verhältnis zu Gott betrifft, weil all sein Sorgen seinem Besitz gilt, beim Herrn Gnade finden durch die Dankgebete der Armen, die im Himmel große Kraft haben (ebd. 2, 5/7; vis. 3, 6, 5/7; vgl. sim. 9, 30, 4f). G. als Stück u. Mittel der Welt ist also zu verwerfen. G. als Mittel zum Wohltun hat dagegen einen positiven Wert, es wird ein Mittel des Reiches Gottes (Hauck 125/7; Schilling 21/3; van Manen 133f).

δ. Sog. Zweiter Klemensbrief. Der Verfasser dieses Briefes ermahnt die Korinther, nicht geldgierig zu sein (4, 3). G.gier gehört zum Irdischen, u. es ist besser, dieses zu hassen (6, 4/6). Almosengeben dagegen tilgt Sünden (16, 4). Die Tatsache, daß die Bösen manchmal reich, die Knechte Gottes manchmal arm sind, was auch den Schriftstellern des AT große Schwierigkeiten bereitet hat (Ps. 73, 12/4; Tob. 21, 7/16), erklärt er folgendermaßen: die Guten bekommen ihren Lohn im Himmel; wenn der Herr ihnen auf der Erde Lohn für ihre Gerechtigkeit geben würde, so würde die Gottesverehrung in einen Handel entarten, der auf Gewinn, nicht auf Frömmigkeit gerichtet ist (20, 1, 4).

ε. Clemens Alexandrinus. aa. Urteile über das Geld. Dieser Kirchenvater war in seiner Stellung dem G. gegenüber stark beeinflußt durch die stoische Philosophie u. durch das Leben im reichen u. üppigen Alexandrien (s. darüber P. J. G. Gussen, Het leven in Alexandrië volgens de cultuurhistorische gegevens in de Paedagogus Boek 2 en 3 van Clemens Alexandrinus [Assen 1955] 90/122). Für die reichen Christen, die es in der alexandrinischen Gemeinde gewiß gab, bedeutete die evangelische Erzählung vom reichen Jüngling eine große Schwierigkeit, denn nach diesem Text hatte ein Reicher augenscheinlich all seine Güter unter die Armen zu verteilen, um sein Seelenheil zu fördern. In seiner Schrift Quis dives salvetur zeigt Clemens, wie auch der Reiche ein Erbe des Himmelreichs sein kann. G. u. Reichtum sind an sich nicht schädlich (quis div. salv. 27, 1), sondern sie sind τὰ ἐκτός, Dinge außerhalb des Menschen (ebd. 15, 6; 18, 1), ἀδιάφορα (ebd. 15, 3; paed. 2, 10, 2) wie bei den Stoikern. Schädlich sind die falschen Urteile über das G. u. die Habgier. Der Reichtum ist wie eine Schlange; bei ungeschicktem u. unerfahrenem Zugreifen wickelt sie sich herum u. beißt (ebd. 3, 35, 1). Die G.gier ist die Akropolis der Sünde (ebd. 2, 38, 5. 39, 3; vgl. Diog. L. 7, 50 u. 1 Tim. 6, 10). Der Christ soll daher ἀπαθής werden, sich innerlich von den irdischen Gütern lösen (quis div. salv. 19, 3/6; 20, 2). Diese sind ein Werkzeug, von Gott den Menschen zum guten Gebrauch gegeben (ebd. 13, 5; 14, 1; 15, 5), d.h. für einen ausreichenden Unterhalt (ebd. 26, 3) u. zum Mitteilen oder Ausleihen an bedürftige Mitmenschen (strom. 3, 54, 1f; quis div. salv. 13, 1/4; 28, 1/4). So sammelt man wirkliche Schätze, nämlich Schätze im Himmel (ebd. 31, 9; 32, 1/4; paed. 3, 36, 1/3). Zu tadeln ist der schlechte Gebrauch des G. Daher soll die Verwendung desselben zum Luxus u. bloßen Eigennutz abgelehnt werden (ebd. 2, 14, 6; 37, 2 u.ö.).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Auch das Zinsgeschäft gehört zum unrechten Gebrauch des G. u. wird von Clemens unter Berufung auf das AT verurteilt (paed. 1, 95, 2; strom. 2, 84, 4); wie im AT wird allerdings nur das Zinsnehmen von Brüdern, d.h. Volks- u. Glaubensgenossen, verboten (Seipel 162f; zum ganzen s. Hauck 153/9; Schilling 40/7; Sommerlad 76/80. 82/4; O. van der Hagen, De Clementis Alexandrini sententiis oeconomicis, socialibus, politicis, Diss. Utrecht [1920] 23/6. 29/35; M. Pohlenz, Klemens v. Alexandrien u. sein hellenisches Christentum: NGGöttingen 1943, 135/8).

ζ. Origenes. aa. Urteile über das Geld. Die Haltung des Origenes dem G. gegenüber ist der des Clemens ähnlich. Auch für Origenes gehört das G. zu den ἀδιάφορα, auch er lehnt den Reichtum nicht prinzipiell ab. Der Reiche ist nicht vom Himmel ausgeschlossen, aber es ist für ihn schwieriger, ins Himmelreich zu kommen, weil er Gefahr läuft, vom Reichtum gefangengenommen zu werden (in Mt. 15, 20; vgl. c. Cels. 7, 23). Das G. ist ein Probierstein für die Seele (in Mt. frg. 77, 3). Der Reiche, der Märtyrer wird, hat einen größeren Lohn zu erwarten (mart. 14). Origenes macht einen Unterschied zwischen materiellem, blindem Reichtum (vgl. Plat. leg. 631c) u. Reichtum an Lehre u. Weisheit, dem wahren Reichtum (orat. 17, 1; in Jer. hom. 12, 8; in Joh. 20, 36). Die Verheißungen des AT über den Reichtum der Juden, die an viele Völker leihen würden, ohne selbst entleihen zu müssen

(Dtn. 15, 6; 28, 12), deutet er auf jenen wahren Reichtum hin (c. Cels. 7, 18). Wer aber das G. als ein großes Gut ansieht, der vergöttert es u. sollte aus der Kirche ausgeschlossen werden (in Jer. hom. 7, 3); er ist nicht nur ‚schwach‘, sondern ‚krank‘ (in Mt. 10, 24).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Über das Zinsnehmen hat Origenes sich nicht ausdrücklich ausgesprochen. In seinem Kommentar zu Ps. 36, 21 erwähnt er das Zinsnehmen, ohne es zu rügen; es handelt sich aber an dieser Stelle um produktive Darlehen (sel. in Ps. 36, 11 hom. 3; vgl. zum ganzen Sommerlad 84/8, bisweilen unrichtig [vgl. Seipel 163_{96}]; Schilling 48/52).

η. Didascalia u. Constitutiones apostolorum. aa. Urteile über das Geld. In Const. ap. 4, 10, 1 (1, 231, 7/11 Funk) wird G. als Ursache einer Befleckung betrachtet; denn es ist verboten, G., das man gegen seinen Willen von einem Gottlosen hat annehmen müssen, zu gebrauchen, um Lebensmittel zu kaufen. Solches G. soll zum Ankauf von Brennstoffen verwendet werden. Ebd. 4, 4, 2/4 (1, 223, 3/15 F.) wird der Besitzer von G. getadelt, der seine Schätze nicht unter die Armen verteilt oder sie selbst gebraucht, sondern sie anhäuft. Dieser hat kein Vertrauen zu Gott, sondern nur zu seinem Gold, das sein Gott wird, ihm aber nicht helfen kann am Tage des Zornes. Mit G. versucht man selbst Bischofs-, Priester- oder Diakonsämter zu kaufen. Wer solche Würde gekauft oder für G. verliehen hat, soll abgesetzt werden (ebd. 8, 47, 29 [1, 572, 5/8 F.]).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Das Zinsnehmen ist verboten für Bischöfe, Priester u. Diakone; sie sollen entweder davon absehen oder abgesetzt werden (Const. ap. 8, 47, 44 [1, 578, 1f F.]). Die Bücher 1/6 der Constitutiones apostolorum sind identisch mit der Didascalia u. gehören ihrem Inhalt nach dem 3. Jh. an; die Bücher 7/8 sind am Ende des 4. Jh. geschrieben worden; daher merkt man deutlich den Einfluß der Konzilien des 4. Jh. zB. auf Const. ap. 8, 47, 29. 44 (1, 572, 5/8. 578, 1f F.) bezüglich der Simonie u. des Zinsnehmens der Kleriker. Auch verschiedene reiche Witwen werden getadelt, weil sie G. auf Zinsen ausliehen; sie denken nur an den Mammon, u. ihr Gott ist ihr G.beutel (ebd. 3, 7, 3f [1, 193, 19/195, 9]).

ϑ. Johannes- u. Thomasakten. Diese apokryphen Apostelgeschichten zeigen enkratitischen Einfluß (H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 354f). Die streng asketische Bewegung der Enkratiten war auch dem G. gegenüber negativ eingestellt. Man soll nicht um G. oder Reichtum bitten, denn diese Güter sind vergänglich (Act. Joh. 22 [Hennecke-Schneem. 2^3, 146]; Act. Thom. 53 [ebd. 331]) u. verschaffen Leid u. Furcht (Act. Joh. 34 [149]); um ihretwillen laden die Menschen Vergehen u. Sündenschmutz auf sich (Act. Thom. 66 [336]). Wir brauchen sie nicht (ebd. 36 [323]) u. müssen sie auf der Erde zurücklassen (ebd. 37 [324]; 66 [335]). Wer G. hat, soll es unter die Bedürftigen verteilen (ebd. 19 [316]); wer das nicht tut, kommt mit Recht in die Hölle (ebd. 56 [332]).

2. Lateinische Väter. a. Tertullian. aa. Urteile über das Geld. Tertullians Stellung zum G. stützt sich auf rein religiöse Gründe. Sein Standpunkt ist weltabgewandt u. noch rigoristischer als der des Evangelisten Lukas. Soziale Gründe kennt er nicht: fides famem non timet (idol. 12). Contemptus pecuniae ist sein Prinzip. Man soll nicht das G. der Seele vorziehen, sondern die Seele dem G. u. dieses austeilen u. den Verlust desselben ohne Schmerzen tragen. Der Herr verurteilt die Reichen im voraus (pat. 7; vgl. adv. Marc. 4, 15, 13; dazu Guignebert 328/32). Es ist nicht gestattet, bei einer Christenverfolgung sich mit G. loszukaufen. So wie man nicht Gott u. dem Mammon dienen kann, so kann man auch nicht durch Gott u. den Mammon losgekauft werden, u. wer durch den Mammon losgekauft wird, wird notwendigerweise ein Sklave desselben (fug. 12, 1. 6; dazu Guignebert 154f). Tertullian erkennt jedoch, daß mit Hilfe des Reichtums viele Werke der Gerechtigkeit u. der Barmherzigkeit getan werden (adv. Marc. 4, 15, 8). Manchmal spricht er verächtlich über Gold u. Silber, aber er meint damit nicht die G.metalle, sondern die Luxusgegenstände, vor allem der Frauen (zB. cult. fem. 1, 1. 7; 2, 13).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Indem er sich auf Lc. 6, 34 u. Hes. 18, 8 beruft, fordert Tertullian nicht nur, zu leihen ohne Zinsen zu nehmen, sondern auch, demjenigen Darlehen zu geben, der seine Schuld nicht zurückzahlen kann: quid aliud docet quam non exsoluturo feneremus, qui tantum detrimentum fenori indixit (adv. Marc. 4, 17, 4; zum ganzen s. Hauck 148/51; Schilling 54/7).

β. Cyprian. aa. Urteile über das Geld. Dieser geistige Gefolgsmann Tertullians lebte in Karthago während der großen Krise des 3. Jh. In den Jahren 252/4 kam dazu noch die Pest

u. für die Christen seit 249 die Schrecken der Verfolgungen. Aus diesen bösen Jahren (252 oder später) stammt die Schrift De opere et eleemosynis. In diesem warmen Aufruf zur Wohltätigkeit, in dem er alle Einwände gegen die Almosen, wie zB. die Sorge für eigene Kinder, anhand der Hl. Schrift widerlegt, verkündigt auch er unter Beziehung auf Prov. 16, 6; Sir. 3, 30 u. Lc. 11, 41, daß die Almosen Sünden tilgen (eleem. 2 u.ö.). Immer stellt er die bona spiritalia, divina, caelestia den bona terrena, wozu das G. gehört, gegenüber (hab. virg. 7 u.ö.). Die irdischen Güter sind nicht nur zu verachten, sondern auch gefährlich (domin. orat. 20). So haben viele Christen während der Verfolgung ihrem Glauben abgeschworen, um ihr Vermögen zu retten. Cyprian sagt von ihnen: possidere se credunt qui potius possidentur, census sui servi nec ad pecuniam domini sed magis pecuniae mancipati (laps. 12). In testim. 3, 61 nennt er Schriftstellen des AT u. NT zur G.gier. Töricht ist es, das G. im Hause verschlossen zu halten u. es mit ängstlicher Sorge zu bewachen (ad Donat. 12). Er selbst hat sein Vermögen zugunsten der Armen verkauft (Vit. Cyprian. 2 [CSEL 3, 3, XCII]). Er besaß noch ein G.depositum bei einem Priester, das er ebenfalls zu Wohltätigkeitszwecken benützte (ep. 7); man darf überhaupt sagen, daß viele Christen der karthagischen Gemeinde, die keineswegs groß war, sehr wohltätig waren, denn sie hatten bei einer Kollekte für kriegsgefangene Christen 100000 Sesterzen zusammengebracht (ep. 62, 4). Der Bischof forderte aber mehr. Sein Ideal war die Urgemeinde in Jerusalem (vgl. o.Sp. 844) u. die dort herrschende Gütergemeinschaft (unit. eccl. 26 [CSEL 3, 1, 232]; laps. 35; zum ganzen Schilling 59/65; Sommerlad 62/4).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Zum Zinsgeschäft sagt Cyprian wenig; er begnügt sich damit, die Schriftstellen (Ps. 14 [15], 5; Hes. 18, 7 u. Dtn. 23, 20) zu zitieren (test. 3, 48).

γ. Laktanz. aa. Urteile über das Geld. Während Cyprian die Gütergemeinschaft, so wie sie in der Urgemeinde von Jerusalem bestanden hat, als ein Ideal betrachtet, wählt Laktanz als Beispiel nicht die Urgemeinde, sondern den platonischen Kommunismus. Sein Urteil fällt dementsprechend ganz anders aus. Eine Gütergemeinschaft hält er für möglich, doch er fügt ironisch hinzu: omnes enim sapientes erunt et pecuniam contemnent; sie ist aber ungerecht. Die Weibergemeinschaft wird natürlich gänzlich verworfen (inst. 3, 21; epit. 33). Contemptus pecuniae bedeutet für ihn nicht, daß man sein G. ins Meer werfen oder für munera ausgeben soll; vielmehr soll man es unter die Armen verteilen: si tantus pecuniae contemptus est, fac illam beneficium ... largire pauperibus (inst. 3, 23, 5f; 6, 11, 17/22. 12, 19/21). Solche Freigebigkeit tilgt die Sünden (ebd. 6, 13, 1f).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Zinsnehmen ist ungerecht, weil man aus dem Unglück der Mitmenschen Gewinne erzielt. Man soll zinslose Darlehen gewähren; das ist eine Wohltat (inst. 6, 12, 2. 18, 7f; epit. 59, 2; Schilling 75/7; Sommerlad 114/7).

δ. Commodian. aa. Urteile über das Geld. Dieser Dichter, der am wahrscheinlichsten dem 3. Jh. zuzuweisen ist (Altaner-Stuiber, Patrol.[7] 181), richtet sich in zwei Gedichten gegen die Reichen, deren Unersättlichkeit, Unrecht, Hochmut u. Unfruchtbarkeit er tadelt. G. u. Reichtum selber sind gerecht, weil sie von Gott kommen; sie sollen zur Tilgung der Sünden gebraucht werden (instr. 1, 29f; 2, 26; 2, 31, 9f [CCL 128, 24/6. 63f. 67]; dazu Schilling 68/70).

bb. Urteil über das Zinsgeschäft. Zu diesem Thema äußert Commodianus lediglich, daß Almosen, die aus Wuchergewinnen gegeben werden, bei Gott keine Anerkennung finden (instr. 2, 20 [CCL 128, 59f]).

c. Bildersprache. Die Kirchenväter der ersten drei Jh. haben Ausdrücke der G.wirtschaft manchmal auch bildlich gebraucht. Besonders das G. selbst, νόμισμα oder βασιλικὸν χρυσίον oder νομίσματα δόκιμα (argentum probatum, pecunia domini), bedeutet regelmäßig die Lehre des Herrn (Clem. Alex. paed. 2, 39, 4; strom. 6, 60, 1; Orig. in Joh. 19, 57; in Mt. comm. ser. 68; sel. in Ps. 36, 11 hom. 3; zum Ursprung dieses Bildes s. o. Sp. 847f). Die Verdienste der Christen beim Herrn heißen πνευματικὰ καὶ οὐράνια χρήματα (Orig. in Mt. 10, 14), der Märtyrertod eines Soldaten bedeutet ein donativum Christi (Tert. cor. 1, 3). Mord u. Ehebruch, Raub, Gewalt, Testamentfälschung sind pecunia oder numisma diaboli (Orig. in Ex. hom. 6, 9). Clemens Alexandrinus gebraucht das Bild des Münzprüfens u. des Münzprüfers, das schon bei Aeschylus, Aristoteles, PsPlato, Philo, Epiktet, Lukian u. Maximus v. Tyrus vorkommt (s. o. Sp. 830f), ohne sich auf das bekannte Agraphon: γίγνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται zu beziehen (s. o. Sp. 849f). So wie der ἀργυραμοιβός allein imstande ist, die

guten Münzen von den falschen zu unterscheiden, so kann auch nur der Gläubige, der die Welt mit neuem Blick überschaut, die καινά, die neue, durch den Logos offenbarte spirituelle Realität sehen (strom. 2, 15, 4; 6, 81, 2; zu diesem Bild vgl. Bogaert, Changeurs 246). Tertullian vergleicht die probatio paenitentiae mit der probatio nummorum (paen. 6, 5). Zum gleichen Bild gehören die Ausdrücke κίβδηλος u. παραχάραγμα, die Methodius in der Diskussion zwischen Marcella u. Theodora über die Jungfräulichkeit verwendet. Wenn es bei Gott strafbar wäre, Kinder zu zeugen, wie Theodora sagt, so wären die Kinder, die geboren sind, wie falsche Münzen, κίβδηλοι u. παραχαράγματα (symp. 2, 2, 34). Wer leiht, ohne Zinsen zu nehmen, erwirbt doch als reichlichen Zins den kostbarsten Besitz: Milde, Güte, Großherzigkeit u. guten Ruf (Clem. Alex. strom. 2, 84, 4f). Den reichen Jungfrauen rät Cyprian: ‚patrimonio tuo Deum faenera‘ (hab. virg. 11), d. h. sie sollen ihr G. entsprechend den Vorschriften Gottes gebrauchen.

III. Viertes bis sechstes Jh. a. Wirtschaftlich. 1. Geldformen. a. Römerreich. Der fortschreitenden Münzverschlechterung, welche seit dem 3. Jh. das röm. Münzwesen zerrüttete, hat Konstantin teilweise ein Ende gemacht, indem er ca. 309 den Goldsolidus ($^1/_{72}$ Pfund), eine Münze, die bis zum 11. Jh. stabil geblieben u. ‚Dollar des MA‘ genannt worden ist, geschaffen hat. Nur in Alexandrien sind im 6. Jh. minderwertige solidi geprägt worden (ἀπόλυτον χάραγμα, ‚unabhängige Prägung‘). Die amtlich bestellten Münzwäger (ζυγοστάται, s. u. Sp. 876) u. Finanzbeamten (χρυσῶνες) forderten dort einen Zuschlag von 9 solidi pro Pfund ὑπὲρ ὀβρύζης (zum Ausgleich für die mangelnde Reinheit des Metalls). Justinian hat i. J. 559 dieses Verfahren verboten, aber ohne Erfolg (Iustinian. frg. edict. 11 [Corp. Iur. Civ. 3, 777f]; POxy 126, 15; 144, 8; dazu Diehl 159/66; Lot 154f; vgl. auch F. Martroye, Variation de la valeur de l'or sous le Bas-Empire: BullSocAntFr [1928] 165/73). Das Gold für die Solidiprägungen erhielt der Kaiser aus den neuen Steuern, zB. collatio glebalis u. lustralis, zahlbar in Gold u. Silber (Zos. 2, 38), aus Ankäufen mit Kupfer-G. (J. L. Teall, The age of Constantine, change and continuity in administration and economy: DumbOPap 21 [1967] 30) u. seit 331 durch die Konfiskation der Tempelschätze (Anon. de reb. bell. 2, 1 [94 Thompson]; Piganiol, Empire 52; Jones, Empire 1, 92. 108). Außer Gold wurde auch Silber in verschiedenen Nominalen geprägt. Hauptnominal war die siliqua (= $^1/_{24}$ solidus), anfänglich $^1/_{96}$ Pfund (3 g) schwer, später mit stark schwankendem Gewicht ausgeprägt (G. Mickwitz, Die Systeme des röm. Silber-G. im 4. Jh. [Helsingfors 1932] 66f). Die Silberprägung hat im Verkehr nur eine sekundäre Rolle gespielt (Lot 131f; zum ganzen H. L. Adelson, Silver currency and values in the early Byzantine Empire: Centennial publ. of the Amer. Numism. Soc. [New York 1958] 1/26). Als Rechenmünzen gebrauchte man das Pfund Gold (= 72 solidi), das Pfund Silber (= 5 solidi), das κεντηνάριον (= 7200 solidi). Die große Masse der umlaufenden Münzen bestand aus Kupferstücken, manche versilbert; ihr Gewicht wurde ständig geändert (Übersicht bei P. V. Hill - J. P. C. Kent - R. A. G. Carson, Late Roman bronze coinage A. D. 324/498 [London 1960]). Weil der Staat viel Kupfer prägte, zB. um das Stipendium der Soldaten zu bezahlen, jedoch niemals Kupfer-G. einzog, da die Steuern in Naturalien, Gold oder Silber entrichtet wurden, führte diese Münzpolitik zu einer allgemeinen Inflation des Kupfer-G., die vor allem in Ägypten ein riesiges Ausmaß angenommen hat (Mickwitz 81/114; Johnson 56/66; Jones, Inflation 308/17; ders., Empire 1, 440/2). Die Inflation des Klein-G. führte zum Gebrauch von versiegelten Beuteln (folles) für das Kupfer-G., das als Ergänzung des fehlenden Groß-G. diente. Auch die in den Beuteln vorhandenen Münzen wurden folles genannt (Isid. orig. 16, 18, 11; ThesLL 6, 1, 1017). Neben Münzen galten auch in den Prägestätten gestempelte Gold- u. Silberbarren als Zahlungsmittel. Es gab ein scrinium auri massae u. ein scrinium ab argento, die beide dem comes sacrarum largitionum unterstellt waren (Cod. Iust. 12, 37, 7). Konstantin hat bei Zahlungen die Goldbarren den solidi gleichgesetzt (Cod. Theod. 12, 7, 1). Überall im Reich hat man Gold- u. Silberbarren des 4. u. 5. Jh. gefunden, so zB. in London, Italica (bei Sevilla), Minden (Westfalen), Transsylvanien u. Abukir (Ägypten). Das Gewicht dieser Barren beträgt 1 Pfund oder ein Vielfaches, der Feingehalt des Goldes 980% wie bei den solidi. Manche Silberbarren haben die Form einer Doppelaxt (Le Gentilhomme 53. 76_4; literarische Belege bei Petit 301). Bei vielen Reichen war es üblich, gemünztes Gold u. Silber zu Juwelen u. Geschirr umarbeiten zu lassen u. umgekehrt (Ambros. Tob. 10; Ruggini 198).

β. Barbarenreiche. Die Barbaren, die im 5. Jh. innerhalb des Imperiums Reiche gründeten, haben die oström. Goldmünzen (solidi u. trientes) nachgeprägt, so die Westgoten in Aquitanien, die Sueben in Galizien, Odoaker u., von 493 bis 552, die Ostgoten in Italien (Rom, Ravenna, Bologna, Mailand, Pavia, Verona u. Neapel), ferner die Burgunder in Lyon. Die Barbarenfürsten, mit Ausnahme der westgotischen, haben neben Gold auch Silber u. Bronze geprägt, manchmal mit eigenem Bild u. Monogramm. Die Vandalen haben in Karthago nur Silber u. Bronze gemünzt (Le Gentilhomme 67/77; für Italien s. auch M. Lecce, La vita economica dell'Italia durante la dominazione dei Goti nelle Varie di Cassiodoro: EconStor 3 [1956] 374/6). Die Prägungen der Merowinger nehmen eine Sonderstellung unter den Münzen der Barbaren ein. Der Enkel Chlodwigs, Theudebert, hat es als erster Barbarenfürst gewagt, sein eigenes Bild auf seine Goldmünzen zu prägen, was im Reich einen Skandal verursacht hat, den Prokop erwähnt (bell. Goth. 3, 33). Diese Münzen hatten aber außerhalb Galliens augenscheinlich keinen Kurswert (Greg. M. ep. 6, 10). Im Gegensatz zu den anderen Barbarenkönigen, die die Münzhoheit selbst ausübten, haben die Merowinger das Münzregal zahlreichen Münzmeistern (monetarii), Kirchen, Abteien usw. anvertraut (insgesamt mindestens 900 Werkstätten). Dieses Verfahren führte allmählich zu einer Wertminderung der merowingischen Münzen u. zu zahlreichen Fälschungen (Bloch 15f; Latouche 132/6; zur Kaufkraft des merowingischen G. s. Claude 237/42). Das Gewicht u. der Feingehalt mußten bei Zahlungen fast immer kontrolliert werden. Dazu dienten die Münzwaagen u. Probiersteine, die man in zahlreichen ostmerowingischen Gräbern gefunden hat. Ebenso hat bei den Kelten im 1. Jh. vC. die verwirrende Vielfältigkeit ihrer Prägungen den Gebrauch von Feinwaagen notwendig gemacht, von denen Dutzende in Siedlungsfunden entdeckt worden sind (Werner 8/20). Silber u. Bronze ist nur selten u. in geringem Umfang durch die Merowinger geprägt worden (Le Gentilhomme 101/3). Bei den Franken kam, wie im Römerreich, neben einer Münzwährung auch eine Barrenwährung vor (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 42; dazu Dopsch, Grundlagen 2², 511/3). Auch wurde noch manchmal mit vorgewogenem Edelmetall bezahlt. Gewichtseinheit war die libra, auch talentum genannt (Kloss 57f mit zahlreichen Belegen). In Norwegen war goldenes Ring-G., aus spätrömischen u. byzantinischen solidi hergestellt, im 5. Jh. u. der 1. H. des 6. Jh. sehr verbreitet (Werner 22f). Für G. gebraucht Gregor v. Tours viele Ausdrücke. Aurum u. argentum deuten manchmal auf Edelmetall-G. hin, das noch nicht gemünzt zu sein braucht. Für geprägtes G. findet man außerdem die Ausdrücke numisma, aureus, solidus, triens, argenteus, nummus (Kloss 52/6).

γ. Aufbewahrung des Geldes. Das G. wurde aufbewahrt in Börsen (marsuppium), Säcken (sacculum), Hüllen (volucrum), Truhen (arca, arcellola) u. Kästen (libellare). Kirchen, Bischöfe u. Könige verfügten über Schatzkammern (regestum, regesturia, thesaurus; Kloss 60/4; über die thesauri der sacrae largitiones im Reiche s. Jones, Empire 1, 428f).

2. Geldfunktionen. a. Römerreich. aa. Wirtschaft des Staates u. der Munizipien. Während des spätröm. Kaiserreiches ist eine Verringerung der G.funktionen, d.h. der G.wirtschaft, eingetreten, weil der Staat infolge der Krise des 3. Jh. u. der Inflation großenteils zur Naturalwirtschaft übergegangen war. Die Staatseinkünfte bestanden jetzt vorwiegend aus Naturallieferungen (annona; Jones, Empire 1, 449/59). Nur die fünfjährliche Steuer der Handel- u. Gewerbetreibenden (collatio lustralis oder χρυσάργυρον), die jährliche Steuer der Senatoren (collatio glebalis), die üblichen Schenkungen der Munizipien (aurum coronarium, s. Th. Klauser: o.Bd. 1, 1014/20) u. des Senats (aurum oblaticium, s. ebd. 1015) an den Kaiser, weiter das aurum tironicum, das als eine Vermögenssteuer von 25 oder 30 solidi, seit 444 von 10 bis 90 solidi, abgestuft nach dem Vermögen, anstatt Rekrutenstellung zu zahlen war, u. noch einige andere Steuern wurden in G. erhoben (Jones, Empire 1, 430/3; Karayannopoulos 119/23. 126/38. 141/77). Eine weitere G.quelle für die Kaiser war im spätrömischen Reich der Ämter- u. Würdenverkauf. Dieser Brauch hat in der ganzen Verwaltung Wurzeln gefaßt u. sich in einen permanenten Zustand verwandelt. Die Bewerber mußten manchmal die hohen Summen entleihen (zB. bei den Banken), was zu zahlreichen Mißbräuchen bei der Ausübung ihres Amtes Anlaß gab (Nov. Iust. 8; Procop. anecd. 21, 13; weitere Belege bei G. Koleas, Ämter- u. Würdenkauf im früh- u. mittelbyzantinischen Reich [Athen 1939] 23/79; Jones, Empire 1, 393/6; 3,

86/$8_{56/62}$). Beamte, Lehrer u. Soldaten erhielten ihren Lohn hauptsächlich in Naturalien (annona u. capitus; Basil. ascet. 1; Jones, Empire 2, 590f. 598f. 1001f; Dill, Last century 399/404). Das Stipendium der Soldaten, das durch die Devalvationen (Münzherabsetzungen) fast wertlos geworden war, verschwand wahrscheinlich zur Zeit des Theodosius I. Die donativa (5 solidi + 1 Pfund Silber), die bei der Thronbesteigung der Kaiser u. bei der alle fünf Jahre stattfindenden Feier des Regierungsantritts ausbezahlt wurden, bildeten das wichtigste G.einkommen der Soldaten (Jones, Empire 2, 623f). Die zunehmende Prägung von Goldmünzen (solidi, semisses, tremisses) hatte zur Folge, daß ein Goldumlauf entstand, der für die wirtschaftlichen Bedürfnisse des Reiches genügte, u. so wurden allmählich seit der Regierung des Valentinian u. Valens Steuern, Pachtzinsen, Lohn- u. Soldzahlungen in Gold umgerechnet u. ausbezahlt. Für die Steuern bedeutete das eine Erleichterung (s. Greg. Tur. v. patr. [Illidius] 1). Diese adaeratio gab Anlaß zu vielen Mißbräuchen u. gesetzlichen Regelungen, bis Kaiser Anastasius die Staatsfinanzen sanierte. Er hinterließ einen Staatsschatz von 320000 Pfund Gold (Jones, Empire 1, 207f. 235/7. 460f; Mickwitz 168/76; Liebeschütz 253/6; bes. S. Mazzarino, Aspetti sociali del quarto secolo [Roma 1951] 169/216). Auch im Strafrecht des 4. Jh., vor allem seit Constantius, wird die Rolle des G. wichtiger. Schwere G.strafen bis zu 200 Pfund Gold werden in den Gesetzen vorgesehen (Piganiol, Problème 49). – Auch als kaiserliches Propagandamittel spielte die Münze eine wichtige Rolle. Seit Diokletian wurden in Rom am 3. I., dem Tag der Kaisergelübde, beim festlichen Aufzug der Isiaci Gelegenheitsmünzen mit dem Kaiserbild auf der Vorderseite u. mit den alexandrinischen Gottheiten auf der Rückseite in die Menge gestreut. Dieser Brauch wurde unter den christl. Kaisern durch den Senat fortgesetzt als Propagandamittel für den Polytheismus bis zJ. 379. Dann verbot Gratian unter dem Einfluß des Bischofs Ambrosius, das Kaiserbild auf diese Münzen zu prägen (A. Alföldi, A festival of Isis in Rome under the Christian emperors of the 4th century [Budapest 1937] bes. 30/42; ders., Die alexandrinischen Götter u. die Vota Publica am Jahresbeginn: JbAC 8/9 [1965/66] 53/87). Die Wirtschaft der Munizipien ist im Gegensatz zur Reichswirtschaft immer G.wirtschaft geblieben. Einkünfte u. Ausgaben wurden in G. bezahlt (Petit 299f).

bb. Privatwirtschaft. Die Privatwirtschaft kannte überwiegend G.wirtschaft, wie aus Libanius (s. Petit 299/304) u. aus vielen Zeugnissen der Kirchenväter des 4. u. 5. Jh. hervorgeht. Die große Inflation in Ägypten in der Mitte des 4. Jh. hat keine Umwälzung hervorgerufen. Wohl wurden bei Transaktionen, die in der Zukunft getätigt werden sollten (Bodenpacht, Anleihen, Arbeitslöhne), in gewissem Maße G.zahlungen durch Naturalabgaben ersetzt (Mickwitz 142). Die Landwirtschaft ist vom Verkauf abhängig. Der Pachtzins wurde in Erzeugnissen sowie in Gold oder auch nur in Gold bezahlt; die abgelieferten Naturalien wurden wieder für Gold verkauft. Um die G.pacht zahlen zu können, mußten die coloni einen Teil der Ernte verkaufen (ebd. 119/24; Jones, Empire 2, 803f). Zu den Reichen sagt Basilius: ‚Was unternimmst du nicht alles des Goldes wegen? Das Getreide wird dir zu Gold, der Wein gerinnt dir zu Gold, die Wolle wandelt sich dir zu Gold. Jeder Handel, jedes Unternehmen schafft dir Gold herbei. Das Gold zeugt sich selbst, indem es sich durch Zinsen vermehrt' (in Lc. 12, 18 hom. 5; vgl. für die G.wirtschaft auch Aug. s. Denis 17, 7; weitere Belege bei Mickwitz 157f u. Petit 300f). Nach Olympiodor bestand der Gesamtertrag der reichsten röm. Grundbesitzer um das J. 425 aus 4000 Pfund Gold u. Naturalien im Werte von 1333 Pfund Gold. Drei Viertel ihres Einkommens bestand somit aus Gold. Andere Reiche hatten einen Ertrag von 1500 oder 1000 Pfund Gold (frg. 44 [FHG 4, 67]; vgl. Cod. Theod. 6, 2, 16 [vJ. 395]; s. auch Dill, Last century 149). Der Handel spielt weiterhin eine wichtige Rolle. Zu den Einwohnern von Cäsarea in Kappadokien sagt Basilius: ‚Ihr Männer beschäftigt euch bis auf wenige mit Handel; ihr Frauen helft ihnen beim G.erwerb' (hom. 8, 3 [PG 31, 309 C]). Von der Handelsstadt Karthago sagt Augustin: ecce undique lucra confluunt, et more fontium nummi currunt (s. 60, 3; weitere Belege bei Mickwitz 158; s. auch Jones, Empire 2, 855/8). In den Städten blühte der Kleinhandel: certe quando pro tuis necessitatibus procedis ad publicum, das nummos et emis tibi panem aut vinum aut oleum aut lignum aut aliquam supellectilem (Aug. s. 167, 3; 177, 10; Mickwitz 159; Petit 302). Doch kam auch direkter oder indirekter Naturaltausch vor, so zB. in Ägypten (Mick-

witz 143) u. im 6. Jh. auf dem Markt von Myra in Lykien (D. Claude, Die byzantinische Stadt im 6. Jh. [1969] 176). Viele Texte bezeugen, daß die Handwerker u. Geistesarbeiter ihren Lohn oder ihr Honorar teilweise oder ganz in G. erhielten: ‚Die Handwerker, die sich selbst ihre Kost beschaffen, erhalten einen höheren Lohn, während diejenigen, die von ihren Auftraggebern beköstigt werden, sich den Lohn beträchtlich verkürzen' (Joh. Chrys. in 1 Cor. 3 hom. 43; weitere Belege bei Mickwitz 159/61; zum Verhältnis von G.- u. Naturallohn in Ägypten ebd. 132/42; s. auch Petit 302). Der Gebrauch von G., vor allem von Gold-G., im Privatleben wird manchmal in den Quellen erwähnt. Hausmieten wurden in G. bezahlt (Mickwitz 124/7). Der Brauch des Charonsgroschens lebt nach dem 4. Jh. weiter fort bis in die Neuzeit (A. Hermann, Art. Charon: o. Bd. 2, 1056/60). G. ist manchmal Mittel zu Freigebigkeit u. munera (Dill, Last century 150f). Meist aber wurde das G. durch die Reichen gehortet, durch Militärs u. Beamte erpreßt; es war durch seine Anonymität u. seine Austauschbarkeit ein ausgezeichnetes Bestechungsmittel (s. zB. Cod. Theod. 1, 16, 7; 9, 27, 1. 5; 13, 11, 5. 8: Bestechung von officiales [niederen Beamten], Richtern, peraequatores [staatliche Steuerprüfer]; vgl. Karayannopoulos 13/7; Dill, Last century 270/6 mit weiteren Belegen aus Cod. Theod.; Petit 301f mit Belegen aus Libanius; Jones, Empire 2, 970f). Obwohl Glücksspiele um G. seit 204 vC. durch eine lex alearia verboten waren, sind sie nicht aus dem täglichen Leben verschwunden, wie wir aus Cod. Iust. 1, 4, 25 (vJ. 529) erfahren. Die Bischöfe erhielten Macht einzugreifen (P. R. Coleman-Norton, Roman state and Christian church 3 [London 1966] 1038f). Im allgemeinen kann man sagen, daß der G.reichtum im 4. Jh. gegenüber dem 3. Jh. stark gestiegen ist, was durch Libanius (or. 59, 155) ausdrücklich bestätigt wird. Auch Augustin hebt das Streben seiner Zeitgenossen nach G. deutlich hervor: excogitas quotidie genera adquirendae pecuniae, de negotio, de agricultura, fortassis et de eloquio, de iuris consultatione, de militia, addis et de fenore (en. in Ps. 38, 11 [CCL 38, 412, 17/9]). Man muß aber beachten, daß der G.reichtum nicht für jeden der gleiche war. Die spätantike Gesellschaft bestand aus zwei voneinander getrennten Klassen, den Armen u. den Reichen. Die Armen bedienten sich des kupfernen u. silbernen Inflations-G., die Reichen des Gold-G. (Piganiol, Problème 53; Petit 302f).

β. Barbarenreiche. aa. Goten in Italien. In Italien wurden während der Gotenzeit die Steuern fast ausschließlich in G. erhoben (Geiss 7/9). Seinen Verpflegungsbedarf für die Hauptstadt u. die Truppen deckte der Staat nicht durch Naturalsteuern wie im Osten, sondern durch Zwangskäufe (coemptio) bei den possessores u. den negotiatores gegen behördlicherseits festgesetzte Preise. Die G.-funktionen waren aber bei solcher Leistung nur eingeschränkt vorhanden. Nicht die Vermittlung des G.gegenwertes, sondern der staatliche Lieferungszwang entschied das Zustandekommen der Leistung. Durch den Lieferungszwang in Verbindung mit dem Preiszwang war auch die ausgleichende Funktion des G. ausgeschaltet. Wie bei der adaeratio hatte das G. hier besonders eine wertbemessende Funktion (Geiss 11/43, bes. 29f; Ruggini 210/38). Der Staat besoldete seine Beamten u. Truppen mit G. (Geiss 56). Auch die Privatwirtschaft beruhte auf G.wirtschaft, aber durch die staatlichen Bindungen, besonders die Preiskontrolle, war sie stark gehemmt, u. die G.funktionen waren eingeschränkt (ebd. 60/2; M. Lecce, La vita economica dell'Italia durante la dominazione dei Goti nelle Varie di Cassiodoro: EconStor 3 [1956] 376/85).

bb. Franken. Im Frankenreich hat es im 6. Jh. eine große Menge Silber- u. Goldmünzen gegeben. Der König war der reichste Mann. Der Königsschatz (thesaurus), dessen Wert wir nicht kennen, war ein Herrschaftsinstrument, angehäuft aus verschiedenen Kriegsbeuten, Tributzahlungen, Steuern, Straf-G. usw. (Kloss 11/31; Claude 244f; R. Doehaerd, La richesse des Mérovingiens: Studi G. Luzzatti 1 [Milano 1950] 31/7). Auch Adlige wie zB. Leuodast, Gundowald, Rauching, Gunthram Boso hatten thesauri; hohe Beamte u. bürgerliche Familien besaßen manchmal große G.summen von mehreren Tausend solidi (Kloss 31/8; Claude 242/4). Das G. dieser Schätze wurde oftmals als Zahlungsmittel zu nichtwirtschaftlichen Zwecken verwendet. Als Chlodwig von Kaiser Anastasius ein Patent als Konsul erhielt, streute er bei der Feier in Tours mit eigener Hand Gold- u. Silber-G. unter das anwesende Volk aus (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 38). Zu allerhand Geschenken u. Belohnungen, Abgaben an die Kirche u. zur Armenunterstützung, jedoch ebenso zu Bestechungen u. Luxus wurde das

G. verwendet. Diese Zeit war durch einen wahren Goldhunger gekennzeichnet (ebd. 4, 46; 8, 22; Dopsch, Grundlagen 2², 525f). Ferner brauchte man G. für die Steuer-, Zoll- u. Strafzahlungen, vor allem für das Wer-G., das so typisch für die Lex Salica ist. Die Verlobung nach salischem Rechte erfolgte per solidum et denarium. Auch als Tauschmittel im Handel spielte das G. eine wichtige Rolle. Nur der Kleinhandel muß großenteils verschwunden gewesen sein, denn die Kleinmünze wurde fast nicht mehr geprägt (Kloss 65/92; Dopsch, Grundlagen 2², 526/32; Dill, Merovingean age 125/30; zum Wer-G. s. ebd. 46/52; B. Hilliger, Ursprung u. Wert des Wer-G. im Völkerrecht: HistVierteljahrsschr 29 [1934] 681/719). Natürlich kamen auch Naturalzahlungen u. Naturaltausch vor. Das Wer-G. u. die Steuern konnten in Naturalien bezahlt werden. – Im östlichen Merowingerreich herrschte die Naturalwirtschaft vor. G. war nur Wertmesser. Münzen wurden eingeschmolzen oder dienten zur Beschaffung von Luxuswaren (J. Werner, Fernhandel u. Naturalwirtschaft im östlichen Merowingerreich: BerRömGermKomm 42 [1961] 329). Nur die höheren Kreise gebrauchten noch Münz-G. (H. Roth, Handel u. Gewerbe vom 6. bis 8. Jh. östlich des Rheins: VierteljahrsschrSozWirtschGesch 58 [1971] 357).

γ. *Kirche.* Auch in der Kirche hat das G. eine wichtige Rolle gespielt. Die Apostel hatten G. Tunc primum ecclesiasticae pecuniae forma est instituta, sagt Augustin (in Joh. tract. 62, 5 [CCL 36, 485]). Ursprünglich lebte die Kirche von freiwilligen Abgaben der Gläubigen in Naturalien u. G. (oblationes, προσφοραί; Belege für Ägypten: Wipszycka 64/92). Schon im 3. Jh. erwarb sie Eigentum, das seit Konstantin rasch anwuchs, vor allem durch Schenkungen u. Erbschaften. Ambrosius rechtfertigt diesen Besitz der Kirche mit den Worten: possessio ecclesiae sumptus est egenorum (ep. 18, 16). Im J. 401 verbot die 6. Synode von Karthago den Verkauf von Kirchengut ohne Genehmigung des Primas der Provinz (Thiele 14/9); Kaiser Leo verbot iJ. 470 die Veräußerung der Kirchengüter von Kpel. Justinian dehnte dieses Gesetz auf das ganze Reich aus (Knecht 133/41). Diese Vorschriften wurden aber manchmal nicht beachtet (Belege für Ägypten: Steinwenter 31/4). Außer den Schenkungen erhielt die Kirche seit Konstantin vom Staate Subsidien in Naturalien zur Unterhaltung der Jungfrauen, der Witwen u. des Klerus (Jones, Empire 2, 894/9; Gaudemet 288/99). Einige hatten noch andere Einkommen. Die Kirche Alexandriens besaß im 6. Jh. eine Flotte von mehr als 13 großen Handelsschiffen u. trieb Getreidehandel mit Palästina, Sizilien, im adriatischen Meer u. mit dem Bistum Rom (Monks 356/9). Dieselbe Kirche forderte Honorare für Transaktionen, die mit der Hilfe ihrer Juristen abgeschlossen wurden (ebd. 351). In Ägypten besaßen verschiedene Kirchen auf dem Lande Werkstätten u. Schiffe, die sie vermieteten (Wipszycka 57/63). Diese Tatsachen zeigen eine Änderung der Stellung der Kirche gegenüber dem G.erwerb. Im 4. Jh. hat Augustin die Erbschaft eines gewissen Bonifatius, eines Schiffsbesitzers aus Karthago, abgelehnt mit den Worten: naviculariam nolui esse ecclesiam Christi (s. 355, 5). So sind die Kirchen im 4./6. Jh. Großgrundbesitzer mit reichem G.einkommen geworden. Die Kirche Roms zB. verfügte aus dem Grundbesitz, den sie von Konstantin erhalten hatte, über einen jährlichen Ertrag von über 400 Pfund Gold. Hinsichtlich des Reichtums dieser Kirche sagte Vettius Agorius Praetextatus zu Papst Damasus: facite me Romanae urbis episcopum et ero protinus christianus (Hieron. c. Joh. 8). Das Patriarchat Alexandrien besaß zu Anfang des 7. Jh. 8000 Pfund Gold, aber die meisten Bistümer waren nicht so reich. Justinian hat sie iJ. 546 nach ihren Einkünften in sieben Kategorien eingeteilt. Die fünf Patriarchate bildeten eine Sonderklasse. Die anderen Bistümer bildeten sechs Kategorien, je nachdem sie mehr als 30, 30/10, 10/5, 5/3, 3/2 oder weniger als zwei Pfund Gold Einkommen hatten (Nov. Iust. 123, 3; Jones, Empire 2, 904/6; Belege über das G.-einkommen aus dem Grundbesitz der ägyptischen Kirchen auf dem Lande bei Wipszycka 44/56). Jedes Jahr erhielten die Bischöfe von jeder ihrer Gemeinden einen Beitrag von 2 solidi, das cathedraticum (Jones, Finance 91). Die Ausgaben der Kirchen waren sehr groß, denn Klerus, Kultus, Personal, Unterhalt der Gebäude oder Neubau, Wohltätigkeit u. Steuern erforderten große Mengen Naturalien u. bedeutende G.summen (Knecht 93/108; Belege für die ägyptischen Kirchen bei Wipszycka 93/120; ders., Deux papyrus relatifs à l'administration ecclésiastique: ChronÉg 45 [1970] 140/4; D. Wortmann, Griechische Ostraka aus Abu Mena: ZsPapyrEpigr 8 [1971] 56/8). Auch im Westen verfügte die

Kirche über großen Grundbesitz u. manchmal über viel G. (Thiele 19/69). Reiche Bischöfe waren Aetherius v. Lisieux, Aegidius v. Reims, Leontinus v. Bordeaux u. viele andere (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 26; 6, 36; 7, 40; 10, 19 u.ö.; Kloss 41/5; Claude 242. 246; Thiele 83/5 mit weiteren Belegen). Schon im 3. Jh. war bei der Verteilung der Einkünfte der Bistümer ein Verteilungssystem üblich. Seit Simplicius (ep. 1, 3 [PL 58, 37]) förderten die Päpste im Westen folgendes Verteilungsschema: ein Viertel wurde dem Bischof vorbehalten, ein Viertel dem Klerus; ein Viertel sollte für die Instandhaltung, Reinigung u. Beleuchtung der Kirchengebäude dienen, ein weiteres Viertel gehörte den Armen. In vielen Bistümern wurden jedoch andere Verteilungssysteme angewendet (Jones, Empire 2, 902f; ders., Finance 91f). – Ohne G. ist die christl. Wohltätigkeit mit ihrer Armenunterstützung, ihren Waisen- u. Witwenhäusern, Hospitälern usw. fast unmöglich. Die Lehre des Evangeliums für diejenigen, die der Vollkommenheit nachstreben, lautet: verkaufe, was Du besitzest, u. gib es den Armen (Mt. 19, 21). Dafür braucht man G. Die Kirchengesetze bestimmen, daß Bischöfe u. Priester die Wohltätigkeit pflegen sollen. Viele Bischöfe wie Cyprian, Basilius, Joh. Chrysostomus, Paulinus v. Nola u. andere verteilten ihre Güter unter die Armen (Constantelos 67/9). Auch Mönche, zB. Antonius der Einsiedler, handelten so. Er schenkte seine 300 Hufen den Einwohnern seines Dorfes, verkaufte seinen beweglichen Besitz u. gab den größten Teil des Gewinnes den Armen, das Übrige seiner Schwester (Athanas. v. Anton. 2 [PG 26, 844 A], dazu Basten 32). Andere Bischöfe wurden durch ihre Wohltätigkeit berühmt, zB. Spyridon, Bischof v. Trimithus auf Zypern (gest. nach 343), ὁ ἀληθῶς ἀφιλάργυρος, ‚der wahrhaft von G.gier Freie' (Theod. v. Paphos, v. Spyrid. 8 [46/9 van den Ven]), Johannes Epiphanius, Bischof v. Constantia auf Zypern (gest. 403; s. Soz. h.e. 7, 27) u. vor allem Johannes der Barmherzige, Patriarch v. Alexandrien (gest. 619), der täglich 7500 Arme auf Kosten der Kirche unterstützte u. die 8000 Pfund Gold, die er bei seinem Amtsantritt im Bischofspalast gefunden hatte, zu guten Werken verwendete. Auf der Straße wurde er manchmal von einem Beutelträger begleitet, der im Auftrag des Bischofs G. unter die Armen austeilte (Leont. v. Neapolis, v. Joh. Eleem. 2, 45 [8f. 92f. Gelzer] u.ö.; Vit. Joh. Eleem. 6. 7. 9 [AnalBoll 45 (1927) 21/4]; Monks 352/4; Constantelos 70/5). – Hier sei auch der Kult der ἅγιοι ἀνάργυροι (der unentgeltlich Heilenden) erwähnt, der in Menuthis bei Alexandrien entstanden ist, nachdem Cyrillus die Gebeine zweier Märtyrer, Cyrus u. Johannes, aus der Markuskirche in Alexandrien nach Menuthis, einem Wallfahrtsort der Isis Medica, hatte überführen lassen, damit die Christen, aber auch Heiden, am Märtyrergrab Heilung fänden. Christus soll, nach Cyrillus, diesen Heiligen die Macht gegeben haben, Satan u. die bösen Geister zu vertreiben; sie geben die wahre Arznei, die nicht um G. verschachert wird, nach dem Worte Christi: ‚Heilet die Kranken . . ., umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebet' (Mt. 10, 8). Mit diesem Kult wollte Cyrillus den Kult der Isis Medica verdrängen. Er betont, daß die Heiligen unentgeltlich heilen, im Gegensatz zum Tempel der Isis u. anderen Heiligtümern des Altertums (s. o. Sp. 819f; Cyrill. Alex.: PG 77, 1105 A). Ferner sind als ἀνάργυροι vor allem Cosmas u. Damian bekannt, deren Kult sich um 500 nC. in Kpel zur vollsten Blüte entfaltete; neun andere ἀνάργυροι wurden in der griech. Kirche verehrt (P. Sinthern, Zum Kult der Anargyroi: ZsKathTheol 69 [1947] 354/78; R. Herzog, Art. Arzt: o. Bd. 1, 720/35; E. Lucius-G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche [1904] 256/60. 262/6; Kötting 201/20). – Im Westen wurden durch ihre Wohltätigkeit vor allem die Bischöfe Salvius v. Albi u. Baudinus v. Tours bekannt (Greg. Tur. hist. Franc. 7, 1; 10, 31; Kloss 41f; J. Schneider, Die Darstellung der Pauperes in den Historiae Gregors v. Tours: JbWirtschGesch 4 [1966] 61f), ganz besonders aber Papst Gregor d. Gr., der reichlich G. u. Lebensmittel austeilte sowie zahlreiche Gefangene loskaufte (Dudden 1, 248/50. 315/20). Auch manche Laien haben ihre Besitzungen verkauft u. den Ertrag unter die Armen, Kirchen, Klöster u. Hospize verteilt. Das bekannteste Beispiel sind wohl die hl. Melania die Jüngere (gest. 430) u. ihr Gemahl Pinianus, die ein riesenhaftes Vermögen besaßen, das aus latifundia in allen Teilen des Reiches bestand. Der Verkauf hat über 13 Jahre (404/17) in Anspruch genommen (P. Allard, Une grande fortune romaine au 5e siècle: RevQuestRel 81 [1907] 17/24; Piganiol, Problème 50f). Viele andere Reiche aus der Spätantike gewannen historischen Ruhm durch ihre G.austeilungen (Pallad. hist. Laus. inter-

pol. 65. 118 [PG 34, 1169f. 1226f]; Nicetas v. Amnia, v. Philar. Eleem.; M.-H. Fourmy - M. Leroy: Byzantion 9 [1934] 115, 28f. 147,1/149,5. 165, 32/5 u. ö.; Constantelos 137/9). Die Armen u. Bettler erhielten ihre Gaben meistens in G.: tu nummum largiris, ille (sc. pauper) vitam accipit; tu pecuniam das, ille substantiam suam aestimat; tuus denarius, census illius est (Ambros. off. 1, 11, 38; s. auch Hieron. ep. 22, 32, 2 [CSEL 54, 193, 16/194, 3]; weitere Beispiele bei Mickwitz 161). G. war auch unentbehrlich für den Loskauf von Gefangenen. Für die Kirche war dies eine moralische Verpflichtung. Justinian hat sogar erlaubt, die Kirchengefäße zu verkaufen oder zu verpfänden, um Gefangene freizukaufen (Cod. Iust. 1, 2, 21). Solcher Loskauf ist ein Topos in der Hagiographie (zB. Vit. Joh. Eleem. 9 [AnalBoll 45 (1927) 23, 25/24, 2]; Dopsch, Grundlagen 2², 223f; Dudden 1, 319f über Loskauf durch Gregor d. Gr.; F. Graus, Volk, Herrscher u. Heiliger im Reich der Merowinger [Prag 1965] 116. 298). – Mit dem G. ist aber auch das Verderben, die G.gier, in die Kirche eingedrungen, vor allem in der Form der Simonie, die im Osten wie im Westen stark verbreitet war. Seit 320 sind Einzelfälle von Simonie bekannt. Um 400 wurde Simonie durch die Canones Apostolorum (cn. 30f [Bruns, Canones 1, 4]) verboten. Um die Mitte des 5. Jh. wuchs sich die Simonie zu einem solchen Skandal aus, daß die Konzile u. die Kaiser eingreifen mußten. Simonie wurde für den ganzen Klerus verboten durch die Konzile v. Chalcedon (vJ. 451), das zweite Konzil v. Arles (443 oder 452) sowie die Konzile v. Kpel (459), Rom (499. 501. 502), Orléans (533. 549) u. Tours (567; vgl. Jones, Empire 2, 909f). Im J. 469 untersagten Leo I u. Anthemius das Kaufen von Bischofsämtern (Cod. Iust. 1, 3, 30). Ein gleichartiges Verbot ist von Kaiser Glycerius iJ. 473 in Ravenna erlassen worden (PL 56, 896/8). Justinian hat iJ. 528 das Simonieverbot auf den ganzen Klerus ausgedehnt (Cod. Iust. 1, 3, 41, 19/21). Trotzdem verbreitete sich die Simonie im 6. Jh. im ganzen Reich weiter, vor allem im Westen, wie man aus den Briefen des Papstes Gregor d. Gr. ersehen kann (zB. ep. 5, 62f [Achäa]; 6, 7 [Epirus]; 9, 135 [Antiochien]; 11, 28 [Jerusalem]; 13, 44 [Alexandrien]; 5, 58. 60; 8, 4; 9, 213. 215. 218; 11, 38. 40. 42. 47. 49. 50f [Gallien]; dazu Dudden 1, 472f; 2, 57. 61. 65/8. 235; vgl. auch Greg. M. dial. 1, 9: ein Priester verkauft ein Pferd, um mit dem G. einen Bischofssitz zu kaufen). Die päpstlichen Briefe hatten keinen Erfolg. Auch Gregor v. Tours erwähnt manchmal die Simonie, die in den fränkischen Bistümern üblich war (hist. Franc. 3, 2; 4, 35 [Clermont]; 6, 39 [Bourges]; 10, 26 [Paris]; Thiele 114/8 mit weiteren Belegen). Es gab sogar Fälle, wo man sich für G. hat bekehren lassen (Ambros. off. 2, 23, 117f). Ebenfalls verbreitet war Erbschleicherei durch Geistliche. In einem Edikt von 370, das an Papst Damasus gerichtet war, verbieten die Kaiser Valentinian, Valens u. Gratian den Geistlichen, Schenkungen u. Erbschaften von Witwen u. Waisen anzunehmen (Cod. Theod. 16, 2, 20; vgl. Hieron. ep. 52, 6). Die Kirchen forderten manchmal illegale Honorare für das Spenden der Sakramente oder illegale Zahlungen für Begräbnisstätten (Greg. M. ep. 4, 24; 8, 3. 35; 13, 22; dazu Dudden 1, 400f; PsAug. ad fratres in eremo s. 36 [PL 40, 1300]). Das Streben nach Reichtum u. Luxus wütet auch in der Kirche, u. Hieronymus hat es mit scharfen Worten gegeißelt (ep. 22, 28; 52, 5f; 60, 11; 125, 16; dazu Dill, Last century 133f; Gaudemet 164). Zu den Priestern sagt der Autor der 36. Predigt ad fratres in eremo: non estis pastores, sed lupi rapaces, quia omnia quasi quae facitis propter lucrum facitis (PL 40, 1300). Palladius nennt die Priester ἀργυρολόγοι (v. Joh. Chrys.: PG 47, 55; vgl. auch ebd.: 49). Bischöfe mißbrauchten bisweilen ihre Macht, um sich auf ungerechte Weise zu bereichern. Auf der Räubersynode von Ephesus (449) wurde Ibas, Bischof v. Edessa, angeklagt, 200 Pfund silberne Kirchengefäße eingeschmolzen, goldene Geräte der Kirche geraubt u. einen Teil der Summen, die die Gemeinde für den Loskauf von Gefangenen gesammelt hatte, für sich beschlagnahmt zu haben (J. Fleming, Akten der ephesinischen Synode vJ. 449 = AbhGöttingen NF 15 [1917] 19. 23. 59. 61). Im Westen wurden Cautinus, Bischof v. Clermont, Felix, Bischof v. Nantes, Badegysilus, Bischof v. Mans, u. andere wegen ihres Geizes u. Unrechts bekannt (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 12; 5, 5; dazu Lesne 148f; vgl. auch Greg. M. ep. 3, 7).

δ. *Klöster*. Das frühe Mönchtum hatte kein wirtschaftliches u. soziales Interesse. Sein Ziel war das vollkommene Leben in Christus. Es war völlig weltfern. So lebten die Anachoreten, zB. die Mönche in der Sinaiwüste, wie aus dem Itinerarium Egeriae hervorgeht (R. de Vreesse, Le christianisme dans la pénin-

sule Sinaïtique, des origines à l'arrivée des musulmans: RevBibl 49 [1940] 208f); ebenso die Anachoreten in der Wüste der Thebais (Athanas. v. Anton. 14 [PG 26, 865 A/B]; dazu Basten 34f. 42) u. die syrischen Mönche. Nach Jakob v. Sarug wiesen sie G.gaben zurück, weil sie G. als Überträger einer Befleckung betrachteten (vgl. o. Sp. 885; A. Vööbus, History of asceticism in the Syrian Orient = CSCO Subs. 17 [Louvain 1960] 259f). Kaufen u. verkaufen war bei ihnen verboten. Basilius forderte von den Mönchen Wohltätigkeit; die geldlichen Mittel dazu sollten sie sich durch Arbeit verdienen. So wurden die Klöster allmählich reich durch die Arbeit der Mönche, durch die zahlreichen Schenkungen u. Privilegien sowie durch Ankäufe von Gütern, u. sie entwickelten sich zu wichtigen Wohltätigkeitsanstalten (Lesne 101/11; Jones, Empire 2, 929/33; Constantelos 88/96). G. erhielten sie aus den Pachtsummen ihrer Domänen u. aus dem Verkauf der Erzeugnisse der Landgüter, die sie selbst bewirtschafteten. Dieser Handel scheint aber in der merowingischen Zeit nicht stark entwickelt gewesen zu sein (Lesne 307/13). Im 7. Jh. erhielten viele Kirchen u. Klöster im Merowingerreich vom König den Ertrag bestimmter Steuern u. Zölle u. selbst das Recht, Münzen zu prägen (ebd. 267/74; M. Prou, Les monnaies mérovingiennes [Paris 1896] LIV/LXI). Für die Mönche war Privatbesitz u. besonders G.besitz verboten. Alles gehörte der Gemeinschaft. Was nicht zum Kult, Unterhalt der Gebäude u. der Mönche nötig war, sollte zur Unterstützung der Armen dienen. Es gab einen Verwalter, der dem Abt Rechenschaft zu geben hatte. Nur für Reisen bekamen die Mönche G. (C. Butler, Benedictine monasticism[2] [Cambridge 1924] 153/5; D. Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums [Leiden 1962] 59f). Mit dem Reichtum ist die G.gier auch in die Klöster hineingekommen. Für das 4. bis 6. Jh. sind die Zeugnisse noch nicht zahlreich. Beim Tode von Mönchen entdeckte man bisweilen verborgene G.schätze, welche sie während ihres Lebens gehortet hatten (Aug. s. 355, 6 [PL 39, 1573]; Hieron. ep. 22, 33; Vööbus aO. 261). In seinen Instituta coenobiorum hat Joh. Cassianus es für nötig erachtet, das ganze 7. Buch der φιλαργυρία vorzubehalten. Neben seiner allgemeinen Verurteilung der G.gier (7, 2. 6), die sich auf Paulus' bekannten Ausspruch 1 Tim. 6, 10 stützt, beschreibt er, wie ein schwacher Mönch allmählich zu einem geldgierigen Menschen werden kann, vor allem, wenn er heimlich Handel treibt (7, 9f) u. dem Kloster zu entfliehen versucht. Sein Leben außerhalb des Klosters wird eine ruhelose G.jagd, u. er ist allen Versuchungen ausgesetzt. Joh. Cassianus kennt solche Mönche; dazu gibt er weitere Beispiele von G.süchtigen aus der Hl. Schrift: Giezi, Ananias u. Sapphira, u. Judas; alle sind schwer bestraft worden. Allein durch die nuditas können die Mönche die φιλαργυρία überwinden (7, 25, 3). In seiner Rede, die er auf dem 4. ökumenischen Konzil v. Chalcedon (451) hielt, sagte Kaiser Marcianus, daß Kleriker u. Mönche aus Liebe zum G. Güter pachteten oder für andere verwalteten. Er trat für ein Verbot dieser Praxis ein (ActConcOec 2, 1, 353, 11/8). Aus den Briefen von Nilus u. Gregor d. Gr. erfahren wir, daß die Liebe zum G. zahlreiche Mönche erfaßt hatte (Nil. ep. 2, 101; Greg. M. ep. 1, 40; 12, 6). Dieses Übel hat sich in den späteren Jh. stark verbreitet (s. zB. für Ägypten Steinwenter 24/6). Seit dem 9. Jh. haben die Klöster auch G.geschäfte getätigt (G. le Bras, Art. Usure: DictThéolCath 15, 2356; R. Génestal, Rôle des monastères comme établissements de crédit étudié en Normandie du 11[e] à la fin du 12[e] siècle [Paris 1901]; Bogaert, Origines 164).

3. Geldhandel u. Kredit. a. Banken. Die Banken, die während des 3. Jh. außerhalb Ägyptens großenteils verschwunden sind (Bogaert, Banques 31/3 [zu berichtigen mit Bogaert, Changeurs 269]; Heichelheim, History 3, 243f), tauchen in den Quellen des 4. Jh. wieder auf. Trapezitae werden erwähnt in Antiochien (Liban. or. 29, 33; 42, 8; 52, 15; Joh. Chrys. in princ. Act. hom. 4, 2). In Kpel gab es nummularii (Cod. Theod. 16, 4, 5 [vJ. 404]) u. argentarii (ἀργυροπρᾶται, ἀργυροπῶλαι, οἱ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν), die ein Kollegium bildeten u. zZt. Justinians mit dem Kaiser über das Bankrottgesetz verhandelten (Socr. h.e. 6, 6; Sozom. h.e. 8, 4, 11 [GCS 50, 355, 19/32]; Iustinian. frg. edict. 7. 9 [Cod. Iust. Civ. 3, 763/7. 772/7]; Nov. Iust. 136; Platon 20/2; Jones, Empire 2, 863f; ein Bankier Romanus ist iJ. 571 in Kpel bezeugt: Joh. Ephes. h.e. 2, 15 [CSCO 106 = Scr. Syr. 55, 56, 12]). In Kleinasien sind ferner christliche G.wechsler u. Bankiers belegt in Ephesos (H. Grégoire, Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure, fasc. 1 [Paris 1922 bzw. Amsterdam 1968] nr. 98 quater; dazu J. N. Bak-

huizen van den Brink, De oud-christelijke monumenten van Ephesus, Diss. Leiden [1923] 196/200; Bogaert, Changeurs 263) u. Korykos in Kilikien (MonAsMinAnt 3, 227f. 255. 268. 328. 376. 496. 500. 676. 771). In Byblus gab es einen Bankier Photinus (E. Renan, La mission de Phénicie [Paris 1864] 349). In Alexandrien u. Ägypten sind die Banken immer aktiv geblieben (Alexandrien: PCairo 67126; Leont. v. Neapolis, v. Joh. Eleem. 38 [76f Gelzer]; Theod. v. Paphos, v. Spyrid. 20 [82f van den Ven]; Basil. reg. brev. 254; Antinoopolis: PAnt 32, 9 [vJ. 339]; Herakleopolis: PVind-Sijp 13, 6 [vJ. 372]; PErl 73, 10 [vJ. 604]; Hermopolis Magna: PAmh 2, 140 [vJ. 349]; Oxyrrhynchus: POxy 1499 [vJ. 309] u. sehr viele Belege in POxy XVI [6. Jh.]). In Karthago gab es einen vicus argentariorum, der besonders vor Diebstahl gesichert war (Aug. en. in Ps. 38, 12 [CCL 38, 414, 32f]; conf. 6, 14; Bogaert, Changeurs 265f). Die Bekehrung des Bankiers Faustinus verursachte in der Christengemeinde dieser Stadt Aufregung, weil man die Konversion eines G.mannes nicht ernst nehmen konnte (Aug. s. Morin 1, 2f [PL Suppl. 2, 658f]; Bogaert aO. 266). In Italien sind Bankiers bezeugt in Rom, wo es zur Zeit Gregors d. Gr. nur noch einen argentarius mit Namen Johannes gab (Greg. M. ep. 11, 16 [vJ. 600]; Abbildung eines christl. Bankiers aus Rom bei H. Leclercq, Art. Banque: DACL 2, 1, 201f), u. in Ravenna (Ruggini 419_{545}. 431_{570}. 561; J. O. Tjäder, Die nichtliterarischen lat. Papyri Italiens aus der Zeit 445/700 [Lund 1955] 416f mit Bibliographie; Jones, Empire 2, 865). Gregor v. Nyssa (usur.: 9, 199, 5/7. 205, 1/3 Jaeger-Langerbeck), Isidor v. Sevilla (orig. 6, 11, 3) u. Joh. Moschus (prat. 185) erwähnen noch Bankiers (s. zu diesen Texten Bogaert, Changeurs 256f. 263. 268). Im 7. Jh. verschwanden die Banken im Westen. Sie lebten weiter im Osten, besonders in Kpel u. Alexandrien (Bogaert, Origines 159/63). Im Bankwesen der Spätantike taucht eine neue Benennung auf: collectarius (κολλεκτάριος). Die collectarii waren G.wechsler u. Bankiers. In Rom bildeten sie eine Korporation. Sie hatten solidi zu kaufen u. zu verkaufen. Der Verkaufspreis des solidus war vom Staat festgelegt u. betrug iJ. 445 7200 nummi (Nov. Val. 16). Die collectarii kauften die solidi auf dem freien Markt. Als Symmachus Stadtpräfekt war (384/5), war aber der Marktkurs so gestiegen, daß auch den collectarii Verlust drohte. Sie baten den Kaiser um eine Erhöhung des Verkaufspreises (Symm. rel. 29, 42 = ep. 10, 49). Die collectarii tätigten auch Kreditgeschäfte (Cod. Iust. 4, 2, 16). Sie sind ebenfalls für die Provinzen bezeugt (CIL 3, 405 [Thyatira in Lydien]; für Ägypten s. Preisigke, Wb. 3, 126; zum ganzen: Platon 21/5; Jones, Empire 1, 442; 2, 704). Bis 363 haben die nummularii, argentarii u. collectarii auch als Münzwardeine fungiert. Solidi wurden aber bisweilen beschnitten, was zu Streitereien bezüglich des Gewichtes der Münzen Anlaß gab. Darum hat Julian in jeder civitas einen offiziellen Münzwardein (ζυγοστάτης) ernennen lassen, der die Streitigkeiten zwischen Käufern u. Verkäufern von solidi zu schlichten hatte. Diese machten auch Bankgeschäfte u. wurden fiskale Agenten des Staates (Cod. Theod. 12, 7, 2; vgl. auch ebd. 9, 22, 1; Belege für die ζυγοστάται sind vor allem aus Ägypten bekannt: Iustinian. frg. edict. 11 [Corp. Iur. Civ. 3, 777f]; POxy 1886. 1897; Preisigke, Wb. 3, 119 u. Suppl. 374). Sie sind weiter bezeugt in Ephesus, Side, Korykos u. Korinth (L. Robert: RevPhilol 31 [1957] 36/8; ders.: Hellenica 11/12 [Paris 1960] 50f; MonAsMinAnt 3, 377. 642. 734). In Ägypten hat es auch noch weiterhin Staatsbanken gegeben (δημόσιαι τράπεζαι), die mit Zahlungen für u. durch den Staat beschäftigt waren (A. C. Johnson - L. C. West, Byzantine Egypt. Economic studies [Princeton 1949] 173/5).

β. Darlehnsgeschäft. aa. Privatwirtschaft. Die vielen Angriffe der Kirchenväter gegen das Zinsgeschäft, die vielen Verordnungen der Konzilien u. manche andere Texte zeigen, daß das Darlehensgeschäft lebhaft betrieben worden ist (Liban. or. 14, 3. 54; 52, 14f; Mickwitz 156f; vgl. 127/32 über G.- u. Naturaldarlehen in Ägypten). Nach Augustin betrieben die feneratores sogar auf der Straße ihr Geschäft, u. man hielt das Zinsgeschäft für ein Gewerbe, das quasi necessarium civitati wäre (en. in Ps. 54, 14 [CCL 39, 666, 5/7]). Die Kontrakte kennt man am besten durch die ägyptischen Papyri. Sicherheit bot der gesamte Besitz des Entleihers; Häuser, Gegenstände u. Vieh kamen als Pfänder vor. Darlehen gegen Nutzpfand waren selten. Die Schuldner u. ihre Familien konnten bis zur Zahlung der Schuld in Haft behalten werden (Johnson-West aO. 167/72; vgl. Cod. Iust. 9, 4, 6 [vJ. 529]; Greg. M. ep. 4, 43 für Italien). Die Darlehen hatten meist Konsumzwecke (so zB. alle Darlehen, die von Libanius erwähnt werden; vgl. J. H. W. G. Liebeschütz,

Antioch. City and imperial administration in the later Roman Empire [Oxford 1972] 87), aber auch produktive Darlehen sind belegt. Basilius sagt, daß viele Leute reich geworden sind dank der Darlehen, die sie bekommen hätten (in Ps. 14 hom. 2, 4). Er hat das produktive Zinsgeschäft in Alexandrien kennengelernt u. erwähnt es, ohne es zu verurteilen, mit Beziehung auf die Parabel von den Talenten (reg. brev. 254). Gregor v. Nyssa kennt Darlehen an Händler u. vor allem das Seedarlehen (usur.: 9, 199, 28/200, 11 Jaeger-Langerbeck), das auch von Augustin erwähnt wird (s. 42, 2). Joh. Chrysostomus spricht von langfristigen Darlehen an zuverlässige Schuldner. Wahrscheinlich sind damit produktive Darlehen gemeint (in 1 Cor. hom. 15, 6; in 2 Cor. hom. 16, 4; dazu J. M. Vance, Beiträge zur byzantinischen Kulturgeschichte am Ausgange des 4. Jh. aus den Schriften des Joh. Chrysostomus, Diss. Jena [1907] 44f). Solche Forderungen vererbt man gern auf seine Kinder, damit sie nicht andere suchen müssen, die ein Darlehen aufnehmen wollen (in Mt. hom. 66, 5). Geschäfts- u. Seedarlehen kommen auch in der Hagiographie vor (zB. Leont. v. Neapolis, v. Joh. Eleem. 10 [18/20 Gelzer]; Theod. v. Paphos, v. Spyrid. 21 [92/5 van den Ven] = Soz. h.e. 1, 11, 6f [GCS 50, 22, 21/23, 13]; Joh. Mosch. prat. 185; dazu R. S. Lopez, The role of trade in the economic readjustment of Byzantium in the 7th century: DumbOPap 13 [1959] 80/2; Nelson-Starr 296f. 300). Diese Darlehen sind in den Heiligenviten erwähnt, weil sie zinslos waren. Im Westen sind Darlehen ebenfalls mehrfach bezeugt (Ambros. ep. 1, 19, 4f; Dopsch, Grundlagen 2^2, 517/25). Die G.verleiher waren häufig Juden (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 12. 35; 6, 5; 7, 23; Dill, Merovingean age 244/8). Produktive Darlehen waren selten. Die Händler von Verdun erhielten von König Theudebert durch Vermittlung des Bischofs Desideratus ein Darlehen von 7000 solidi gegen gesetzliche Zinsen (Greg. Tur. hist. Franc. 3, 34). Ein Lektor von Clermont-Ferrand kaufte in Marseille mit geliehenem Betriebskapital von den einlaufenden Handelsschiffen Waren in großer Menge u. verkaufte sie teurer in seiner Heimat (Sidon. Apoll. ep. 6, 8; 7, 7). Cassiodor erwähnt ein Darlehen an Händler aus Sipontum (var. 2, 38; vgl. auch Greg. M. ep. 4, 43; 9, 108). Die Darlehensnehmer waren nach Joh. Chrysostomus πτωχοί, δημιουργοί, χειροτέχναι (in Mt. hom. 56, 5; Laz. 3, 2), also durchwegs arme Leute; Ambrosius erwähnt jedoch auch reichere Schuldner, so verschuldete Glücksspieler (Tob. 38f), filii familiae (ebd. 23/5), negotiatores (49f), kleine Grundbesitzer (80/2) u. Leute, die entliehen, um ihre Verwandten aus der Gefangenschaft loszukaufen (9f). In der Spätantike ist das Zinsmaximum von 12% in Kraft geblieben. Nur für Senatoren hat es Ausnahmen gegeben. Im J. 397 wurde durch ein Gesetz den Senatoren das Zinsnehmen verboten (Cod. Theod. 2, 33, 3; Joh. Chrys. in Mt. hom. 56, 6). Das Gesetz wurde augenscheinlich unter Einwirkung der christl. Lehre erlassen. Es wurde aber umgangen, indem die Senatoren auf die Namen ihrer minderjährigen Söhne G. ausliehen. Arcadius hat deshalb iJ. 405 das Verbot aufgehoben u. ein für Senatoren spezielles Zinsmaximum von 6% festgelegt (Cod. Theod. 2, 33, 4; dazu J. Straub, Heidnische Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike [1963] 22/41; Zusammenfassungen von Straubs Arbeit: Atti Coll. Patav. Hist. Aug. [Roma 1963] 11/20 = ders., Regeneratio Imperii [1972] 304/13). Justinian verfügte iJ. 528 neue Maximalbestimmungen. Das allgemeine Zinsmaximum von 12% wurde auf 6% herabgesetzt. Für bestimmte Darlehenskategorien gab es besondere Maxima: 12% für See- u. Naturaldarlehen, 8% für Darlehen durch Handel- u. Gewerbetreibende, 4% für Darlehen durch illustres. Anatozismus (Zinseszins) wurde verboten (Cod. Iust. 4, 32, 26. 28; Billeter 331/53; Cassimatis 47/60; B. Biondi, Il diritto romano cristiano 3 [Milano 1954] 243/8). Im Westen findet man Zinssätze von 12½ u. 33⅓% sowie Darlehen gegen Dienstleistungen (Claude 246/8). Diese höheren Zinssätze zeigen, daß das G. im Westen knapper u. teurer war. Das mußte zum Ruin der Schuldner führen, vor allem in Notzeiten. Im J. 443 war der Zustand der Schuldner in Afrika so schlecht, daß die Kaiser Theodosius II u. Valentinian gegen die molestiae improbae creditorum eingreifen mußten u. eine Stundung gewährten (Nov. Val. 12). Im J. 555 erließ Justinian auf Ersuchen der Bevölkerung Italiens u. Siziliens ein fünfjähriges Moratorium für alle Darlehen, die bis zum Einfall der Franken iJ. 552/3 gewährt worden waren, u. Zinseszins wurde verboten (Dopsch, Grundlagen 2^2, 517f). Selbstverständlich sind die gesetzlichen Zinsmaxima nicht immer eingehalten worden. In Ägypten sind Zinsfüße von 16⅔ u. 50% belegt, u.

manchmal wurden die Zinsen im voraus von dem geliehenen Kapital abgezogen (Johnson-West aO. 168/70). Auch die Kirchenväter erwähnen Wucherzinsen u. Zinseszinsen; Zinsen von 50%: Joh. Chrys. in Mt. hom. 61, 3; Zinseszinsen: ebd. 60, 2; in Joh. hom. 82, 4; in 1 Cor. hom. 15, 6). Die Wucherer strebten eine Verdoppelung des ausgeliehenen Kapitals an (in Mt. hom. 56, 6).

bb. Kirche. Es ist bekannt, daß die Kirche ein radikaler Gegner von Zinsgeschäften war. Viele Konzilien haben den Klerikern das Zinsnehmen bei Strafe der Absetzung u. Exkommunikation verboten, so die Konzilien v. Arles iJ. 314 (cn. 12 [Mansi 2, 472]), Nicaea iJ. 325 (cn. 17 [Mansi 2, 675; Hefele-Leclercq 1, 604f]), Karthago iJ. 349 (cn. 13 [Mansi 3, 149]), Laodicea zwischen 343 u. 381 (cn. 4 [Mansi 2, 564]), das 2. Konzil v. Arles iJ. 443 oder 452 (cn. 14 [Mansi 7, 880]), die Konzilien v. Tours iJ. 461 (cn. 13 [Mansi 7, 946f]), Agde iJ. 506 (cn. 69 [Mansi 8, 336]), Dovin in Armenien iJ. 527 (cn. 22 [Hefele-Leclercq 2, 1079]), das dritte Konzil v. Orléans iJ. 538 (cn. 30 [MG Conc. 1, 82]) u. das Konzil v. Clichy iJ. 626 (cn. 1 [MG Conc. 1, 197]). Ferner wurde das Zinsdarlehen für Kleriker durch die Constitutiones apostolorum (s. o. Sp. 855) sowie die Canones apostolorum verboten (cn. 44: Const. ap. 8, 47, 44 [1, 578, 1f F.]). Papst Leo d. Gr. hat das Verbot auf die Laien ausgedehnt (ep. 4, 3; zum Ganzen s. A. Bernard, Art. Usure: DictThéolCath 15, 2329f). Die Kirche hat sich jedoch selbst manchmal auf Zinsen G. leihen müssen. Aus einer Konstitution des Justinian erfahren wir, daß die Priester der Diözese Kpel manchmal Darlehen (δάνεια) aufnahmen, um die Kosten für Reisen nach der Hauptstadt zahlen zu können. Die Kirchen hatten die Last dieser G.aufnahmen zu tragen, wodurch ihr Besitz gefährdet wurde. Daher verfügte der Kaiser, daß solche Reisen nur noch mit seiner Genehmigung unternommen werden sollten (Cod. Iust. 1, 3, 42). Derselbe Kaiser hat auch die Zahl der Kleriker für die verschiedenen Kirchen festgelegt, weil eine übermäßig große Anzahl von Ordinationen die Kirche dazu zwinge, zur Ernährung der Kleriker große Schulden zu machen, u. sie so allmählich in äußerste Not gerate. Die Kirche Kpels selbst hatte große Schulden u. mußte ihre Besitzungen verpfänden oder mit Hypotheken belasten, was manchmal die Veräußerung der Kirchengüter zugunsten der δανεισταί zur Folge hatte (Nov. Iust. 3 praef.). Während einer großen Hungersnot hat Johannes der Barmherzige sich etwa 1000 Pfund Gold geliehen, wahrscheinlich auf Zinsen, um den Hungerleidenden zu helfen (Leont. v. Neapolis, v. Joh. Eleem. 13 [25/8 Gelzer]; dazu Monks 361f). Die Kirchen liehen sich auch G. zu produktiven Zwecken. So hat die Kirche von Jerusalem bei G.verleihern ein Darlehen aufgenommen, weil sie 380 Pfund Gold brauchte, um Erträge im Wert von jährlich etwa 30 Pfund Gold (7,9%) zu kaufen (Nov. Iust. 40). Kleriker liehen auch G., um Bischofsämter zu kaufen (Edikt des Glycerius: PL 56, 896/8). Es gibt nur wenig Beispiele, daß Kleriker in diesen Jh. sich G. auf Zinsen ausgeliehen hätten. Meist gaben sie, ohne Zinsen zu fordern (s. zB. PJand 44: Dopsch, Grundlagen 2², 226f). Aber aus der Tatsache, daß sich so viele Konzilien mit dem Zinsverbot der Kleriker befaßt haben, muß man den Schluß ziehen, daß das Zinsnehmen auch manchmal durch Geistliche betrieben worden ist (zum ganzen s. E. J. Jonkers, Quelques remarques sur les Pères de l'Église, les conciles et les constitutions des empereurs chrétiens et leurs rapports réciproques comme sources pour l'histoire du Bas-Empire: RevIntDroitAnt 2 [1949] 500/4). Die Kirchen konnten auch G.depositen in Verwahrung nehmen, besonders von Witwen u. Waisen, aber von diesem Brauch sind nur wenige Spuren erhalten. Wenn Grundbesitzer u. coloni über G.summen einen Streit hatten, sollte die Summe in der Kirche deponiert werden (Cod. Iust. 11, 48, 22 [vJ. 529]). Depositen in Kirchen sind belegt in Pavia (Ambros. off. 1, 252f; 2, 144/51) u. Agen (Greg. Tur. hist. Franc. 7, 35; dazu Vidal 583/6).

b. Ethisch (Für die terminologischen Probleme s. o. Sp. 823.). *1. Griechische u. syrische Väter. a. Athanasius. aa. Urteile über das Geld.* Bei Athanasius, dem Hauptverteidiger der nizänischen Lehren gegen den Arianismus, findet man die Ideen des Clemens v. Alexandrien u. des Origenes wieder. G. u. Reichtum sind nicht an sich verwerflich, denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut. Es kommt auf die Gesinnung an (frg. in Mt.: PG 27, 1373 C). So wird nach Athanasius der Reiche in der ntl. Parabel (Lc. 16, 19/24) verdammt, weil er nur für sich selbst gelebt hat (frg. in Lc.: PG 27, 1397 B), weil er nur Schätze auf Erden gesammelt hat u. nicht im Himmel, indem er sein G. für wohltätige Zwecke verwendete (frg. in Mt.: 1373 B). Erwerbssucht, Streben nach

Überfluß u. Luxus sind zu tadeln (ebd.: 1372 B/C). Der Reichtum der Ungerechten ist wie die leeren Bilder der Träumenden, die schwächer sind als jeder Schatten (in Ps. 72, 19).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Sein Zinsverbot gründet Athanasius auf Ps. 14 (15), wie das Konzil von Nicaea es getan hat, nicht mehr auf Hes. 18, 8 (vgl. Basten 59). Er rechnet den Verzicht auf Zins zu den Mitteln, die Seligkeit zu gewinnen (in Ps. 14). Viele orthodoxe Christen aber waren nach Athanasius gezwungen, sich auf Zinsen G. zu leihen, um von Arianern verhängte Strafen zahlen zu können (hist. Arian. 58; zum ganzen: Schilling 81/3).

β. Cyrillus v. Jerusalem. aa. Urteile über das Geld. Cyrillus bekämpft die Manichäer, die erklärten, daß Reichtum u. G. vom Teufel stammten, u. stützt sich dabei auf Prov. 17, 6a (LXX): ‚Dem Gläubigen gehört die ganze Fülle des Reichtums; dem Ungläubigen kein einziger Obolos', sowie auf Hag. 2, 8. Wenn man es gut gebraucht, ist das G. nicht tadelnswert. Es kann jemand auch durch den Reichtum Gerechtigkeit erlangen. Doch er gibt zu: ἡ ἀρχὴ τοῦ σταυροῦ ἀργύριον ἦν; ohne daß Judas ihn für G. verraten hätte, wäre Christus nicht gekreuzigt worden (hom. in paralyt. 11 [PG 33, 1145 A]). Wohltätigkeit übt man mit G., u. so wird das G. eine Tür zum Himmel (catech. ill. 8, 6f).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Das Zinsgeschäft u. die G.gier sind Formen der Zügellosigkeit, vor welcher Cyrillus die Katechumenen warnt (catech. ill. 4, 37; vgl. Hauck 83/5).

γ. Basilius v. Cäsarea. aa. Urteile über das Geld. Die Auffassungen des Basilius über das G. findet man vor allem in seinen Homilien (hom. 6f. 10. 21 [PG 31, 261/304. 353/72. 540/64] u. in Ps. 14 hom. 2). Seine Ansichten stimmen im ganzen mit denen von Clemens v. Alexandrien u. Origenes überein; da er aber nicht in einer blühenden Hafenstadt wie Alexandrien lebte, sondern in Kappadokien, das zu seiner Zeit unter Hungersnöten schwer zu leiden hatte, hat er den Gegensatz zwischen Reichen u. Armen stärker gespürt u. in seinen Schriften schärfer zum Ausdruck gebracht (vgl. über die sozialen Gegensätze dieser Zeit Y. Courtonne, Saint Basile, homélies sur la richesse [Paris 1935] 89. 100). Er selbst, der aus einer begüterten Rhetorenfamilie stammte, hat sein Vermögen für die Armen verwendet. Reichtum u. G., sagt er, sind an sich, vom Standpunkt der Tugend aus, nichts wert (in Ps. 1 hom. 3), aber sie haben in der Welt eine große Macht, die sowohl als Hilfsmittel zum Unrecht wie als Hilfe zur Tugend, als Löse-G. für die Seele eingesetzt werden kann (hom. 11, 5 [PG 31, 384 C]; hom. 7, 5. 7 [293 C. 297 C]). G. ist den Menschen von Gott gegeben, u. der Besitzer ist nur der Verwalter, der Gott Rechenschaft schuldet. Aufbewahrt ist es unnütz, es soll vielmehr Frucht bringen, indem es an die Notleidenden ausgeteilt wird (hom. 6, 2. 5 [264 C/265 A. 272 B]). Luxus wird durch Basilius als nutzlos verurteilt (hom. 7, 2. 4 [284f. 288/92]). Weil der Reichtum sinnliche Begierden aufweckt, ist er Ursache mancher Übel wie Krieg, Mord, Raub, Verleumdung, Lüge, Betrug, Meineid (hom. 7, 7 [297 B/C]). Der Bischof von Cäsarea rügt vor allem die Mächtigen seiner Zeit, die, durch Habsucht getrieben, die Not der Armen ausbeuteten, das Getreide teuer verkauften, kein Erbarmen kannten u. einen unersättlichen G.hunger hatten (hom. 6, 3/5 [268 B/269 C]). Das G. sei enger mit ihnen verwachsen, sagt er, als ihre Glieder (hom. 7, 1 [281 B]). Den Reichen aber, der seine Güter gut verwaltet u. den Armen hilft, wie es sich gehört, soll man lieben u. ehren (hom. 11, 5 [384 B/C]). Das Ideal des Basilius war augenscheinlich eine Gütergemeinschaft, wie sie zur Zeit der Urgemeinde in Jerusalem bestand, aber er wußte, daß eine solche in seiner Zeit unmöglich war; daher fordert er die Reichen auf, wenn sie schon nicht allen Reichtum hingeben wollten, wenigstens die Hälfte für die Bedürftigen zu spenden, d.h. für die Seele. Hier begegnet uns zum ersten Male der ‚Seelteil', der eine Konzession war; denn das Ideal wäre, den Armen alles zu überlassen. Das bedeutete jedoch eine Ablehnung des Verwandtenerbrechts (vgl. hom. 8, 8 [324 C/325 C]; dazu Bruck, Seelteil 193. 199/210; zum ganzen Schilling 86/91; Giet, Idées 101/14).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Die Haltung des Basilius gegenüber dem Zinsnehmen, zum Ausdruck gebracht in seiner Homilie gegen die G.verleiher (in Ps. 14 hom. 2), beruht auf drei Faktoren: dem biblischen Zinsverbot, sozialen Gründen u. der Unfruchtbarkeit des G. Er stützt sich auf Hes. 22, 12 u. Dtn. 23, 20f, geht aber über das Bibelgesetz u. Clemens v. Alexandrien hinaus, denn er interpretiert die Dtn.-Stelle u. schreibt: οὐκ ἐκτοκιεῖς τῷ ἀδελφῷ σου καὶ τῷ πλησίον σου (‚Du sollst keinen Zins nehmen von deinem Bruder, d.h.

von deinem Nächsten'). Für Basilius gilt das Zinsverbot also jedem Mitmenschen gegenüber. Wer leiht, braucht das Darlehen meist, um seine Existenz zu sichern. Er läuft dabei Gefahr, noch ärmer zu werden u. seine Freiheit zu verlieren. Einem solchen Menschen soll man helfen, nicht G. an ihm verdienen. Manche Reichen aber wünschen, daß es anderen Leuten schlecht gehe, damit ihr G. reiche Zinsen trage. Basilius tadelt also beim Zinsnehmen besonders die G.gier u. das Berauben der Armen (in Ps. 14 hom. 2, 1. 5, bes. hom. 2, 1, die die Beschreibung eines G.gierigen bietet). Wenn ein Zinsnehmer jedoch die Zinsgewinne unter die Armen verteilt u. sich von der G.gier befreit hat, kann er selbst zum Priesteramt zugelassen werden (ep. 188, 14; dazu Funk 225). Für Basilius waren die Zinsen, wie für Aristoteles (s. o. Sp. 826f), παρὰ φύσιν, gegen die Natur (hom. 8, 4 [PG 31, 313 B]); den Zins nennt er τόκος (Gebären) wegen der πολυγονία τοῦ κακοῦ: weil er soviel Übles gebiert. Auch setzt er das Wort in Beziehung zu den (Geburts-)Wehen, welche die Seelen derer, die sich G. leihen, quälen. Wegen der schnellen Vermehrung der Zinsen u. der Tatsache, daß die Zinsen vom ersten Tage ab u. unbegrenzt laufen, nennt er das G. ein πολύτοκον θηρίον, ein äußerst fruchtbares Tier (in Ps. 14 hom. 2, 3. 5). Die Einwürfe des Basilius gegen das Zinsgeschäft betreffen allein das Konsumdarlehen. Nach dem Vorbild des Plutarch (vit. aer. al. 6 [829 F/830 A]) rät er den Armen, aber auch den Reichen, die G. entleihen, um ihre Verschwendungen fortsetzen zu können, vom Borgen ab u. schildert lebhaft die Sorgen der Schuldner (in Ps. 14 hom. 2, 2/4). Das produktive Darlehen, das er in Alexandrien kennengelernt hat, erwähnt er, ohne es zu verurteilen, u. bezieht es auf die Parabel von den Talenten (reg. brev. 254). Das zinslose Konsumdarlehen aber ist eine Pflicht für die Christen. Gott, der Bürge der Armen, wird im Himmel reichliche Zinsen zahlen (in Ps. 14 hom. 2, 5; s. auch Seiple 166f; Giet, Idées 115/26; ders., Basile 96/106). Basilius, der seine rhetorische Ausbildung in Cäsarea, Kpel u. Athen genossen hat, ist natürlich von den früheren Schriftstellern beeinflußt worden, auch in seinen Ausführungen über G. u. Reichtum. So kann man Einflüsse nachweisen von seiten der Kyniker u. Stoiker, von Plato u. Plutarch, der zweiten Sophistik, von Clemens v. Alexandrien u. Origenes (A. Dirking, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum doctrina, Diss. Münster [1911]; Courtonne aO. 75/81).

δ. Gregor v. Nazianz. aa. Urteile über das Geld. Seine Ansichten über G. u. Reichtum hat Gregor v. Nazianz vor allem in seiner oratio 14 unter dem Titel De pauperum amore zum Ausdruck gebracht. Diese irdischen Güter (τὰ χρηστά) kommen von Gott; der Mensch ist nur ihr Verwalter (ebd. 22f). Gott segnet manchmal die Frommen damit (ebd. 19). Sie machen es einem möglich, materiell selbständig zu sein u. den Notleidenden zu Hilfe zu kommen; so wird man sich Schätze im Himmel sammeln (ebd. 22. 26). Er fordert aber keine bestimmte Vermögensquote für die Armen; nur einen Teil sollen die Reichen der Seele geben: δὸς μερίδα τῇ ψυχῇ (Bruck, Kirchenväter 194f). Er kennt auch die Macht des G. (c. 2, 1, 11, 461f. 870f. 1876) u. weiß, daß viele Menschen des G. wegen schlecht geworden sind (c. 1, 2, 24, 119). G. u. Reichtum sind jedoch unbeständig u. vergänglich (or. 14, 20). Man soll den Mammon also nicht für den Mammon horten (ebd. 18) u. sein Herz nicht daran hängen (ebd. 12) noch im Hinblick darauf hochmütig werden (c. 1, 2, 8, 1175); man sei φιλόχριστος, nicht φιλόχρυσος (Christus liebend, nicht das Gold: or. 21, 21). Besonders zu tadeln ist der ungerechte Gewinn, u. Gregor v. Nazianz geißelt wie Basilius die Getreidespekulanten, die aufgrund der Not anderer schwelgen, sowie die Händler, die zwei Maße u. zwei Gewichte gebrauchen (or. 16, 19; or. 43, 34; vgl. auch sein Gedicht ‚Gegen die Reichen': c. 1, 2, 28, bes. 70/3 u. 115/7).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Zu dem ungerechten Gewinn gehören auch die Zinsen. Die Verurteilung des Zinsnehmens gründet sich, wie bei Basilius, auf die aristotelische Lehre von der Unfruchtbarkeit des G. Über den Wucherer heißt es: ‚Ein anderer hat die Erde besudelt durch Zinsen u. Wucher, indem er sammelte, wo er nicht gesät, u. erntete, wo er nicht ausgeworfen hatte; indem er nicht den Boden bearbeitete, sondern die Not der Bedürftigen' (or. 16, 18; zum ganzen s. Schilling 99/101; Sommerlad 136/9).

ε. Gregor v. Nyssa. aa. Urteile über das Geld. Gregor v. Nyssa hat sich in drei Werken mit der G.wirtschaft auseinandergesetzt: in den orationes 1 u. 2, der Schrift De pauperibus amandis u. der Schrift Contra usurarios. In paup. 1 u. 2 gleicht seine Stellungnahme genau der seines Bruders Basilius u. seines

Freundes Gregor v. Nazianz. Seine Grundanschauung über die Verteilung der Güter ist folgende: ‚Nehmt nicht alles für euch in Anspruch. Ein Teil komme auch den Armen zu, den Lieblingen Gottes. Denn alles gehört Gott, unserem gemeinsamen Vater. Wir aber sind Brüder, weil wir zur selben Familie gehören. Am besten u. mehr der Gerechtigkeit entsprechend ist es, wenn Brüder den gleichen Anteil vom Erbe erhalten (κατ' ἰσομοιρίαν). An zweiter Stelle sollen, wenn der eine oder andere (Bruder) sich einen größeren Anteil genommen hat, die übrigen (d.h. die Armen) wenigstens den restlichen Teil bekommen. Wenn aber jemand sich einfach das Ganze anzueignen sucht, indem er die Brüder (die Armen) sogar vom dritten oder fünften Teil ausschließt, dann ist der ein harter Tyrann, ein herzloser Barbar, ein unersättliches Tier . . .' (paup. 2). Der Seelteil ist bei dem Nyssener also niedriger angesetzt als bei Basilius (dazu Bruck, Seelteil 194; ders., Erbrecht 20). Wie Paulus (2 Cor. 8, 14) sagt er, daß die Reichen aus ihrem Überfluß den Mangel der anderen beseitigen sollen zur Rettung ihrer Seele (paup. 2; s. ebd. 1). Solange einer selbst eine gute Fahrt hat, soll er dem helfen, der Schiffbruch erlitten hat; denn niemand ist sicher, daß er stets eine glückliche Fahrt haben wird. Unser Verhalten dem Schiffbrüchigen gegenüber bestimmt das Verhalten der anderen auf See uns gegenüber (paup. 2). Wohltätigkeit ist also nicht nur nützlich zum Heil der Seele, sondern auch zum irdischen Leben wegen der Unbeständigkeit des eigenen Wohlergehens. – Gregor malt mit lebhaften Farben den schroffen Gegensatz zwischen den Reichen seiner Zeit, die in sybaritischem Luxus lebten, u. den Tausenden von Lazari, die vor den Türen der reichen Häuser liegen, die er ἐργαστήρια τοῦ Μαμμωνᾶ, Studios des Mammon, nennt (paup. 1; vgl. auch in Eccl. hom. 4). Die G.gier, φιλαργυρία τοῦ Μαμμωνᾶ, treibt zum ungerechten Gewinn; man soll sie durch Fasten heilen (paup. 1). Man kann die Stellung des Nysseners über die Verwendung des G. mit seinen eigenen Worten zusammenfassen: χρῆσαι, μὴ παραχρήσῃ, ‚brauchen, aber nicht mißbrauchen' (Schilling 105/7).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Wie Basilius, auf den er sich beruft, hat Gregor v. Nyssa eine Homilie gegen die Wucherer geschrieben (usur.: 9, 195/207 Jaeger-Langerbeck). Wucher war also eine Plage dieser Zeit. Basilius hatte sich vorwiegend an die G.entleiher gewandt, Gregor greift mehr die Wucherer selbst an (ebd.: 207 J.-L.). Der wichtigste Grund für seine Verurteilung des Zinsnehmens ist die Verarmung der Schuldner, also ein sozialer Grund. Wer borgt, ist arm. Die Zinsen, die er Schlangenbrut (vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 56, 6), Raub oder Mord nennt, machen den Armen noch ärmer; sie sind ein Unterpfand der Armut, ein Ruin für das Haus, auch das der Reichen (Greg. Nyss. usur.: 196, 11/197, 7. 202, 17/203, 1 J.-L.; vgl. in Eccl. hom. 4); sie haben viele zum Selbstmord getrieben, denn sie achteten den Tod geringer als den Gläubiger (usur.: 203, 14/6 J.-L.). Die große Menge der Armen ist durch die große Menge der Wucherer zu erklären (ebd.: 202, 4f J.-L.). Seine Verurteilung des Zinsgeschäfts stützt der Kirchenvater ferner auf das AT (ebd.: 200, 20/201, 5. 204, 10/4 J.-L.). Eine weitere Stütze für seine Stellungnahme findet er in dem seit Aristoteles, auch durch Basilius u. Gregor v. Nazianz vorgebrachten Argument von der Unfruchtbarkeit des G. (ebd.: 200, 29 J.-L.; Schilling 108; Sommerlad 136; Giet, Basile 105f), wenngleich er es nur beiläufig erwähnt. In derselben Homilie beschreibt er die Wucherer im allgemeinen sowie einen bestimmten Wucherer seiner Stadt. Wucherer wuchern nicht, um zu schwelgen, sondern nur, um zu sammeln; er schildert sie wie echte Shylocks. Sie sind unersättlich u. glücklich, wenn es anderen schlecht geht, weil diese dann G. brauchen; sie hassen den, der nicht borgen muß u. sind unglücklich, wenn ihr G. unproduktiv bleibt (usur.: 197, 12/198, 4 J.-L.). Sie suchen ihr Kapital zu verdoppeln (ebd.: 199, 21 J.-L.). Sie kennen kein Mitleid mit ihren Schuldnern, die sie verfolgen wie unermüdliche Jäger (ebd.: 203, 4/10 J.-L.). Gregor schildert auch die Unruhe der Wucherer, ihre Angst, daß die ausgeliehenen Summen verloren gehen, vor allem beim Seedarlehen (ebd.: 199, 24/200, 11 J.-L.), oder daß ihr Kassen-G., das sie niemandem anzuvertrauen wagen, auch keinem Bankier, gestohlen werde (ebd.: 205, 11/6 J.-L.). Alle Leute beschuldigen die harten Wucherer, niemand wird ihnen in Notzeiten helfen (ebd.: 202, 6f J.-L.). Am Tage des Gerichts werden keine Zinsen berechnet; dann nützt ihnen kein Gold u. Silber (ebd.: 204, 1/16 J.-L.). Zum Schluß mahnt der Kirchenvater die Wucherer, zu leihen, ohne Zinsen zu fordern (ebd.: 206, 16/22 J.-L.). Die Stellung des Nysseners dem Zinsgeschäft gegenüber ist also völlig negativ.

Obwohl er Seedarlehen u. Banken kennt u. erwähnt, finden wir nirgends eine Würdigung der produktiven Darlehen.

ζ. Johannes Chrysostomus. aa. Urteile über das Geld. In vielen Schriften hat sich der Kirchenvater aus Antiochien mit G. u. Reichtum befaßt. Viele Homilien beendet er mit einem Passus gegen das G. u. die G.gier. Seine Ansichten kann man folgendermaßen zusammenfassen: Die Menschen sind alle gleich geschaffen u. besitzen alles gemeinsam, nur das G. nicht, damit die Reichen die Möglichkeit haben, Almosen zu geben (expos. in Ps. 4, 2; 48, 1; in Joh. hom. 77). Überfluß an G. gehört den Armen, ist ein Darlehen, das Gott, der Eigentümer aller Güter, den Reichen zur Verwaltung gibt, damit sie sich mit ihm den Himmel kaufen (in Mt. hom. 77, 4f; in 1 Cor. 10, 3f). Tun sie das nicht, werden sie mit Recht verdammt (in 1 Cor. hom. 16, 6). G. u. Reichtum sind an sich ἀδιάφορα (in 1 Tim. hom. 1, 3; in 2 Thess. hom. 2, 4). Nicht zum Verschwenden, nicht zum Anhäufen u. Verbergen hat der Herr den Menschen das G. gegeben, sondern zum Gebrauchen, d.h. zum Austeilen (in Joh. hom. 19, 3; vgl. in 1 Cor. hom. 13, 5); gerade darum nennt man das G. ja χρήματα (in Phil. hom. 10, 3). Besonders in der Homilie 83, 2f zu Mt. rügt Joh. Chrysostomus in bildreicher Sprache die unersättliche G.gier sowohl des Geizhalses wie des Verschwenders. Diese leben in Finsternis, denn die Liebe zum G. ist Finsternis (s. zu dieser Homilie den ausführlichen Kommentar v. R. Mehrlein, De avaritia quid iudicaverit Joh. Chrys., Diss. Bonn [1951] 14/118). G.gier ist ein unnatürlicher Trieb (in 2 Cor. hom. 23, 6); diese Pest hat alle mehr oder weniger ergriffen u. zerrüttet die ganze Welt (in 1 Tim. hom. 17, 3). Die Reichen haben ihr Vermögen manchmal auf ungerechte Weise durch Handels- u. G.geschäfte erworben (in Mt. hom. 35, 3), d.h. durch Spekulationen bei Hungersnot (in 1 Cor. hom. 39, 8), durch Vermögensprozesse, die mittels Bestechung der Richter gewonnen wurden (expos. in Ps. 9, 10), durch Erbschleicherei (in 1 Cor. hom. 14, 5), durch den Zöllnerberuf (,denn was gibt es Schlimmeres als einen Zöllner?': poenit. 2, 5; vgl. in 1 Cor. hom. 11, 5) u. durch das Zinsnehmen. G.besitz u. G.gier sind die Ursache von Kriegen, Streit, Kummer, Raub, Mord u. allem Übel (in Act. hom. 13, 3; in 1 Tim. hom. 17, 3 u.ö.). G.besitz ist den Menschen schädlich u. ein Hindernis für die Tugend, weil er Schwelgerei, Lüste u. tausende von Übeln gebärt (in Gen. hom. 66, 4; in 1 Tim. hom. 7, 3 u.ö.). Für G. geben die Prostituierten sich jedem hin, Sklaven oder Freien; ohne G. wird selbst der Adlige von ihnen nicht zugelassen (in Hebr. hom. 15, 3). Das G. ist ein Tyrann, der seinen Besitzer zum Sklaven macht (in Mt. hom. 60, 7; 83, 2). Es verleiht eine falsche dignitas (in Rom. hom. 1, 4); es bereitet Tag u. Nacht Sorgen (in Phil. hom. 2, 4), u. man kann es nur schwer festhalten; man verliert es während des Lebens oder beim Tode (in Mt. hom. 90, 3; vgl. 63, 4). Selbst im Grabe wird der Reiche bestohlen (in 1 Cor. hom. 35, 6). Es ist also töricht, mit allen Mitteln dem G.erwerb nachzustreben (in Mt. hom. 78, 1) oder des G. wegen zu heiraten (laud. Max. 3, 4). Man soll es also verachten (in 1 Thess. hom. 3, 6; in Rom. hom. 7, 9 u.ö.) u. dem wahren Reichtum nachstreben, wie Zachäus u. Matthäus, nicht wie Giezi, Achar, Achab, Ananias u. Sapphira (in 1 Cor. hom. 11, 5). Nur wenn das G. für die Armen gebraucht wird, ist es gut: ,denn das G. ist nur gut, wenn es mit (guten) Werken verbunden ist' (expos. in Ps. 48, 3). Joh. Chrysostomus fordert aber nicht, daß der, der G. besitzt, sein Kapital vermindere; er soll von seinen Einkünften nur die Hälfte oder wenigstens ein Drittel als Seelteil mit Christus teilen (in Mt. hom. 64, 4; 66, 4; 88, 3; dazu Bruck, Seelteil 197). An anderen Stellen dagegen rät er, alles zu geben, sein G. nicht zu schonen u. die Brüder nicht zu vernachlässigen (in Hebr. hom. 10, 4). Man soll seinen Kindern nicht sein G. u. Vermögen hinterlassen, sondern seine Tugenden. Viel G. würde ihnen schaden u. die G.gier schüren (in Rom. hom. 7, 9). Das G., das für die Armen bestimmt ist, ist geheiligt; es schützt das profane G. vor Verlust u. das ganze Haus, wo es aufbewahrt wird, vor Unglück; es macht dieses Haus zu einer Kirche: ,wo das G. der Armen aufbewahrt wird, haben die Dämonen keinen Zutritt' (eleem. 4). Almosen tilgen die Sünden (Plassmann 44f). Durch Wohltätigkeit rettet man also seinen Besitz u. seine Seele; denn die Armen nehmen mit dem G. auch die Sünden des Gebers weg (in 1 Cor. hom. 16, 6).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Über das Zinsgeschäft sagt Joh. Chrysostomus, daß der Herr es verboten hat, daß es bei den Juden verboten war u. daß solche Geschäfte jetzt noch viel mehr zu meiden seien (in Gen. hom.

41, 2). Wie die kappadokischen Väter weist er auf die Nachteile der Zinsen hin, sowohl für den Schuldner, der Angst hat, nicht zahlen zu können, wie für den Gläubiger, der für die Pfänder, für das Kapital, für die Verträge, für die Zinsen, für die Bürgschaften fürchtet. Das Zinsnehmen, das Joh. Chrysostomus σύνδεσμος ἀδικίας (Fessel, womit die Ungerechtigkeit bindet [Jes. 58, 6; vgl. Act. 8, 23]) nennt, stellt er gleich mit dem Ausbeuten des Unglücks der Armen: ‚Deswegen nämlich hast du G.', sagt er, ‚damit du die Not behebst, nicht, damit du aus ihr ein Geschäft machst'. Immer stellt er das G., das zugrunde geht, dem Königreich, das ewig währt, gegenüber. Alle Einwände gegen das Zinsverbot weist er ab. Daß Zinsen gesetzlich erlaubt seien, daß es produktive Darlehen gebe, sind keine Gründe, die das Zinsnehmen rechtfertigen. Das Gewerbe des Zöllners ist auch gesetzlich erlaubt u. doch verwerflich (in Mt. hom. 56, 5). Besser ist es, statt des Goldes den Himmel als Zins zu gewinnen (in Mt. hom. 5, 5). Anstatt 12% gibt der Herr das Hundertfache (in Gen. hom. 3, 6; in Mt. hom. 56, 5; s. 1, 4 in Gen.; in Rom. hom. 7, 7). Auch das Zinsnehmen, um den Armen helfen zu können, ist verwerflich. Gott will solche Opfer nicht (in Mt. hom. 56, 6; Seipel 173f; zum ganzen vgl. Schilling 110/5; Sommerlad 144/58; Plassmann 10/8. 35/59).

η. Isidor v. Pelusium. In seinen Briefen handelt Isidor mehrfach über das G. Dem Zitat aus Demosthenes or. 1, 20: ‚Man braucht G., u. ohne G. kann das Notwendige nicht geschehen', das der G.gierige zu seiner Verteidigung anführt, stellt er die Worte Isokrates' or. 1, 6 gegenüber: ‚Reichtum ist eher ein Gehilfe des Lasters als der Tugend, indem er die Mittel zur Ausschweifung bereitstellt u. die jungen Leute zu einem Genußleben ermuntert'. Im selben Brief betont Isidor ferner, daß alle Verbrechen im Leben der Menschen wegen der Liebe zum G. geschehen u. daß, wer viel Gold hat, dauernd durch Ängste gequält wird: er fürchtet Räuber, Sykophanten, seine Diener; ja selbst im Grab wird er bestohlen; eine solch gefährliche Sache ist der Reichtum (ep. 2, 146; vgl. ebd. 233; 5, 512 u. weiter Nil. in Alb.: PG 79, 697 B). Die Vergänglichkeit des G. macht er deutlich durch den Vergleich mit Wasser, Schatten, Rauch, Wind (Isid. Pel. ep. 1, 274; vgl. 5, 186). Die φιλαργυρία (oder φιλοχρηματία) ist nach Isidor eine unheilbare Sucht, die nicht angeboren ist, die keine Sättigung u. keine Freude kennt; er möchte sie beschreiben als ein weibliches feuerspeiendes Ungeheuer mit Tausenden von Schlangenhaaren, Tausenden von Krallen, die G. rauben, u. Tausenden von Mäulern (ep. 2, 233; 3, 167). Der G.gierige kann sich nicht vorstellen, daß jemand arm ist (ep. 5, 18).

ϑ. Canones Hippolyti. Nach diesen Canones, die um das J. 500 aufgrund der Kirchenordnung des Hippolyt abgefaßt wurden, jedoch mit Zusätzen, die jene Bestimmungen mit der Praxis des 5. Jh. in Einklang bringen, kann der usurarius nicht getauft werden, wenn er seinen Beruf nicht aufgibt. Wenn er nach der Taufe in seine frühere Lebensweise zurückfällt, soll er aus der Kirche ausgestoßen werden, bis er genügend Buße getan hat (15, 76. 79). Der Katechumene wird ermahnt, die Liebe zum G., die die Wurzel alles Bösen ist, zu meiden (30, 1. 12).

ι. Jakob v. Sarug. In seinem Gedicht über den Fall der Götzenbilder erzählt Jakob, wie das junge Christentum die Götzenbilder zu Fall gebracht hat u. wie Satan, um sein Reich zurückzugewinnen, versucht, die Liebe zum G. bei den Menschen einzuführen, die an die Stelle des Götzendienstes treten soll. Das G. ist sogar ein viel größeres Idol als die Götzen selber. Es wendet die Menschen von Gott ab. Der Mammon wird den Priester verleiten, sein G. auf Zins auszuleihen. Mit der Liebe zum G. hat Satan ja schon früher Judas u. Ananias u. dessen Weib zugrunde gerichtet. Der Bischof von Batnä konstatiert, daß die Goldliebe wie ein Gott die ganze Welt unterworfen hat. Sie hat Laien u. Priester angesteckt u. verdirbt die Einsiedler u. Klöster. Wenn die Mönche Götzenbilder zertrümmern, sammeln sie sorgfältig das Gold u. tragen es bei sich in einer Börse, die in ihrem Gürtel eingenäht ist. Am Schluß des Gedichtes heißt es: ‚Wer das Götzenbild hassen will, muß auch das Gold verabscheuen' (BKV² 6, 423/31).

κ. Hagiographie. aa. Urteile über das Geld. In der Hagiographie wird das G. als schädlich für die Seele hingestellt (so zB. Theod. v. Paphos, v. Spyrid. 8 [46, 5f van den Ven]; Vit. Spyrid. 9 [154, 26f van den Ven]). In anderen Viten dagegen sieht man Gott als eine gewinnbringende Macht auftreten (Nelson-Starr 294. 296).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Eine interessante Äußerung über das Zinsnehmen findet man in den Vorschriften u. Ermahnungen des hl. Symeon Stylites (gest. 459). Dort

heißt es: ‚Wer etwas hat u. ausleiht, soll als Zinsen nehmen die Hälfte des Hundertsten, u. der Segen des Herrn wird auf ihm ruhen. Wer etwas hat u. zurückhaltend ist u. nicht ausleiht, weil der Zinsfuß ihm zu gering ist, über den wird der Zorn des Herrn kommen u. über sein Haus u. über seine Söhne u. über seinen ganzen Besitz‘ (Übers. aus dem Syrischen v. H. Hilgenfeld bei H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites = TU 32, 4 [1908] 183, 23/9; s. auch 108, 33/8 u. 186, 19/22). Hier wird also kein Zinsverbot ausgesprochen, sondern nur eine Herabsetzung des Zinsfußes von 12% auf 6% vorgeschrieben.

2. Lateinische Väter. a. Zeno v. Verona. aa. Urteile über das Geld. Dieser Bischof hat drei Predigten gegen die G.gier geschrieben (Zeno 1, 5. 14. 21 [CCL 22, 38/42. 57/9. 68]): inexstinguibilis pestis incendio totus mundus exarsit (ebd. 1, 5, 1 [38, 5f]). Das Thema wird mit ebenso scharfer Ausdruckskraft entwickelt wie bei vielen anderen Kirchenvätern. Zeno folgt dabei nicht nur Paulus (1 Tim. 6, 10), sondern zitiert auch Cicero (Verr. 1, 4): nihil est tam sanctum quod non violari, nihil tam munitum quod non expugnari pecunia possit (Zeno 1, 5, 4f [38f]). Der Christ, der das G. liebt, ist wie der Heide, der das G. als eine Gottheit ehrt. Wohl verflucht er die goldenen u. silbernen Götzenbilder, aber im Hause bewahrt er viele Gold- u. Silbermünzen, die alle Bilder tragen: quae si erogaveris, pecunia est, si servaveris, simulacra (ebd. 1, 14, 5 [58]; s. auch u. Sp. 894).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Das Zinsdarlehen wird mit einem Fischhaken verglichen, der ausgeworfen wird, um das G. anderer zu fangen. Aber manchmal wird der Wucherer selbst seines Guthabens beraubt durch Betrug, Insolvenz, Flucht oder Tod seines Schuldners (Zeno 1, 5, 12 [40]).

β. Ambrosius. aa. Urteile über das Geld. Seine Ansichten über G. u. Reichtum, die stark durch Basilius beeinflußt sind, hat Ambrosius an vielen Stellen seiner Schriften mitgeteilt, vor allem aber in seinen Homilien De Nabuthe u. De Tobia. Reichtum u. G. sind ein Geschenk Gottes (Nab. 16, 67) u. deshalb an sich nicht schlecht. Sie sind wohl lenocinia delictorum, aber auch incentiva virtutum, ein viaticum zum ewigen Leben, wenn man sie gebraucht, um den Armen zu helfen (in Lc. 5, 69 [CCL 14, 158, 713f]; vgl. ebd. 8, 85 [330]; Nab. 7, 36; ep. 1, 2, 11). Indem er sich auf Sirach beruft, sagt er, daß der Reiche, der sich nicht durch sein G. verderben läßt, rühmenswert sei (Nab. 13, 55). In seinen Mahnungen an den Klerus aber unterstreicht er vorwiegend die negative Seite der illecebrosa pecunia, des Reichtums, der nutzlos ist (off. 1, 49, 243f; 2, 25, 127f. 26, 132), der praeter naturam (in Lc. 7, 246 [CCL 14, 297, 2652]) u. gefährlich für Tugend u. Seele ist (off. 2, 5, 16; in Ps. 118 expos. 5, 27 [CSEL 62, 96, 18f]). Die Priester sollen keinen Handel treiben (off. 1, 36, 184; später aber wird dies von Justinian erlaubt [Cod. Iust. 1, 4, 21 (vJ. 528)]); sie sollen nicht in pekuniären Angelegenheiten intervenieren (off. 2, 9, 59). Ambrosius warnt die Kleriker vor der Habgier, die eine Form des Unrechts ist, weil Gott alle irdischen Güter für die Menschen als Gemeinbesitz geschaffen hat (ebd. 1, 28, 132/7; 2, 27, 133; Nab. 1, 2); vor dem ungerechten Gewinn (hex. 5, 5, 14; in Lc. 4, 53 [CCL 14, 125]; off. 3, 65), vor allem vor der Getreidespekulation (ebd. 3, 41; dazu Ruggini 84/103); ferner vor dem Luxus, der eine Schande ist, wenn so viele Leute Hunger leiden. ‚Totius vitam populi poterat anuli tui gemma servare‘ (Nab. 13, 56) u. ‚pecuniam habes, redime peccatum tuum‘ (Hel. 20, 76), sagt er zum Reichen. Die G.gierigen nennt er accipitres pecuniae (exc. Sat. 1, 55); sie schätzen das G. höher als die Religion; auf diese Weise verkaufen sie Christus, wie es Judas getan hat (in Ps. 40, 32).

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Die Homilie De Tobia (s. L. M. Zucker, S. Ambrosii De Tobia. A commentary with an introduction and translation [Washington 1933]) behandelt das Zinsnehmen u. zeigt besonders in ihrer ersten Hälfte (1, 1/13, 45) große Ähnlichkeiten mit Basilius' zweiter Homilie zu Ps. 14. Ambrosius stützt sich bei seinem Verbot des Zinsgeschäfts auf dieselben Argumente wie Basilius; er zeichnet dasselbe Bild des unbarmherzigen Wucherers u. der unglücklichen Entleiher, die zuweilen sogar ihre Kinder verkaufen müßten (Gaudemet 578), gebraucht dieselbe Bildersprache u. gibt gleichartige Etymologien für τόκος u. usura. Er weicht aber auch manchmal von seiner Vorlage ab, die er nicht immer richtig verstanden hat. Hier sei vor allem auf die Unterschiede hingewiesen: Ambrosius richtet sich nicht nur gegen das Zinsnehmen bei G.-, sondern auch bei Naturaldarlehen (Tob. 15, 52). Er verbietet auch das produktive Zinsdarlehen an Kaufleute, weil die Händler gezwungen

seien, von den Käufern höhere Preise zu fordern, um die Zinsen zahlen zu können. Der Urheber u. Nutznießer dieses Betruges ist der Wucherer (ebd. 14, 49). Ambrosius fordert, daß man leihe, ohne Zinsen zu fordern, u. mit Vorzug an Leute, von denen man keine Rückerstattung erwarten kann (ebd. 16, 54; auch Seipel 169/72); solches Darlehen gibt non mediocrem gratiae usuram (ep. 1, 19, 4). Im Gegensatz zu den meisten Vätern gilt das Zinsverbot bei Ambrosius nicht gegenüber allen Menschen, sondern, im Anschluß an das AT, nur gegenüber Brüdern, d.h. Glaubensgenossen u. Mitbürgern. Von Feinden darf man Zinsen fordern: ubi ius belli, ibi etiam ius usurae (Tob. 15, 51). Die Unterschiede, die De Tobia gegenüber Basilius' Homilie aufweist, erklären sich durch eine engere Anlehnung an das AT u. durch die Berücksichtigung der sozialen u. wirtschaftlichen Verhältnisse Oberitaliens im 4. Jh. (zum ganzen: Schilling 134/46; Sommerlad 185/92; R. Thamin, S. Ambroise et la morale chrétienne au 4e siècle [Paris 1895] 281/90; Giet, Basile 106/19; Ruggini 190/202; Hofstetter 431).

γ. Pelagius. Pelagius' Lehre über G. u. Reichtum kennen wir aus dem Traktat De divitiis (PL Suppl. 1, 1380/418). Reich ist nicht nur, wer viele Besitztümer, sondern auch, wer G. hat (ebd. 11, 3; 18, 4 [1398. 1408]). Die Ansichten des Pelagius sind sehr verschieden von denen der Kirchenväter. Reichtum u. G. sind keine Geschenke Gottes, sondern Produkte der menschlichen Ungerechtigkeit (ebd. 8, 1/3 [1393f]); denn Reichtum erwerben, ohne Unrecht zu tun, ist sehr schwierig (ebd. 17, 1 [1406]). Selbst wenn ein Reicher seine Güter auf gerechte Weise erworben hat u. sie gut gebraucht, verursacht er das Verderben anderer, weil diese den Ursprung seiner Reichtümer nicht kennen u. ihm auf jede Weise nachzueifern suchen (ebd. 19, 4 [1414]). Der Reiche kann schwerlich die Gebote Christi beobachten (ebd. 19, 2 [1412]). Das Wort ,Vae vobis divitibus' (Lc. 6, 24) betrifft alle Reichen, nicht nur die schlechten (Pelag. div. 16, 1 [1405]). Unter Berufung auf Lc. 18, 25 erklärt Pelagius, daß für jeden Reichen das Himmelreich verschlossen sei (ebd. 18, 1 [1407f]; vgl. Pelag. ep. ad adolesc. 5 [PL Suppl. 1, 1379]). Dieser soll also alles, was er nicht für sich u. seine Familie benötigt, verkaufen u. hingeben (div. 10, 5/10; 12, 1f; 20, 2 [1395/7. 1400f. 1416f]).

δ. Hieronymus. aa. Urteile über das Geld. Hieronymus stimmt in der Beurteilung des G. mit der allgemeinen Ansicht der Kirchenväter überein. Es gehört zu den indifferentia (ep. 118, 3 [CSEL 55, 437f]), ist ein bonum fortuitum (in eccles. 7, 12 [CCL 72, 304, 152]), das eine materia virtutum sein kann (ep. 79,3 [CSEL 55, 90, 9]). Die Sorge für den Reichtum kann jedoch ,dem ewigen Feuer Brennstoff bereiten', wenn die unersättliche Habgier den Menschen erfaßt hat, wenn Reichtum nicht mit Vernunft u. Erbarmen zusammengeht (ep. 100, 15 [229, 7]). Der G.gierige, qui pecuniam utcumque conquirens, nummos per fas et nefas habere desiderat et pleno sacculo delectatur, ist ein Götzendiener, weil die Münzen ein Bildnis zeigen, das er verehrt. Das G. ist der Gott der Habgierigen (in Eph. 3, 5, 5). Nicht der Besitz von G. ist schon verwerflich, sondern wenn man es anhäuft u. sich zum Sklaven des G. macht (in Mt. 1, 6, 24 [CCL 77, 39, 832/4]). Zu Mt. 5, 42 erklärt er, daß die Reichen nicht ständig Almosen geben sollen, damit sie ihr Vermögen nicht erschöpfen (ebd. 1, 5, 42 [34, 688f]). Nur wer der Vollkommenheit nachstrebt, soll alles verkaufen u. das G. den Armen überlassen (ep. 130, 14 [CSEL 56, 193]). Hieronymus erkennt aber auch das Erbrecht an. Wenn man Kinder hat, soll man Christus zum Miterben machen; gleicher Meinung ist Augustin (Bruck, Seelteil 203f). Die Priester dagegen sollen das, was sie während ihres Amtes angehäuft haben, nicht ihren Kindern, sondern den Armen u. Brüdern hinterlassen (in Hes. 14, 46, 16 [CCL 75, 701, 733/41]). Sein Ideal ist ein mittelmäßiger Besitz, denn Armut wie Reichtum führen zum Laster (ebd. 8, 27, 25 [379, 1332/5]; vgl. in Jes. 13, 48, 3 [CCL 73 A, 528, 57/9]). An anderen Stellen dagegen tritt eine abweichende Ansicht hervor. Dort heißt es manchmal, daß jeder Reichtum auf Unrecht beruht, daß man kein G. sammeln kann, nisi cum alterius damno et malo (ep. 120, 1, 7 [CSEL 55, 476, 7]; in Jes. 10, 33, 13 [CCL 73, 415, 48/50]; in Hab. 2, 3, 7 [CCL 76 A, 629, 409f]; in Mich. 2, 6, 10 [CCL 76, 502, 347f]). Solche Übertreibungen sind augenscheinlich der Ungerechtigkeit vieler potentes dieser Zeit sowie dem leidenschaftlichen Charakter des Kirchenvaters zuzuschreiben.

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Zum Zinsverbot konstatiert Hieronymus, daß die Hl. Schrift keine einheitliche Stellung einnimmt. In der hebräischen Bibel, sagt er, ist jede Art von Wucher verboten, in der LXX nur die

G.zinsen; im Dtn. betrifft das Verbot nur das Zinsnehmen von Brüdern, bei Hesekiel betrifft es alle Menschen. Im Evangelium ist eine Steigerung der Tugend zu beobachten, denn Lc. 6, 35 schreibt vor: feneramini his a quibus non speratis recipere. Naturalzinsen bei produktiven Naturaldarlehen, einem häufig vorkommenden Geschäft in der Landwirtschaft (Darlehen von Saatgetreide), sind nach Hieronymus von Übel; auch das Annehmen kleiner Geschenke bei G.darlehen ist als usura zu bezeichnen u. deshalb verboten (in Hes. 6, 18, 5/9 [CCL 75, 239, 417/47]; dazu Seipel 168f). Den Passus Mt. 21, 12, der über die Wechsler (κολλυβισταί) im Tempel von Jerusalem handelt, erklärt Hieronymus auf merkwürdige Weise. Er meint, daß die κολλυβισταί, die in der LXX erwähnt werden, nicht Wechsler, sondern Bankiers waren, qui mutuam sub cautione darent pecuniam. Weil sie aber wegen des Zinsverbotes ihre Kapitalien nicht zinstragend anlegen konnten, haben sie ein anderes Mittel zum ungerechten Gewinn gefunden: anstatt Zinsen forderten sie kleine Geschenke, collyba genannt, u. deshalb nannte man sie κολλυβισταί (in Mt. 3, 21, 12 [CCL 77, 187, 1312/25]; zu κολλυβιστής s. Bogaert, Origines 154. 166. 169f; ders., Banques 46f; zum ganzen s. Schilling 150/4. 157/60; Sommerlad 177/80).

ε. Augustin. aa. Urteile über das Geld. Für Augustin ist Reichtum erlaubt; er bedeutet keine usurpatio oder praesumptio wie bei anderen Kirchenvätern, sofern er de jure, also vom Staate anerkannt u. übertragen ist. Er ist ein alienum, wenn man ihn schlecht gebraucht (lib. arb. 1, 15, 32, 110 [CCL 29, 233, 60/3]; ep. 153, 26 [CSEL 44, 426]; s. 50, 4). G. ist ein Gut, das Guten u. Bösen gemein ist (s. 50, 5; 61, 2; 311, 11); es macht nicht schlecht oder gut, glücklich oder unglücklich (s. 48, 8; 61, 3; discipl. 10 [CCL 46, 217, 247f]). Der Herr hat es den Menschen gegeben nicht für Unrecht, Unzucht oder Luxus, sondern zur Unterstützung der Armen. Nur der besitzt es, nur dem ist es nützlich, der es gut gebraucht. Wer es mißbraucht, ist vom G. besessen u. dessen Sklave; das G. schadet ihm, vor allem seiner Seele (s. 21, 10; 80, 7; 178, 3; 311, 9; 330, 3; en. in Ps. 123, 9 [CCL 40, 1832, 54]); arcam implesti ... fidem perdidisti, sagt er zum G.gierigen, dem sein G. so lieb ist, daß er es mit seinem Blut gleichstellt (s. 21, 7). Nicht das G. ist zu tadeln, sondern die Habgier, die unersättlich ist: non facultates sed cupiditates (s. 50, 7; 61, 10; 178, 6; lib. arb. 1, 15, 33 [CCL 29, 234]; en. in Ps. 51, 14 [CCL 39, 634, 39f]). Augustin polemisiert gegen die Manichäer, die das G. selbst als etwas Schlechtes betrachteten (s. 50, 8f), sowie gegen die Pelagianer, die behaupteten, daß der Reiche nur selig werden kann, wenn er auf seinen Besitz verzichtet (s. 85, 2; ep. 157, 23/39 [CSEL 44, 472/86]). Wenn der Herr das G. mammon iniquitatis nennt, bedeutet das nicht, daß das G. unrecht sei oder daß unehrlich erworbenes G. gemeint sei, sondern daß man das G. zu Unrecht Reichtum nenne; es ist ein falscher Reichtum (s. 50, 6; 113, 4/6; en. in Ps. 48, 12 [CCL 38, 560, 14/9]; quaest. ev. 2, 34); der wahre Reichtum ist ein innerer Reichtum (s. 178, 4). Guter Gebrauch des G. bedeutet nicht, daß die G.besitzer alles hingeben sollen. Sie dürfen standesgemäß leben, aber sie sollen aus freiem Willen Almosen geben, um das wahre Leben zu erreichen: utere superfluis, da pauperibus necessaria; utere pretiosis, da pauperibus vilia (s. 61, 11/3; über die Werkheiligkeit: s. 9, 17; 56, 12; 58, 10; über das Almosengeben s. H. Rondet, Richesse et pauvreté dans la prédication de s. Augustin: RevAscMyst 30 [1954] 218/31). Augustin kennt aber auch die Macht des G. u. den Spruch: quantum habebis, tantus eris (en. in Ps. 51, 14 [CCL 39, 633, 3f]), die Unbeständigkeit desselben (en. in Ps. 83, 3; 136, 3 [CCL 39, 1147, 18f; 40, 1965]) u. die Sorgen, die es mit sich bringt (en. in Ps. 38, 8. 12 [CCL 38, 409f. 413f]; s. 14, 6); die G.gierigen nennt er martyres auri (s. 331, 5; 335, 2). Sein Ideal ist die Gütergemeinschaft der Urgemeinde in Jerusalem (en. in Ps. 131, 5f [CCL 40, 1913f]); er selbst hat seine Güter verkauft u. in Hippo aus seinem episcopium eine mönchische Gemeinschaft gemacht, die er leitet.

bb. Urteile über das Zinsgeschäft. Obwohl Augustin anerkennt, daß Zinsen gesetzlich sind (ep. 153, 25 [CSEL 44, 425, 20f]), sagt auch er: noli fenerare; er beseitigt alle Gegenargumente der Wucherer: daß sogar Kleriker Zinsen nähmen oder daß man die Zinsen zum Leben brauche (en. in Ps. 128, 6 [CCL 40, 1884f]). Man soll von Einkünften aus Zinsen nicht einmal Almosen geben (s. 113, 2; vgl. Greg. M. reg. past. 3, 21). Gott verbietet die Zinsen u. jede Vermehrung des Kapitals, also auch Geschenke in Naturalien (en. in Ps. 36 s. 3, 6 [CCL 38, 371/3]; vgl. s. 239, 5; 345, 3). Die Verdienstlichkeit des zinslosen Darlehens

hebt er besonders hervor (de s. dom. 1, 68 [CCL 35, 77]), ohne vor den Gefahren des Entleihens zu warnen, wie zB. Basilius u. Ambrosius es getan haben, obwohl er selbst Zeuge der Kämpfe der circumcelliones gewesen war, die einen allgemeinen Schuldenerlaß erstrebten (ep. 185, 15 [CSEL 57, 14]; zum ganzen s. Schilling 166/83; Diesner 25/33; Rondet aO. 196/233). Wenn der Schuldner nicht imstande ist, das Darlehen, auch wenn es zinslos ist, zurückzuerstatten, soll der Gläubiger es nicht fordern. Er darf den Schuldner nicht zwingen, sich an einen Wucherer zu wenden oder sein Eigentum, falls er solches besitzt, zu verkaufen (s. 239, 5).

ζ. *Salvianus.* Tief getroffen durch das Elend seiner Zeit u. den Egoismus u. die Ungerechtigkeit der Mächtigen, die er in grellen Farben in seinem Werk De gubernatione Dei schildert, fordert Salvianus in seinem Buch Ad ecclesiam, daß die Besitzenden ihre Güter wenigstens nach ihrem Tode der Kirche, der Mutter der Armen, hinterlassen. Er stützt diese Forderung auf Mt. 10, 37: ,Wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert' (ep. 9, 6; eccl. 1, 17/22 u.ö.; Bruck, Seelteil 205f). Man kann es den Eltern jedoch verzeihen, daß sie einen Teil ihres Vermögens ihren Kindern vermachen (eccl. 3, 7). Ansonsten sind die Ansichten des Salvianus über das G. mit denen des Augustin zu vergleichen. G. gehört zu den irdischen Gütern, die Gottesgeschenke (ebd. 1, 53; 2, 3) u. deshalb Gottes Eigentum sind (ebd. 1, 54). Man hat sie also dem Herrn zurückzuerstatten, d.h. den Armen oder der Kirche (ebd. 1, 30). Beim Geben kommt es vor allem auf die Gesinnung an: nec pecunia fidem insinuat, sed pecuniam fides (ebd. 1, 53); man soll im Verhältnis zu seinen Sünden geben (ebd. 1, 59/63) u. nicht sündigen fiducia redimendae immunitatis (ebd. 1, 42f). Man vergleiche damit den Gedanken Gregors d. Gr.: man soll keine Almosen geben, um ungestraft sündigen zu können (reg. past. 3, 20).

c. *Bildersprache.* G. bedeutet das Wort Gottes zB. bei Joh. Chrysostomus: Wie der Gebrauch des G. unser ganzes Leben umfaßt, Grundlage all unserer Verträge ist u. wir mit seiner Hilfe Kauf u. Verkauf tätigen, so soll es auch mit der Glaubenslehre sein: sie ist ein geistliches G. (πνευματικὸν ἀργύριον). Die echten G.stücke haben das Gepräge des Königs, die falschen nicht; so soll auch die wahre Glaubenslehre das Kennzeichen des Wortes Gottes eingeprägt haben (in princ. Act. hom. 4, 1f; vgl. auch in Jes. 1, 7 zu Jes. 1, 22: τὸ ἀργύριον ὑμῶν ἀδόκιμον [euer G. ist falsch]; Basil. in Jes. 47). Gleichartige Bilder kommen bei Paulinus v. Nola vor (ep. 20, 6; 23, 26). Augustin gebraucht pecunia dominica für die Lehre Christi (catech. rud. 1, 2; 14, 22 [CCL 46, 121, 25. 146, 73f]). Bei Ambrosius ist pecunia vetusta das AT u. pecunia nova das NT (Tob. 19, 64). Wer diese Lehre weiterverbreitet, deponiert gleichsam G. auf der Bank. Gott wird dieses Depositum zurückfordern (Cyrill. Hier. catech. ill. 5, 13). Marcellus Ancyr. gebraucht folgendes Gleichnis, das sich auf den Unterschied zwischen den G.metallen bezieht: wie in ein u. demselben G.beutel Gold- u. Silberstücke aufbewahrt werden, von denen jedes Bilder u. Legenden ein u. desselben Königs trägt, so ist in der einen Hl. Schrift über die göttliche u. über die menschliche Natur Christi geschrieben. Diesen Unterschied soll man kennen, so wie der τραπεζίτης die Überlegenheit des Goldes über das Silber kennt (s. fid. 60 [24], 17/24 Schwartz). Der ζυγοστάτης (s.o. Sp. 876) wird bildlich gebraucht bei Nilus v. Ancyra: wie ein δόκιμος ζυγοστάτης, ein bewährter Münzwardein, soll der Mönch die Waage im Gleichgewicht halten zwischen Fasten u. Gefräßigkeit (ep. 3, 242; vgl. auch Procl. Const. or. 2, 1). PsDidym. Alex. trin. 3, 39 vergleicht die Fälschung der Lehre über den Hl. Geist mit der Münzverschlechterung. Auch das Darlehensgeschäft kommt manchmal bei den späteren Kirchenvätern im übertragenen Sinn vor. Almosengeben bedeutet dem Herrn leihen; als Zinsen gibt er nicht 12%, sondern das Hundertfache, nämlich das ewige Leben; er liebt ja seine Gläubiger (ebd. 2, 27; Joh. Chrys. in Rom. hom. 7, 7/9; in Mt. hom. 66, 5 u. viele weitere Belege bei Plassmann 42/4; vgl. Aug. s. 38, 8; 86, 5; 239, 5 u.ö.; Paul. Nol. ep. 34, 4). Augustin vergleicht ferner das Almosengeben mit einem Seedarlehen; quasi fenus traiectitium facis: hic das, ibi (sc. in caelo) recipis; hic das res perituras, ibi recipis sine fine mansuras (s. 42, 2). Armenhilfe heißt bei Ambrosius feneratio pietatis (Nab. 7, 36) u. bei Leo d. Gr. sanctum fenus (s. 17, 2 [CCL 138, 69, 40]; dazu M. Herz, Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur röm. Liturgiesprache [1958] 267/72). In Ps. 36, 26: ,qui tota die miseretur et fenerat' bedeutet fenerat nach Ambrosius eine feneratio gratiae, d.h. die Verbreitung der Glaubenslehre (in Ps. 36, 62 [CSEL 64,

120f]). Eine ähnliche Erklärung dieses Verses gibt Gregor v. Nazianz (or. 14, 27). Lucifer v. Calaris nennt den Tod der Märtyrer eine feneratio fidei (moriend. 3 [CSEL 14, 289, 10]). Die Reue wird von Ephraem Syrus eine εὐσεβὴς τοκίστρια genannt, weil sie beim Herrn Zinsen bringt (poenit. can. 3, 160 D Assemani). Nach Palladius stellt Sarapion Sindonites die Laster G.gier, Gefräßigkeit u. Unzucht als δανεισταί hin, weil sie ihn wie echte Wucherer plagen (hist. Laus. 37 [111, 10 Butler]). Der Teufel wird von Ambrosius fenerator peccati genannt. Er besaß einen Schuldschein zu Lasten der Menschen, aber der Herr hat diesen durch sein Blut vernichtet (Tob. 9, 33).

C. Zusammenfassung der ethischen Wertung.
I. Urteile über das Geld. Hier sei kurz auf die Hauptgedanken der Kirchenväter über das G. hingewiesen u. ihren Zusammenhang mit den nichtchristl. Parallelen u. Vorstufen. Bei den griech., röm. u. jüd. nichtchristl. Schriftstellern findet man positive u. negative Urteile über das G. Am meisten wurde das G. von den Römern geschätzt, die Pecunia zu einer Gottheit erhoben haben; doch waren sich auch gerade die Römer am stärksten der zerstörerischen Kräfte des G. bewußt. Jedoch kann man sagen, daß ganz allgemein die korrumpierende Macht des G. häufiger u. stärker betont worden ist als seine helfende. Dasselbe gilt in noch größerem Maße für die christl. Schriftsteller. Gänzlich negativ eingestellt gegenüber dem G. sind nur die Pelagianer, die Manichäer (diese sind aber schwerlich als christliche Häretiker zu betrachten) sowie das frühe Mönchtum. Die Kirchenväter sind nicht alle im gleichen Maße geldfeindlich. So ist Tertullian ein größerer Feind des G. als zB. Clemens v. Alexandrien oder Augustin. Die Gedanken über das G., die bei den christl. Schriftstellern am häufigsten vorkommen, sind folgende: das G. ist eine Gabe Gottes (AT, Athanas., Basil., Greg. Naz., Ambros., Salv., Commod.); der Mensch ist nicht der Eigentümer, sondern nur der Verwalter der irdischen Güter (Basil., Greg. Naz.). Dieselben Gedanken findet man bereits bei Euripides, Epiktet, Seneca u. im NT. Das G. ist an sich nicht gut oder schlecht, sondern *ἀδιάφορον (Clem. Alex., Orig., PsAthanas. [PG 28, 1036 D/1037 A], Joh. Chrys., Hieron.). Diesen Gedanken haben die Kirchenväter der Stoa entnommen (Chrysipp., Cic., Sen.). Durch den Gebrauch wird das G. entweder etwas Gutes, eine Tür zum Himmel, oder etwas Schlechtes, ein Weg zur Hölle (Clem. Alex., PsAthanas., Cyrill. Hier., Theodrt., Ambros., Hieron.). So heißt es auch bei den röm. Schriftstellern eine materia virtutis oder eine materia mali (Hor., Sen.). Die christl. Schriftsteller kennen nach dem Vorbild des NT nur einen einzigen guten Gebrauch des G.: das Almosen; Wohltätigkeit tilgt die läßlichen Sünden (Did., Herm., Clem. Alex., Act. Joh., Cyprian., Lact., Basil., Greg. Naz., Greg. Nyss., Joh. Chrys., Cyrill. Alex. [hom. pasch. 11, 5f], Hieron., Aug., Leo M. [s. 6/11; s. 19, 3; dazu P. Mikat, Die Lehre vom Almosen in den Kollektenpredigten Papst Leos d. Gr.: Perennitas, Festschr. Th. Michels (1963) 46/64], Salv., Commod., Greg. M. [reg. past. 3, 21f]). Die Griechen haben zwar Almosen gegeben (Bolkestein 200/2), es aber niemals als eine Tugend angesehen. Man soll nur denjenigen helfen, die es verdienen (ebd. 231/4; so auch Sen.). Wenn Julian empfiehlt, den Armen Almosen zu geben, ahmt er die Christen nach. Die Lehre der Kirchenväter stützt sich in diesem Punkt vor allem auf die Hl. Schrift. Nur wer der Vollkommenheit nachstrebt, soll all seine Güter verkaufen u. den Ertrag unter die Armen austeilen; die anderen Christen dürfen so viel behalten, wie nötig ist, um standesgemäß leben zu können, u. sollen nur einen Teil ($^1/_2$, $^1/_3$ oder $^1/_5$: Clem. Alex., Basil., Greg. Naz., Greg. Nyss., Joh. Chrys., Aug., Hieron., Salv.) ihrer Besitzungen weggeben (vgl. Lukian, der 10% vorschlägt [Saturn. 14]). Das Ideal vieler Kirchenväter war die Gütergemeinschaft nach dem Beispiel der Urgemeinde in Jerusalem (zB. Basil., Joh. Chrys. [in Act. hom. 7, 2], Aug.). Die Idee einer Gütergemeinschaft findet man schon bei Plato; sie ist verwirklicht worden in den essenischen Gemeinden. Beinahe alle christlichen Autoren tadeln mit scharfen Worten den schlechten Gebrauch des G., d.h. das Anhäufen desselben, den ungerechten Gewinn, das Zinsnehmen, den Luxus, die Bestechung, die Simonie usw. Daß das G., vor allem die unersättliche G.gier, Ursache vieler Übel sei, ist durch manche Autoren, nichtchristliche wie christliche, festgestellt worden (zB. Eur., Diog. Sin., Bio, Apoll. Tyan., Liban., Lucr., Verg., Hor., Sen. usw.; NT, Basil., Greg. Naz., Joh. Chrys., Hilar. v. Poitiers [in Ps. 61 tract. 8; in Ps. 119 tract. 8; in Ps. 124 tract. 10], Petr. Chrysol. [s. 29; s. 126], Greg. M. [moral. 12, 49f; 14, 19; reg. past. 3, 2 u.ö.], Isid. v. Sevilla [sent.

2, 41, 3/5. 7. 9f]). Die Unzulänglichkeiten des Reichtums, die korrumpierende Macht des G., haben die Stoiker veranlaßt, wahren u. falschen Reichtum zu unterscheiden (Chrysipp., Plut., Sen.). Diese Unterscheidung ist von manchen Kirchenvätern übernommen worden (Orig., Cypr., Greg. Nyss., Joh. Chrys., Aug., Greg. M. [in Hes. 2 hom. 6, 2 (CCL 142, 295f); in ev. 15, 1 u. ö.]). Der wahre Reichtum ist für die nichtchristl. Schriftsteller die Weisheit, für die christl. Autoren die Lehre Christi, die Tugend, die inneren Werte. Diesen soll man nachstreben; den falschen Reichtum, d.h. G. u. Besitz, soll man verachten (vgl. die Kyniker, Apoll. Tyan., Cic., Sen.; Tert., Joh. Chrys., Ambros.). Aus diesen Hauptgedanken der Kirchenväter über das G. geht hervor, daß das G. von ihnen nur als Mittel zur Wohltätigkeit gewürdigt worden ist. Die Wohltätigkeit selbst ist nun viel mehr durch religiöse Gründe (Tilgung der Sünden, Belohnung im Himmel) als durch soziale Gründe motiviert. Das G. als Mittel zur Steigerung der Produktivität, zur Hebung des Lebensstandards, zur Beseitigung der sozialen Mißstände, zur Förderung der Bildung, Kunst u. Wissenschaft usw. ist den christl. Autoren dieser Zeit unbekannt (s. jedoch Theodrt., der das G. der Reichen u. die Arbeit der Armen aus sozialen u. wirtschaftlichen Gründen hochschätzt; für das späte Mittelalter s. J. Gilchrist, The Church and economic activity in the middle ages [London 1969]). Sie waren ja keine Volkswirtschaftler, sondern Moralisten. Das ewige Leben der Seele war für sie das Allerwichtigste, u. alles, was das Seelenheil gefährden konnte, war zu verurteilen. Alle Aktivitäten wurden von diesem Standpunkt aus beurteilt (s. P. J. Healy, Social and economic questions in the early Church: CathUniv-Bull 17 [1911] 138/53). Für die theoretischen Aspekte des G. haben die Kirchenväter überhaupt kein Interesse gezeigt (Miller 67f).

II. Urteile über das Zinsgeschäft. Obwohl bei den Griechen u. Römern Zinsen gesetzlich anerkannt u. im sozialen u. wirtschaftlichen Leben üblich waren, stand das Zinsgeschäft bei verschiedenen Philosophen (Plato, Aristot., Cic.) u. Schriftstellern (Plut., Cato maior) doch in sehr schlechtem Ruf. Bei den Juden war es gesetzlich verboten, von den Glaubensgenossen Zinsen, auch versteckte Zinsen, zu nehmen. Im NT wird nicht nur geraten zu leihen, ohne Zinsen zu fordern, sondern sogar, ohne die Rückerstattung des Kapitals zu erhoffen. Bei produktiven Darlehen dagegen werden Zinsen nicht getadelt. Die Kirchenväter lebten in einem Reich, wo die Zinsen gesetzlich u. üblich waren, doch haben sie fast ohne Ausnahme das Zinsnehmen gerügt. Natürlich ist der Tadel bei den einen viel schärfer als bei anderen, u. auch die Argumente, auf die sie sich stützen, sind verschieden. Die meisten verweisen auf die betreffenden Stellen des AT (Cyprian., Ambros., Cyrill. Alex. [ador. 8]). Clemens v. Alexandrien u. Hieronymus beziehen sich vor allem auf Hes. 18, 8; Athanasius, Basilius, Hilarius v. Poitiers (in Ps. 14 tract. 15) u. Augustin auf Ps. 14, 5. Diese Stellen werden aber von den verschiedenen Schriftstellern nicht in gleicher Weise interpretiert. Clemens v. Alexandrien u. Ambrosius bleiben bei dem jüd. Standpunkt, daß man nur von Brüdern, nämlich Glaubensgenossen, Reichsgenossen, keine Zinsen fordern darf, wohl aber von Fremden oder Feinden (Dtn. 23, 20f). Nach Basilius, Cyrillus v. Alexandrien (ador. 8) u. Hieronymus soll das biblische Zinsverbot alle Menschen betreffen. Tertullian stützt sich auf die Stellungnahme des NT. Diese findet man bei Augustin u. Ambrosius wieder. Die aristotelische Theorie über die Unfruchtbarkeit des G. wird von Basilius, Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyssa sowie von PsJoh. Chrysostomus (in Mt. op. imperf. hom. 38 [PG 56, 840]; dazu Zehentbauer 493f. 496/51) angewendet. Vielfach werden soziale Gründe angeführt: durch Zinsen werden die armen Darlehensnehmer noch ärmer u. geraten in Gefahr, ihre Freiheit zu verlieren (Lact., Hilar. v. Poitiers, Basil., Greg. Naz., Greg. Nyss., Joh. Chrys., Theodrt. [prov. 7]). Die zinsfeindliche Haltung der Kirchenväter betrifft vor allem den Konsumkredit. Produktive Darlehen werden, wie bei den Juden, von einigen Kirchenvätern ohne Tadel erwähnt (Orig., Basil.), von anderen dagegen stark gerügt (Ambros.). Das biblische Zinsverbot wurde manchmal mit Hilfe von Naturaldarlehen übertreten oder umgangen, weil man anstatt Zinsen kleine Geschenke gab. Darauf haben Ambrosius, Augustin u. Hieronymus scharf reagiert. Eine besondere Stellung nimmt Simeon Stylites ein, der das Zinsnehmen nicht pauschal verurteilt, sondern den G.gebern rät, nur 6% Zinsen anstatt der gesetzlichen 12% zu fordern. Die Kirchenväter haben auch versucht, ihre Zuhörer u. Leser vom Zinsgeben oder -nehmen abzubringen, indem sie die Gefahren, die dem

Zinsgeber drohen (Basil.; vgl. Plut.), oder die Not u. Sorgen des Zinsnehmers (Greg. Nyss.) lebhaft schilderten. Das G. wurde von den Kirchenvätern nur als Mittel zur Wohltätigkeit gewürdigt. Aber selbst hier gibt es eine Ausnahme: die Einkünfte aus Zinsgeschäften soll man nicht unter die Armen austeilen, weil sie vom Herrn nicht anerkannt werden (Commod., Aug., Joh. Chrys.). Die Konzilien haben das kirchliche Zinsverbot erlassen, jedoch nur für Geistliche (s. auch Didasc.). Papst Leo d. Gr. hat dieses Verbot auf die Laien ausgedehnt (ep. 4, 3; vgl. Can. Hipp. u. zum ganzen Seipel 178/82).

F. Altheim - R. Stiehl, Finanzgeschichte der Spätantike (1957). – J. Andreau, Banque grecque et banque romaine dans le théâtre de Plaute et de Térence: MélArchHist 80 (1968) 461/526. – N. Angell, The story of money (London 1930). – J. Babelon, Art. Monnaie: DictB Suppl. 5 (1957) 1346/75. – G. Barbieri, Problemi della ricchezza nei primi scrittori cristiani: EconStor 2 (1954) 126/41. – M. J. Basten, Athanasius. Wirtschaftsgeschichtliches aus seinen Schriften, Diss. Gießen (1928). – A. Ben-David, Jerusalem u. Tyros (Basel 1969). – A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit (1902). – G. Billeter, Geschichte des Zinsfusses im griech.-röm. Altertum bis auf Justinian (1898 bzw. 1970). – M. Bloch, Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe (Paris 1954). – R. Bogaert, Les origines antiques de la banque de dépot (Leiden 1966); Banques et banquiers dans les cités grecques (Leiden 1968); Changeurs et banquiers chez les pères de l'église: AncSoc 4 (1973) 239/70. – S. Bolin, State and currency in the Roman Empire to 300 A. D. (Stockholm 1958). – A. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939 bzw. Groningen 1967). – L. Brentano, Die wirtschaftlichen Lehren des christl. Altertums: SbMünchen (1902) 141/93. – E. F. Bruck, Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht (1926); Kirchenväter u. Seelteil: SavZRom 72 (1955) 191/210; Kirchenväter u. soziales Erbrecht (1956). – B. Büchsenschütz, Besitz u. Erwerb im griech. Altertum (1869). – J. P. Callu, La fonction monétaire dans la société romaine sous l'Empire: 5e Congr. intern. hist. écon. Leningrad 1970 (Moskau 1970). – G. Cassimatis, Les intérêts dans la législation de Justinien et dans le droit byzantin (Paris 1931). – J. Černý, Prices and wages in Egypt in the Ramesside period: CahHistMond 1 (1953/54) 903/21. – K. Christ, Die Griechen u. das G.: Saeculum 15 (1964) 214/29. – D. Claude, Zu Fragen der merowingischen G.geschichte: VierteljahrsschrSozWirtschGesch 48 (1961) 236/50. – D. J. Constantelos, Byzantine philanthropy and social welfare (New Brunswick 1968). – R. M. Cook, Speculations on the origin of money: Hist 7 (1958) 257/62. – H. N. Couch, The treasuries of the Greeks and Romans (Menasha, Wisc. 1929). – P. Courbin, Valeur comparée du fer et de l'argent lors de l'introduction du monnayage dans la Grèce archaïque: AnnEconSocCiv 14 (1959) 209/33. – M. Crawford, Money and exchange in the Roman world: JournRomStud 60 (1970) 40/8. – J. W. Curtis, Coinage of pharaonic Egypt: JournEgyptArch 43 (1957) 71/6. – J. B. Curtis - W. W. Hallo, Money and merchants in Ur III: HebrUnivCollAnn 30 (1959) 103/39. – J. Dauvillier, Les temps apostoliques, 1er siècle (Paris 1970). – A. Deloume, Les manieurs d'argent à Rome jusqu'à l'Empire² (Paris 1892 bzw. 1970); La passion de l'argent dans les institutions de Rome: RevLégToulouse 2, 3 (1907) 1/47. – J. Desvernois, Banques et banquiers dans l'Égypte ancienne: BullSocArchAlex 6 (1925/28) 303/48. – Ch. Diehl, Une crise monétaire au 6e siècle: RevÉtGr 32 (1919) 158/66. – H. J. Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre u. sozialen Haltung Augustins (1954). – S. Dill, Roman society in the last century of the Western Empire (London 1933); Roman society in Gaul in the Merovingean age (London 1926 bzw. 1966). – A. Dopsch, Naturalwirtschaft u. G.wirtschaft in der Weltgeschichte (1930); Wirtschaftliche u. soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Großen 1/2² (1923/24 bzw. 1961). – F. H. Dudden, Gregory the Great 1/2 (London 1905). – E. Ebeling, Art. G.: ReallexAssyr 3 (1964) 198. – P. Einzig, Primitive money in its ethnological, historical and economic aspects (London 1949). – R. Eisler, Das G., seine geschichtliche Entstehung u. gesellschaftliche Bedeutung (1924). – S. Ejges, Das G. im Talmud, Diss. Gießen (1930). – J. Ellul, L'homme et l'argent (Neuchâtel 1954). – T. Frank, Rome and Italy of the republic = EconSurvAncRome 1 (Boston 1933 bzw. Paterson 1959). – M. W. Frederiksen, Caesar, Cicero and the problem of debt: JournRomStud 56 (1966) 128/41. – C. Freundt, Wertpapiere im antiken u. frühmittelalterlichen Reiche 1/2 (1910). – A. Früchtl, Die G.geschäfte bei Cicero, Diss. Erlangen (1912). – F. X. Funk, Zins u. Wucher im christl. Altertum: TübTheolQuartSchr 57 (1875) 214/29. – K. Galling, Art. G.: BiblReallex 174/9. – J. Gaudemet, L'église dans l'Empire Romain, 4e/5e siècle (Paris 1958). – H. Gebhart, Numismatik u. G.geschichte (1949). – H. Geiss, G.- u. naturalwirtschaftliche Erscheinungen im staatlichen Aufbau Italiens während der Gotenzeit = VierteljahrsschrSozWirtschGesch Beih. 27 (1931). – W. Gerloff, Entstehung des G. u. die Anfänge des G.wesens³ (1947); G. u. Gesellschaft (1952). – S. Giet, Les idées

et l'action sociales de s. Basile (Paris 1941); De s. Basile à s. Ambroise: RechScRel (1944) 95/128. – CH. GUIGNEBERT, Tertullien. Études sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile (Paris 1901). – A. HAMMAN, La vie quotidienne des premiers chrétiens (Paris 1971). – F. HAUCK, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit u. G., Diss. Erlangen (1921). – P. J. HEALY, The Fathers on wealth and property: CathUnivBull 17 (1911) 434/58; The economic aspects of monasticism: ebd. 318/36. – F. M. HEICHELHEIM, Die Ausbreitung der Münz-G.-wirtschaft u. der Wirtschaftsstil im archaischen Griechenland: Schmollers Jb. 55 (1931) 229/54; An economic history of the ancient world 1/3 (Leiden 1958/70). – S. HELFER, G. u. Kredit bei den Juden der talmudischen Zeit, Masch. Diss. Berlin (1922 [1927]). – J. HEMELRIJK, Penia en Ploutos, Diss. Utrecht (1925). – M. HENGEL, Judentum u. Hellenismus = Wiss. Unters. z. NT 10 (1973). – J. HOFSTETTER, Das Produktivdarlehen in den Predigten ‚De Tobia' des hl. Ambrosius v. Mailand: RevIntDroitAnt 14 (1969) 431. – S. HOMER, A history of interest rates 2000 B.C. to the present (New Brunswick 1963). – P. JEDZINK, Evangelium u. Wirtschaft: TheolGl 3 (1911) 726/41. – J. JEREMIAS, Jerusalem zur Zeit Jesu[3] (1962 bzw. 1969). – A. C. JOHNSON, Egypt and the Roman Empire (Ann Arbor 1951). – A. H. M. JONES, Inflation under the Roman Empire: EconHistRev 2, 5 (1953) 293/318; Church finance in the 5th and 6th centuries: JournTheolStud NS 11 (1960) 84/94; The later Roman Empire, 284–602, 1/3 (Oxford 1964); Rome: 3rd intern. conf. econ. hist. Munich 1965, sect. 8: The ancient empires and the economy (Paris 1969) 81/104. – J. E. JONKERS, Economische en sociale toestanden in het Romeinsche rijk blijkende uit het Corpus Juris, Diss. Utrecht (1933); ‚Wechsel' u. ‚Kreditbriefe' im röm. Altertum: Mnemos 3, 9 (1941) 182/6. – M. KASER, Das G. im röm. Sachenrecht: TijdschrRechtsGesch 29 (1961) 169/229. – J. KARAYANNOPOULOS, Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates (1958). – F. KLOSS, Goldvorrat u. G.verkehr im Merowingerreich (1929). – A. KNECHT, System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes (1905 bzw. Amsterdam 1963). – B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche (1950). – C. M. KRAAY, Hoards, small change and the origin of coinage: JournHellStud 84 (1964) 76/91. – E. LAMBERT, Les changeurs et la monnaie en Palestine du 1er au 3e siècle de l'ère vulgaire d'après les textes talmudiques: RevÉtJuiv 51 (1906) 217/44; ebd. 52 (1907) 147/52. – M. LAMBERT, L'usage de l'argent métal à Lagash au temps de la 3e dynastie d'Ur: RevAssyr 57 (1963) 79/92. 193/200. – H. LARMANN, Christliche Wirtschaftsethik in der spätröm. Antike (1935). – R. LATOUCHE, Les origines de l'économie occidentale (4e/5e siècle)[2] (Paris 1970). – B. LAUM, Heiliges G. (1924). – P. LE GENTILHOMME, Le monnayage et la circulation monétaire dans les royaumes barbares en occident (5e/8e siècle): RevNum 5, 7 (1943) 45/112. – J. LEIPOLDT, Der soziale Gedanke in der altchristl. Kirche (1952 bzw. 1970). – E. LESNE, Histoire de la propriété ecclésiastique en France 1 (Lille 1910). – J. PH. LÉVY, Quelques remarques en matière d'histoire économique de l'antiquité: AnnUnivParis 29 (1959) 193/211. – W. LIEBESCHÜTZ, Money economy and taxation in kind in Syria in the 4th cent. A.D.: RhMus 104 (1961) 242/56. – M. LOMBARD, Monnaie et histoire d'Alexandre à Mahomet (Paris 1971). – F. LOT, Nouvelles recherches sur l'impôt foncier (Paris 1955). – F. W. MADDEN, History of Jewish coinage and of money in the Old and New Testament (New York 1864 bzw. 1967). – R. P. MALONEY, Usury in Greek, Roman and Rabbinic thought: Traditio 27 (1971) 79/109. – J. J. VAN MANEN, Penia en ploutos in de periode na Alexander, Diss. Utrecht (1931). – G. MICKWITZ, G. u. Wirtschaft im römischen Reich des 4. Jh. nC. (Helsingfors 1932 bzw. Amsterdam 1965). – C. MILLER, Studien zur Geschichte der G.lehre 1 (1925). – G. R. MONKS, The church of Alexandria and the city's economic life in the 6th cent.: Speculum 28 (1953) 349/62. – J. MOREAU, Aristote et la monnaie: RevÉtGr 82 (1969) 349/64. – C. MOSSÉ, La fin de la démocratie athénienne (Paris 1962). – P. NASTER, Were the labourers of Persepolis paid by means of coined money?: AncSoc 1 (1970) 129/34. – B. N. NELSON - J. STARR, The legend of the divine surety and the Jewish money-lender: AnnInstPhilHistOr 7 (1933/44) 289/338. – A. OTTO, Die Sprichwörter u. sprichwörtlichen Redensarten der Römer (1890 bzw. 1962). – P. PETIT, Libanius et la vie municipale à Antioche au 4e siècle après J.-C. (Paris 1955). – A. PIGANIOL, Le problème de l'or au 4e siècle: AnnHistSoc 7 (1945) 47/53; L'empire chrétien (325/95) = G. GLOTZ, Histoire Romaine 4, 2 (Paris 1947). – O. PLASSMANN, Das Almosen bei Joh. Chrysostomus, Diss. Bonn (1961). – G. PLATON, Les banquiers dans la législation de Justinien: NouvRevHistDroitFranç 33 (1909) 5/25. 137/81. 289/338. 434/80; ebd. 35 (1911) 158/88. – R. VON PÖHLMANN, Geschichte der sozialen Frage u. des Sozialismus in der antiken Welt 1/2[2] (1925). – F. PREISIGKE, Girowesen im griech. Ägypten (1910 bzw. 1971). – A. H. QUIGGIN, A survey of primitive money (London 1949 bzw. 1970). – H. RAHNER, Werdet kundige G.wechsler: Gregorianum 37 (1956) 444/83. – J. H. RAPPAPORT, Das Darlehen nach talmudischem Recht: ZVerglRechtsWiss 47 (1933) 256/378. – K. REGLING, Art. G.: ReallexVorgesch 4 (1926) 204/38. – O. ROLLER, Münzen, G. u. Vermögensverhältnisse in den Evangelien (1930

bzw. 1969). – M. ROSTOVTZEFF, The social and economic history of the Roman Empire[2] (Oxford 1957); The social and economic history of the Hellenistic world (Oxford 1941 bzw. 1953). – J. P. ROYER, Le problème des dettes à la fin de la république romaine: RevHistDroitFranç 45 (1967) 191/240. 407/50. – L. RUGGINI, Economia e società nell'Italia annonaria (Milano 1961). – E. SALIN, Kapitalbegriff u. Kapitallehre von der Antike zu den Physiokraten: Vierteljahrsschr-SozWirtschGesch 23 (1930) 401/40. – O. SCHILLING, Reichtum u. Eigentum in der altkirchlichen Literatur (1908). – G. SCHÖTTLE, G. u. Münze im Volksaberglauben: ArchKultGesch 11 (1913) 320/62. – W. SCHWABACHER, G.umlauf u. Münzprägung in Syrien im 6. u. 5. Jh. vC.: OpuscArch 6 (1948) 139/49. – K. SCHWARZE, G. u. G.verkehr im Altertum: Altertum 2 (1956) 90/102. – J. SEIPEL, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter (1907 bzw. 1972). – M. S. SHELLENS, Die Beurteilung der G.geschäfte durch Aristoteles: ArchRechtsSozPhil 40 (1952/53) 426/35. – G. SIMMEL, Philosophie des G.[6] (1950). – TH. SOMMERLAD, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters (1903). – D. SPERBER, Gold and silver standards. A study in Rabbinic attitudes to Roman coinage: NumChron 7, 8 (1968) 83/109. – A. STEINWENTER, Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri: SavZKan 44 (1958) 1/34. – A. THIELE, Studien zur Vermögensbildung u. Vermögenswertung der Kirche im Merowingerreich (6. Jh.): Stud. Mitt. z. Gesch. d. Benediktinerordens 80, 3/4 (1969) 7/143. – G. THIELMANN, Die röm. Privatauktion. Zugleich ein Beitrag zum röm. Bankierrecht (1961). – R. THOMSEN, Early Roman coinage 1/3 (København 1957/61). – CH. TURGEON, L'économie chrétienne du Moyen Âge: TravJurEconUnivRennes 13 (1934) 8/94. – J. VANDERVORST, La monnaie dans la Bible: CollectMechlin 26 (1937) 5/43. – H. VIDAL, Le dépôt in aede: RevHistDroitFranç 43 (1965) 545/87. – P. VIDAL-NAQUET, Fonction de la monnaie dans la Grèce archaïque: AnnEconSocCiv 23 (1968) 206/8. – H. VOLKMANN, Δόκιμα χρήματα: Hermes 74 (1939) 99/102. – M. WEBER, Agrarverhältnisse im Altertum: Gesammelte Aufsätze zur Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte (1924) 1/288. – J. WERNER, Waage u. G. in der Merowingerzeit: SbMünchen 1954, 1. – E. WILL, De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie: RevHist 212 (1954) 193/231. – H. WILLERS, Das Rohkupfer als G. der Italiker: ZNum 34 (1924) 193/283. – E. WIPSZYCKA, Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du 4[e] au 8[e] siècle (Bruxelles 1972). – F. ZEHENTBAUER, Der Wucherbegriff in des PsChrysostomus Opus imperfectum in Matthaeum: Festschr. A. Ehrhard (1922) 491/501.

R. Bogaert.

Geleit.

Für den Artikel ‚G.‘ wird ein von der im RAC üblichen Gliederung abweichender Aufbau gewählt. In jeweils in sich abgeschlossenen Abschnitten werden die wesentlichen G.funktionen behandelt, die im Leben des Menschen (Lebens-, Reise- u. Braut-G.) u. bei dessen Übergang in das jenseitige Leben (Toten- u. Seelen-G.) eine Rolle spielen. Eine besondere Stellung nimmt dabei die Person des Herrschers ein (Herrscher-G.). Die Vorstellung vom Völker-G. u. die Übertragung der G.vorstellung auf die Gottheit runden das Bild ab. Dieser Aufbau erspart eine andernfalls notwendige Vielzahl von Verweisen innerhalb des Artikels u. erlaubt eine straffere Darlegung der sehr vielschichtigen G.funktionen; er ermöglicht ferner leichter die Zuordnung der einzelnen G.funktionen zu den entsprechenden Artikeln des RAC; er hilft, bei der Vielfalt der zu beachtenden Gesichtspunkte u. dem sachlich notwendigen Umfang des Artikels die Verbindungslinien von der Antike zum Christentum zu verdeutlichen, u. dient daher dem wesentlichen Anliegen des RAC. Diesem Aufbau sind zu- u. untergeordnet die Frage nach dem Motiv eines G. (etwa: Schutz- u. Ehren-G.) u. vor allem die Unterscheidung zwischen der Person des Geleiteten (zB. G. der Seele) u. des Geleitenden (zB. G. durch Engel). Diese Spezifizierung des G. durch den Genetivus subiectivus u. Genetivus obiectivus führt jedoch nicht zu zwei völlig unterschiedlichen Personengruppen; vielmehr können etwa der Herrscher, die Seele u. die Gottheit sowohl der Geleitete wie auch der Geleitende sein. Beide Gesichtspunkte werden daher bei den als Gliederung des Artikels gewählten G.funktionen mitbehandelt. Dies gilt ähnlich von der Unterscheidung zwischen dem empirisch erfahrbaren G. u. seiner Übertragung in die bildhafte u. religiöse Vorstellungswelt.

A. Nichtchristlich. I. Lebensgeleit. a. AT u. Judentum. 1. Jahwe. Der fromme Israelit weiß sein ganzes Leben in der Hand Gottes. Gestützt auf Jahwes Treue in seine Verheißung bittet er daher, Gott möge mit ihm sein, u. das wünscht er auch jedem Gerechten in allen besonderen Lebenslagen (vgl. Belege bei W. C. van Unnik, Dominus vobiscum: New Testament essays, Studies in memory of Th. W. Manson [Manchester 1959] 270/305). Dieser Glaube äußert sich gelegentlich in der Vorstellung eines Lebens-G. durch Jahwe. Gott ist der Lenker der Weisen (Sap. 7, 15), er geleitet die Schritte des Menschen (Prov. 20, 24), er geleitet den Menschen auf ebener Bahn u. auf rechtem Pfad (Ps. 17, 20; 22, 2/4; 24, 9; 31, 4; 60, 3), er wird vom Menschen immer wieder neu um dieses G. gebeten (Ps. 26, 11; 138, 24). Gott selbst ist auch gemeint, wenn die Bitte lautet, ‚dein guter Geist‘ (Ps. 142, 10) oder die Weisheit (Sap. 9, 11; 10, 10) möchten den Menschen geleiten.

2. Engel. In Übereinstimmung u. wohl auch in sachlichem Zusammenhang mit babylonischen Vorstellungen (vgl. S. Landersdorfer, Zur Lehre von den Schutzengeln im AT: Katholik 98 [1918] 114/20) hat nach jüdischem Denken der Mensch einen Schutzengel als Lebens-G. (Gen. 37, 29; 48, 16; Lev. 24, 15; Ps. 33, 8; 91, 11; Dan. 3, 25/8; 6, 23; Sach. 1, 12). Jeder Mensch hat diesen schützenden G.engel (Hen. slav. 19, 4; Vit. Adae 33), den Gott ihm zuweist (Apc. Esr. 2, 13f; Test. XII Jos. 6, 7), auch dem schlechten Menschen (Apc. Bar. gr. 12, 3; 13, 1). Den guten Menschen geleitet ein Engel des Friedens (Test. XII Benj. 6, 1), der vor dem Menschen einhergeht u. die Dämonen vertreibt (Midr. Ps. 17, 8; 55, 3; Dtn. R. 4). Über die Zahl der G.engel des Dienstes beim einzelnen Menschen herrschen bei den Rabbinen unterschiedliche Vorstellungen. Einige glauben, der Mensch habe nur einen G.engel (Midr. Koh. 10, 20; Lev. R. 32; Gen. R. 59), andere weisen ihm zwei gute G.engel zu (Tos. Šabbat

17, 2f; bḤagigah 16a), die ständig um den Menschen sind (bBerakot 60b), oder aber einen guten u. einen bösen Engel (bŠabbat 119a), die keinen Augenblick den Menschen unbeobachtet lassen. Es wird aber auch die Meinung vertreten, der Mensch könne je nach der Zahl der Gebotserfüllungen auch sehr viele G.engel in seinem Leben haben (Tanḥ. Makširin 99a), wobei aber doch gelegentlich die Einschränkung erfolgt, daß von dieser Vielzahl der G.engel nur einer der wahre Schutzengel des Menschen ist (Midr. Ps. 55, 3). – Im übertragenen Sinne werden der Name des Menschen (Sir. 41, 12) u. die von den Eltern erhaltenen Mahnungen (Prov. 6, 22) als Lebens-G. bezeichnet.

b. Griechisch-römisch. 1. Gottheit. Die Vorstellung von einem ständigen göttlichen Lebensbegleiter kennen die frühen Griechen nicht. Die Götter Homers helfen ihren Lieblingen immer nur in bestimmten Lagen, also zeitlich begrenzt. Bisweilen steigen sie zu ihren Schutzbefohlenen herab, erscheinen ihnen u. geleiten sie ein Stück auf ihrem Lebensweg (Il. 6, 171; Od. 13, 422; vgl. Bömer 1879f). Das Schutz-G. der Götter erfährt der Mensch auch durch den göttlichen Einfluß, unter dessen Leitung er zu den von der Gottheit gewünschten Handlungen gelangt (θεία πομπή: Herodt. 1, 62, 4; 3, 77, 1; 4, 152, 2; vgl. Aeschyl. Ag. 748; dazu Bömer 1882). Wenn die Gottheit dem Menschen erscheint, kann sie nach den Überlegungen der Neuplatoniker auch die Gestalt eines der Engel (ἄγγελοι) u. Dämonen annehmen (Procl. in Crat. 128; in Tim. 3, 166, 2f. 188, 2f; in remp. 1, 91f), die ihr eigenes G. bilden u. an ihren Eigenschaften u. Funktionen teilhaben (Cumont, Anges 172).

2. Dämonen. Zum griechischen Begriff δαίμων s. Art. Geister: o. Sp. 546/53. Die literarischen Belege aus frühgriechischer Zeit sagen nichts über göttliche oder dämonische Geleiter des Menschen. Weder bezeugt diesen Glauben Theogn. 161/6 noch Hesiod. op. 121/6. Theognis wiederholt nur einen in der frühgriech. Lyrik weitverbreiteten Topos, demzufolge Gott, die Götter, Zeus o.ä. das Handeln u. Denken der Menschen lenken, so daß diese eine ‚ephemere' Existenz führen müssen, die keine Selbstbestimmung über längere Zeiträume kennt (vgl. Semonid. frg. 1, 1/24 Diehl u. viele andere). Auf diese ganz allgemeine, nicht notwendigerweise an einen bestimmten Gott geknüpfte Abhängigkeit des Menschen zielt in archaischer u. klassischer Zeit der Ausdruck ὁ ἐμὸς δαίμων. Hesiod (aO.) spricht nur davon, daß die Menschen des Goldenen Zeitalters zu Göttern werden, deren Aktivität sich den Menschen schützend u. helfend zuwendet (δαίμονες). Von einer individuellen Zuordnung spricht Hesiod nicht. Erst als die Philosophie sich mit den Problemen des individuellen Schicksals u. der persönlichen Verantwortung zu beschäftigen begann, hat man Hesiod in entsprechender Weise gedeutet u. das λογιστικόν, das jeder Mensch in seiner Seele trägt, als schützende u. geleitende Gottheit verstanden. Wenn Heraklit (VS 22 B 119) sagt: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, so appelliert er an die Eigenverantwortung des Menschen u. protestiert gegen die verbreitete Auffassung, alle Ergebnisse menschlichen Handelns seien das Werk der Götter (vgl. Epicharm. frg. 258 K.; Menandr. epitrep. 659f Koerte; Antisthen. frg. 51 Caizzi). Die Vorstellung von einem persönlichen, dem Menschen bei seiner Geburt zugeordneten Schutzgeist entwickelt sich erst im Zusammenhang mit der philosophischen, von Platon begründeten, von Xenokrates systematisierten Dämonologie u. der gleichfalls in der Philosophie vertieften Spekulation über Schicksal u. Freiheit. Die zahllosen göttlichen Wesen des Volksglaubens, Gespenster, Totengeister, Nymphen u.a., werden systematisch als teils gute, teils schädliche Wesen aufgefaßt, die zwischen den eigentlichen Göttern u. den Menschen stehen u. von denen einige zu individuellen G.gottheiten werden können. Die Wörter εὐδαίμων u. κακοδαίμων erhalten dadurch eine neue Interpretationsmöglichkeit. Wie Platon bemerkt, wählt die Seele im vorkörperlichen Zustand selbst den Dämon, der sie bei der Geburt eines Menschen in dessen Leib geleitet u. der dann Hüter ihres Lebens bleibt (resp. 10, 617e. 620d; vgl. Cumont, Anges 177). Dieser Glaube an den individuellen Schutzgeist u. Geleiter nimmt in hellenistischer Zeit zu (vgl. Aristot. frg. 193 Rose; Menandr. frg. 714 Koerte-Th.; gegen diese Verse polemisiert Plut. tranqu. an. 15 [474 B]: er nimmt nicht einen einzelnen guten Dämon als Geleiter des Menschen an, sondern einen guten u. einen bösen). Gute Dämonen sind die treuen Wächter des Menschen (Procl. in remp. 2, 124, 10. 256, 1. 351, 16; in Tim. 1, 245, 13f. 256, 13f), wie etwa im Leben des Kaisers Julian (Iulian. ad Ath. 5, 275 B [1, 1, 221 Bidez]). Der Mensch kann diesen stets wachsamen, edlen Schützer nicht überlisten;

er ist nie allein, auch dann nicht, wenn er in das Dunkel flieht (Epict. diss. 1, 14). – Vgl. Andres, Daimon 287/90 mit teilweise abweichender Deutung; A. Kehl, Der Psalmenkommentar von Tura, Quaternio 9 (1964) 169. – Zum röm. Bereich vgl. *Genius.

c. Germanen. Im Schatten, der dem Menschen vorausgeht oder nachfolgt, sieht man ursprünglich die Seele, die dem Menschen als Doppelgängerin oder als Zweites Gesicht erscheinen kann. Diese als fylgja, seltener auch als forynja bezeichnete Erscheinung wird später als ein weiblicher Dämon verstanden, der dem Menschen von seiner Geburt an beigegeben ist u. ihn durch sein ganzes Leben geleitet (Meyer 66f). In der Nialssaga (c. 101) läßt ein Heide sich erst taufen, nachdem ihm versichert worden ist, daß durch die Taufe der Erzengel Michael sein fylgja engill werde (J. Grimm, Deutsche Mythologie 2[4] [1876] 730; 3[4] [1878] 266). Bei den Helden fungieren im Auftrag Odins die Valkyrien als besondere G.- u. Todesengel während des ganzen Lebens (ebd. 2, 701).

II. Reisegeleit. a. AT u. Judentum. 1. Jahwe. Das Lebens-G., das dem Menschen durch Jahwe oder die Engel des Dienstes zuteil wird, konkretisiert sich im Reise-G. Wenn die Reise unmittelbar im Heilsplan Gottes verankert ist, bietet Jahwe selbst sich zum G. an. Er führt Abraham aus Ur (Gen. 15, 7); er verspricht Jakob das Reise-G. nach Ägypten u. wieder zurück in das Land seiner Väter (ebd. 31, 3; 46, 4; Jub. 44, 6); er will mit Moses sein, wenn er zum Pharao geht u. das Volk aus Ägypten führt (Ex. 3, 11f); er will mit Josua sein beim Einzug in das Gelobte Land (Jos. 1, 5; 3, 7). Der in der Fremde lebende u. sich nach der Heimkehr nach Jerusalem sehnende Fromme sieht für diese Reise in Jahwe (Ps. 61, 3) oder in seinem Licht u. seiner Treue (Ps. 43, 3) als den göttlichen Kräften den Geleiter, wie für die im Exil lebenden Juden Freude u. Frohlocken das Reise-G. nach Sion sein werden (Jes. 35, 10; 51, 11). Jahwe als der gute Hirt ist aber auch das Reise-G. durch ungastliche Gebiete (Ps. 23, 2). Wer sich ohne G. durch einen Menschen auf eine Reise begibt, der soll sich unterwegs mit der Thora beschäftigen, denn nach dem Midraš wird Prov. 1, 9 als gnadenvolles G. durch die Worte der Thora verstanden (bSoṭah 46b). Nach der Vertreibung aus dem Paradies schlägt Eva dem Adam vor, sie zu töten, weil Gott ihn dann vielleicht dorthin zurückgeleite (Vit. Adae 3). Im Gegensatz zum G. des Volkes Israel durch Jahwe ist aber beim Reise-G. des einzelnen Menschen durch Jahwe nicht daran gedacht, daß Gott irgendwie dabei eine sichtbare Gestalt annimmt.

2. Engel. Die Engel, u. besonders der Schutzengel, zu dessen Aufgaben nach rabbinischer Tradition das Reise-G. gehört (Ziegler 92), können während dieser Funktion sichtbare Gestalt annehmen. Das gilt von den Engeln, die Lot u. seine Familie aus der dem Untergang geweihten Stadt geleiten (Gen. 19, 1/28; vgl. die Darstellung der Wiener Genesis: v. Hartel-Wickhoff Taf. 9; Stuhlfauth 183), sowie von dem G.engel des jungen Tobias (Tob. 5, 9. 14f. 21. 27; 10, 11; 12, 6/20). Der sichtbare G.engel, den die Kunst gerne Darstellungen von einer Reise beifügt (vgl. etwa den G.engel beim Abschied Josephs aus seinem Vaterhaus in der Wiener Genesis: v. Hartel-Wickhoff Taf. 30; Stuhlfauth 183f), ist jedoch nur die besondere Ausdrucksform einer allgemeinen Vorstellung. Abraham weiß, daß sein Diener auf der Reise nach Mesopotamien, wo er um eine Braut für Isaak werben soll, von einem Engel geleitet sein wird (Gen. 24, 7. 40), u. Judith erklärt, auf dem Wege zu Holofernes u. zurück nach Jerusalem einen G.engel gehabt zu haben (Judt. 13, 20). Eine ganzseitige Darstellung der Judith-Geschichte in einer illustrierten LXX-Hs. des 10. Jh. gibt diesen G.engel der Judith u. ihrer Dienerin als einen Jüngling wieder (Cod. Vat. Reg. gr. 1: K. Weitzmann, Die Illustration der LXX: MünchJbBildendKunst 3, 3/4 [1952/53] 100f Abb. 3). Der Fromme weiß sich auf allen Reisen im Schutz-G. eines Engels (Ps. 34, 8; 91, 11f; Tos. Šabbat 17, 2; Gen. R. 59; bŠabbat 119b; bḤagigah 16a). Wer eine Reise plant, soll es so einrichten, daß er sich einem Gerechten anschließen kann, denn ihn geleiten Engel des Dienstes; er soll sich hingegen nicht einem Ungerechten anschließen, denn ihn geleiten Engel des Satans (Tos. Šabbat 17, 2f).

3. Menschen. Die bei einer Reise drohenden Gefahren legen überdies ein Schutz-G. durch Menschen nahe. So geleitet Jethro die Frau u. Söhne des Moses zu diesem in die Wüste (Ex. 18, 5). Zwei Diener geleiten Bileam auf dem Wege zum Moabiterkönig (Num. 22, 22), u. zwei Kundschafter geleiten Rachab aus Jericho zum Lager der Israeliten (Jos. 6, 22f). König Artaxerxes gibt Nehemia Hauptleute u. Reiter als G. mit auf die Reise durch

Persien (Neh. 2, 9). Dieses Schutz-G. kann aber auch eine besondere Ehrung darstellen. Den Dienern des Bileam gesellen sich Fürsten der Moabiter zu (Num. 22, 21). Dieses Schutz- u. Ehren-G. gebührt vor allem dem König (1 Sam. 10, 28; 28, 8; 2 Sam. 19, 16f. 32. 41) u. der Königin (1 Reg. 10, 2; 2 Chron. 9, 1), die bei ihrem Auftreten stets von Dienern (1 Sam. 8, 11; 2 Sam. 13, 24) oder Dienerinnen begleitet werden (Esth. 2, 9; 5, 2/4; vgl. Act. 25, 23).

4. Gastgeleit. Nach allgemeinem Brauch gewährt man einem Gast ein G. zum Empfang u. zum Abschied. Laban eilt Jakob entgegen u. geleitet ihn in sein Haus (Gen. 29, 13); der Moabiterkönig zieht Bileam zum Empfang entgegen (Num. 22, 36); die Ältesten von Bethlehem (1 Sam. 16, 4) u. Saul (1 Sam. 13, 10) eilen Samuel entgegen (vgl. auch 1 Sam. 15, 12; 21, 2f), um auf dem letzten, wohl nur kurzen Wegstück das G. zu geben (so wohl auch Joh. 11, 20. 30). Tobit geht seiner Schwiegertochter bis an das Tor von Ninive entgegen, um sie heimzuführen (Tob. 11, 16). Andererseits sorgt der Pharao für das Abschieds-G. bei der Abreise Abrahams (Gen. 12, 20), u. dieser selbst gibt den drei Männern das Abschieds-G. (Gen. 18, 16). Laban wirft Jakob seine heimliche Abreise vor, da er ihm sonst mit Jauchzen u. Gesängen, mit Pauken u. Harfen das G. gegeben hätte (Gen. 31, 27). Den aus dem Vaterhaus scheidenden Joseph geleitet Benjamin bis an die Heimatgrenze (Wiener Genesis: v. Hartel-Wickhoff Taf. 30; vgl. Stuhlfauth 183f). Als Noemi in ihre Heimat zurückkehrt, geleiten sie ihre Schwiegertöchter ein Stück des Weges (Ruth 1, 7. 10). Für die Rabbinen rechnet das Abschieds-G. zur *Gastfreundschaft u. damit zu den Liebeswerken. Wer einem Gast Speise u. Trank gereicht hat, soll ihm auch das G. geben (Gen. R. 48). Er folgt darin dem Beispiel Abrahams (ebd.; Tos. Soṭah 4, 6), u. wie Abraham dafür durch das G. Jahwes für seine Söhne beim Exodus belohnt wurde (ebd.; Mekhilta Ex. 13, 21), so wird auch für jeden, der seinem Gast das G. gibt, der Lohn ohne Maß sein (bSoṭah 46b). Notfalls soll man den Gastgeber zum G. zwingen, denn wer das G. verweigert, ist wie jemand, der Blut vergießt (Tos. Soṭah 9, 6). Der Lehrer geleitet den Schüler bis zur Stadtgrenze, der Genosse den Genossen bis zur Sabbatgrenze, aber für den Schüler gibt es gegenüber seinem Lehrer kein Maß (bSoṭah 46b). Der Gelehrte darf sich indessen nicht von einem ‚ᶜAm hā-ᵓāræṣ' geleiten lassen (u. selbst auch diesen nicht geleiten), da die Gefahr besteht, unterwegs von ihm erschlagen zu werden (bPesaḥim 49b; vgl. Strack-B. 4, 571).

b. Griechisch-römisch. 1. Götter. Zeus sendet Hermes, damit er Priamos sicher zu Achill geleite (Il. 24, 334f). Er geleitet auch die drei Göttinnen zu Paris (Paus. 5, 19, 1; Eur. Iph. Aul. 1298/302). Als Beschützer der Reisenden stehen Hermen an den Straßen der Städte (Xen. equ. mag. 3, 2), an den Stadttoren u. Hauseingängen (Paus. 1, 22, 8), an den Mark- u. Landesgrenzen (ebd. 2, 38, 7; 3, 10, 6; 8, 34, 6) u. an den Wegen (ebd. 7, 27, 1; Anth. Pal. 9, 314). Die Sage macht Hermes später sogar zu dem, der die Wege überhaupt befahrbar gemacht hat (Schol. Hom. Od. 16, 471; vgl. Eitrem, Art. Hermes 777). Als Schutzgötter aller Reisenden auf gefahrvollen Wegen u. ganz besonders der Seefahrer gelten die *Dioskuren (Pind. Ol. 3, 1. 71; Herodt. 5, 75; 6, 127; 8, 64; Eur. Hel. 1501f. 1664f; Procl. in remp. 2, 187; vgl. E. Bethe, Art. Dioskuren: PW 5, 1 [1903] 1094/7; Cumont, Rech. 65; W. Kraus, Art. Dioskuren: o. Bd. 3, 1131/3), denen daher auch der heilige Lotsenfisch, der Pompilos, geweiht ist (Athen. 7, 282f/284d; vgl. Dölger, Ichth. 2, 413/7). Das G. eines Schiffes durch die Dioskuren zeigt sich auch im Elmsfeuer, das an den Mastspitzen erscheint (Alc. frg. 34 Lobel-Page).

2. Gastgeleit. Die Gewährung des G. gehört auch zu den Pflichten der *Gastfreundschaft. So geben etwa die Phaiaken den Schiffen das G. (Od. 8, 557/63). Wenn Kolonisten ihre Heimat verlassen, geleiten die Zurückbleibenden sie zur Abfahrtsstelle oder zur Landesgrenze (Inschr. Magn. 20, 21). In späterer Zeit erhalten auch ausländische Gesandte ein militärisches Ehren-G. aus der Stadt hinaus (ebd. 15b, 24; 53, 68). Dieses Abschieds-G. ist wohl auch bei Antritt einer privaten Reise üblich (Cic. Quinct. 57). Der Kaiser wird bei jeder Reise von Soldaten mit Triumphzeichen geleitet (vgl. etwa Trajanssäule, Szene 3/5: Lehmann-Hartleben 64/70 Taf. 6; Marcussäule, Szene 3. 26f. 32. 78f: E. Petersen-A. v. Domaszewski, Die Marcussäule auf der Piazza Colonna in Rom [1896] 52f. 63. 65. 78f Taf. 9. 11. 34f. 39f. 86/9; Münze des Marc Aurel: BritMusCat, Coins Rom. Emp. 4, 624 nr. 1427 Taf. 82, 10 u.ö.). Als Caligula von Misenum aufbricht, um am Begräbnis des Tiberius teilzunehmen, wird sein ganzer Reiseweg mit

Altären, Opfern u. Fackeln markiert, u. viele Leute akklamieren ihm unterwegs (Suet. Cal. 13). Vardan geleitet Knel, der mit seiner Frau u. seinem ganzen Haus in das königliche Lager des Arschak reist, wie wenn der König den Knel eingeladen hätte, um ihm große Ehren zu erweisen (Faustus v. Byz. hist. Armen. 4, 15 [Coll. Hist. de l'Arménie 1 (Paris 1867) 251]). Man geht vermutlich auch den Reisenden entgegen u. geleitet sie in die Stadt, wenn auch gewöhnlich wohl in schlichterer Form als dies der Praetor Aufidius Luscus von Fundi tut, der zu diesem Zweck ein Festgewand anlegt u. ein Rauchfaß vor sich hertragen läßt, um den ankommenden Reisenden gebührend zu imponieren (Hor. sat. 1, 5, 34/6).

III. Brautgeleit. a. AT u. Judentum. 1. Vorbereitungen. Am Abend des Hochzeitstages erfolgt die feierliche Heimholung der Braut. Dies geschieht außer in Kriegs- u. Trauerzeiten in Form eines pomphaften Braut-G. Der festlich geschmückte Bräutigam (Jes. 61, 10) zieht in weißem Hochzeitsgewand (bŠabbat 114a; bNiddah 20a) u. mit einem Kranz aus Myrten oder Rosen auf dem Haupt (Cant. 3, 11; 3 Macc. 4, 6f; bSoṭah 9, 14; 49b; Tos. Soṭah 15, 8f; bGiṭṭin 7a; zu anderen Brautkränzen vgl. Strack-B. 1, 507/9) zum Elternhaus der Braut. Dabei geleiten ihn seine Freunde u. Brüder (Iudc. 14, 11; 1 Macc. 9, 39; vgl. Mt. 9, 15), die Söhne des Brautgemachs (vgl. Strack-B. 1, 500f), die wegen der Nachtzeit bewaffnet sind (1 Macc. 9, 39; Cant. 3, 8). Unterwegs ertönen bereits Pauken u. erklingt Saitenspiel (1 Macc. 9, 39). Die Braut erwartet mit gesalbtem (3 Macc. 4, 6f; 'Abot R. N. 41) u. ebenfalls bekränztem Haupt in ihrem festlichen Brautschmuck (Jes. 49, 18; 61, 10; Jer. 2, 32; Gen. R. 18; 'Abot R. N. 41) die Ankunft des Bräutigams u. seines Gefolges. Sie ist von ihren Freundinnen begleitet, die brennende Fackeln in Händen halten (Mt. 25, 1; Pesiqta 43; Midr. Esth. 1, 4) u. dem Bräutigam wohl eine kurze Wegstrecke entgegengehen (Ps. 45, 15; Mt. 25, 1).

2. Brautführer. Der vertrauteste Freund des Bräutigams, der bereits in dessen Namen um die Braut geworben hat (1 Sam. 25, 40/2; 2 Reg. 11, 2), führt als Brautführer dem Bräutigam die Braut zu (Joh. 3, 29; bSukkah 25b; Sanhedrin 3, 5; Ex. R. 46f; Num. R. 1). In Judäa sind es ursprünglich zwei Paranymphoi, je einer von Seiten der Braut u. des Bräutigams (Tos. Ketubbot 1, 4; Ex. R. 20, 6; 41; 46, 1; Dtn. R. 1; bᶜErubim 18b; 'Abot R. N. 4). Dieser Dienst gilt als besonders ehrenvoll. Moses war einst Brautführer Israels zu Jahwe (Pirqe R. El. 41; Ex. R. 20; 46, 1). Bei Adam u. Eva übernahmen Michael u. Gabriel diese Aufgabe (Gen. R. 8, 13); Jahwe selbst war sogar der Brautführer der Eva (Gen. 2, 22; Jub. 3, 6; Gen. R. 18; bᶜErubim 18b; 'Abot R. N. 4; Midr. Koh. 7, 2; vgl. Strack-B. 1, 503f). Der Höherstehende soll daher gerne der Brautführer des Niederen sein (bᶜErubim 18b; bBerakot 61a). Darum erfüllen Rabbinen diesen Dienst gerne bei kleinen Leuten (jSukkah 2, 3, 53a, 29). Der Bräutigam soll bei der Wahl seiner Braut eine Stufe tiefer steigen, bei der Wahl des Brautführers aber eine Stufe höher (bJebamot 63a). Es gereicht ihm zur Ehre, wenn der König selbst sein Brautführer ist (Gen. R. 18, 3).

3. Ordnung des Brautzuges. Vor dem Elternhaus der Braut formiert sich das eigentliche Braut-G. Der Brautvater ruft seiner Tochter zum Abschied einen Segenswunsch zu, daß es ihr erspart bleiben möge, als Geschiedene oder Witwe in ihr Elternhaus zurückkehren zu müssen (Gen. R. 26; bMoᶜed Qaṭan 9b). Dann zieht der Brautzug durch die Straßen zum Haus des Bräutigams. An diesem G. nehmen nicht nur die Freunde des Bräutigams, die Freundinnen der Braut, die Brautführer u. alle Hochzeitsgäste teil, die notfalls von religiösen Pflichten entbunden sind, die mit der lauten Festesfreude unvereinbar sind (bSukkah 25b), sondern auch alle Ortsbewohner, alte u. junge (Pesiqta R. 20. 95a; bMoᶜed Qaṭan 9b; bḤagigah 14b). Es ist nämlich ein verdienstliches Liebeswerk, eine Braut zu geleiten (bSukkah 49b; vgl. Strack-B. 1, 506; 4, 599). Dazu wird sogar das Studium der Thora unterbrochen (bKetubbot 17a Bar; bMegillah 3b; 29b; 'Abot R. N. 4. 41). Als Mitglied einer Genossenschaft zur Ausübung von Liebeswerken kann man sich jedoch durch eine Abordnung vertreten lassen (bPesaḥim 101b, 14; Strack-B. 4, 607f). – Vor der Braut werden als Fruchtbarkeitssymbole ein Hahn u. eine Henne getragen (bGiṭṭin 57a). Als Huldigung gießt man vor der Braut Wein u. Öl auf den Weg (Tos. Šabbat 7, 16f; Śemaḥot 8; Midr. Esth. 1, 4; Tos. Soṭah 15, 9). Der jungfräulichen Braut wird ein verschlossener Becher Teruma-Wein vorangetragen, denn sie dürfte sogar einen Priester heiraten (jKetubbot 2, 26b, 10; bKetubbot 16b Bar), u. ihr zu Ehren werden unterwegs geröstete Ähren verteilt (ebd. 2, 1; jKetubbot 2, 26b, 8; bKetubbot

17 b). Wenn die Jahreszeit es erlaubt, werden auch Nüsse unter das Volk geworfen (bBerakot 50 b Bar). Pauken werden geschlagen (bŠabbat 110 a; bMoᶜed Qaṭan 9 b; bSoṭah 9, 14) u. Flöten u. Lauten erklingen (Baba Meṣiᶜa 6, 1; bSoṭah 9, 14). Sie begleiten die Hochzeitslieder (Ps. 45, 16; Jer. 7, 34; 16, 9; 25, 10; 3 Macc. 4, 6f; Ketubbot 2, 1). Mit Myrten- oder Palmzweigen in Händen tanzt man vor der Braut einher (bKetubbot 17a; ebd. 16b Bar; 'Abot R. N. 41), besingt ihre Schönheit (Ketubbot 16b Bar), läßt aber mitunter auch nicht Spottverse fehlen (Midr. Ps. 24, 1). – Die Braut sitzt, sofern sie unbescholten ist, in einer Sänfte (Cant. 3, 7; Baba Meṣiᶜa 6, 1; bSoṭah 9, 14; Tos. bSoṭah 15, 9; Ex. R. 41; Num. R. 12; Pesiqta R. 43; Midr. Cant. 4, 11), die der Bräutigam mit seinen Freunden umringt. Auch vornehme Gäste beteiligen sich am Tragen dieser Sänfte (jSoṭah 1, 17c, 20). – In Judäa wird das Brautpaar vor dem Hochzeitsmahl für eine Weile in das Brautgemach geleitet (Krauss 42; vgl. Strack-B. 1, 45f). Ursprünglicher u. in Galiläa stets beibehaltener Brauch ist es aber, die Braut zum Abschluß der ganzen Hochzeitsfeierlichkeiten in den Thalamos zu geleiten (J. Schmid, Art. Brautgemach: o. Bd. 2, 525f), der auch ein Hochzeitszelt sein kann (Joel 2, 16; Jebamot 3, 10; Ketubbot 5, 3; Soṭah 8, 7; Od. Sal. 42, 9). Sara, die Braut des Tobias, wird von ihrer Mutter Edna in das Brautgemach geleitet (Tob. 7, 15), die ‚Söhne des Brautgemaches' geleiten die Braut bis zum Eingang des Thalamos (Tos. Berakot 2, 10; bSukkah 53a; vgl. Mc. 2, 19 par.). – Dieses feierliche Braut-G. hat der Fromme vor Augen, wenn er bestrebt ist, die Weisheit als Braut heimzuführen (Sap. 8, 2).

b. Griechisch-römisch. 1. Allgemeines. Der Bräutigam u. die Hochzeitsgäste geleiten nach dem Festmahl die Braut aus ihrem Elternhaus zum Haus des Bräutigams (Sappho frg. 44 Lobel-Page; Hyper. Lyc. 4, 5; Hesych. s. v. ἀγωγή). Diese ἀγωγή, νυμφαγωγία bzw. deductio (vgl. Sticotti 181f) erfolgt in alter Zeit erst bei Anbruch der Nacht (Fest.-Paul. s. v. patrimi: 282 Lindsay; Serv. ecl. 8, 29). Wenn das ganze von Euripides (Alc. 927) als κῶμος bezeichnete Gefolge sich formiert hat (Claud. 10, 286; Darstellung des Hochzeitsmahles der Persephone in der Kuppel des Grabes von Kazanlak, 3. Jh. vC., bei Ch. Picard, Le repas nuptial chez Hades: RevHistRel 134 [1948] 113/9 Abb. 1), wird die festlich geschmückte Braut zum Bräutigam geführt, der ihre Hand ergreift (Lutrophore, Berlin: A. Herzog: ArchZtg 40 [1882] 131/44 Taf. 5), sie aus dem Elternhaus führt u. in den Brautwagen einsteigen läßt (rotfigurige Pyxis, 5. Jh. vC., London, Brit. Mus.: H. B. Walters: JournHellStud 41 [1921] 144 Taf. 6 Abb. 13). Die Braut ist verschleiert (Lutrophore, Berlin: Herzog aO. 132 Taf. 5; Sticotti 182) u. trägt zuweilen ein Diadem im Haar (Herzog aO.). Das Brautpaar u. alle Teilnehmer am Braut-G. sind bekränzt (Sticotti 182) u. tragen zumindest im 4. Jh. vC. in Attika weiße Hochzeitsgewänder (Eur. Alc. 932; vgl. Lawson 557/9).

2. Zugordner. Den Brautzug eröffnet ein Ordner u. Wegweiser mit seinem Kerykeion, der προηγητής (Hyper. Lyc. 5; BritMusCat B 174. 339. D 11; vgl. Eitrem, Beiträge 70; schwarzfigurige Amphora, 6. Jh. vC., Sammlung D. Vitrioli: N. Putorti, La collezione di vasi antichi del poeta D. Vitrioli: Ausonia 4 [1909] 129/33 Abb. 1/3; Nawrath 16; Pyxis, London, Brit. Mus.: Walters aO. 144 Taf. 6), zuweilen auch Herold genannt (Plut. quaest. Gr. 27 [297 D]; Aristid. or. 32, 34 [225 Keil]). Er übt das Amt aus, das bei Götter- u. Heroenpaaren Hermes selbst versieht (Plut. coniug. praec. praef. [138 C]; Belege bei Zanker 86); er wird aber zuweilen auch beim Braut-G. einfacher Sterblicher in dieser Funktion dargestellt (BritMusCat B 174. 197. 257: Eitrem, Beiträge 71; vgl. Putorti aO. 133; Nawrath 12).

3. Fackeln u. Instrumente. Es folgen Fackelträger(innen) (Il. 18, 491/6; Hesiod. scut. 270f; Eur. Hel. 723; Hyper. Lyc. 5; Plaut. Cas. 118. 840; Ter. ad. 907; Cic. Cluent. 6, 15; Sen. contr. 7, 21, 9; Fest.-Paul. s. v. patrimi, rapi: 282. 364 L.; Serv. ecl. 8, 29), auch wenn das Braut-G. am Tage stattfindet (Blümner, Röm. Priv. 358). Vor Heroen- u. Götterpaaren geht Artemis als Fackelträgerin (Belege bei Eitrem, Beiträge 71). Vor oder auch hinter dem Brautpaar werden Flöten geblasen (Il. 18, 491/6; Hesiod. scut. 278. 281; Hyper. Lyc. 5; Plaut. Cas. 798; Ter. ad. 905; Lucian. dial. mer. 2, 3; Apul. met. 4, 33; Claud. 14, 30; rotfiguriger Krater, 5. Jh. vC., Athen, Nat. Mus.: Collignon-Couve 1341: Nawrath 19; Kylix, Berlin: v. Stackelberg Taf. 42; Benndorf 74), zuweilen auch die Harfe (Il. 18, 491/6) oder die Lyra (Hesiod. scut. 280) gespielt (vgl. Kylix, Berlin: Stackelberg Taf. 42). Zum Klang dieser Instrumente ertönen bei den Griechen das Hochzeitslied, der Hymenaios (Il. 18, 491/6; Eur. Alc. 921/5; Lucian. dial.

mer. 2, 3), bei den Römern die Fescenninen (Plin. n. h. 15, 86; Catull. 61, 122; Sen. contr. 7, 21, 12; Fest.-Paul. s. v. Fescennini: 76 L.), zumeist dreiste Spottverse (Blümner, Röm. Priv. 359). Bei Heroen- u. Götterpaaren schreitet Apollon mit der Kithara vor dem Brautpaar (Belege bei Eitrem, Beiträge 71), gelegentlich auch bei Sterblichen als personifizierter Brautgesang dargestellt (Nawrath 12). In Rom erschallt unterwegs der Ruf ,talasse', der auf den Raub der Sabinerinnen zurückgeführt wird, bei dem eines der Mädchen rief, sie wolle zu Thalassius (italischer Gott oder der Name ihres Bräutigams; vgl. Blümner, Röm. Priv. 359) gebracht werden (Catull. 61, 134; Liv. 1, 9, 12; Plut. Pomp. 4, 3f; quaest. Rom. 31 [271 F/272 B]; Serv. Aen. 1, 651).

4. Brautführer. Die griech. Braut wird bei der ersten Eheschließung vom Bräutigam u. dem Brautführer geleitet, einem guten Freund des Bräutigams, bei einer Wiederverheiratung nur von diesem Brautführer (Hyper. Lyc. 5; Hesych. s. v. νυμφαγωγός; Pollux 3, 41; Phot. lex. s. v. ζεῦγος ἡμιονικόν; Eustath. 652, 46f). Diese unterschiedliche Praxis oder aber allgemeine örtliche u. zeitliche Verschiedenheiten im Braut-G. bieten vielleicht eine Erklärung dafür, daß der Brautführer entweder zusammen mit dem Brautpaar seinen Platz auf dem Brautwagen hat, u. zwar zur Rechten der Braut (Pollux 10, 33; Phot. lex. aO.; BritMusCat B 174. 339. D 11: Eitrem, Beiträge 70; Fragment eines röhrenartigen Gefäßes, vielleicht für das Kottabosspiel: Benndorf 70/3 Taf. 37, 1), oder aber allein mit der Braut (Krater, 570/560 vC., Vat. Mus. Greg. Etrusc. 126: Arias-Hirmer 282f Taf. 11; vgl. Sticotti 182). Auf dem Wagen kann sich auch nur das Brautpaar befinden (rotfigurige Pyxis, Athen, Nat. Mus.: H. L. Lorimer, The country cart of ancient Greek: JournHellStud 23 [1903] 133 Abb. 1; schwarzfigurige Amphora, 6. Jh. vC., Sammlung D. Vitrioli: Putorti aO. Abb. 1/3).

5. Brautwagen. Bei diesem wahrscheinlich nicht ursprünglichen (Il. 18, 491/6), aber oft erwähnten (Hesiod. scut. 273f; Hesych. s. v. νυμφαγωγός; Pollux 3, 41; 10, 33; Phot. lex. s. v. ζεῦγος ἡμιονικόν; Eustath. 652, 46f) u. bei fast allen Darstellungen eines Braut-G. vorhandenen Brautwagen (Nawrath 11) handelt es sich um eine Quadriga, seit dem Ende des 6. Jh. vC. meist um ein Maultiergespann (Phot. lex. aO.; Fragment eines röhrenartigen Gefäßes: Benndorf Taf. 37, 1; vgl. Sticotti 182), später jedoch um ein Pferdegespann (Eur. Hel. 723 sowie die Vasenbilder des 5. Jh. vC.; vgl. Sticotti 182; Pernice 59). Dieser Wagen hat aber wohl häufiger gefehlt, als dies die wenigen Darstellungen vermuten lassen, die auf ihn verzichten (Belege bei Nawrath 14; Sticotti 182; Pernice 59), denn die Braut wird gelegentlich als χαμαίπους bezeichnet (Fragment einer rotfigurigen Kylix, Florenz, Mus. Arch.: A. Minto, Corteo nuziale in un frammento di tazza antica: Ausonia 9 [1919] 65/7 Taf. 5 Abb. 1).

6. Gefolge u. Geräte. Die röm. Braut wird von drei pueri patrimi et matrimi geführt, von Knaben, die aus einer konfarreierten Ehe stammen u. deren Eltern beide noch leben müssen (Rossbach 116f. 138f. 334/7). Zwei dieser Knaben gehen zu beiden Seiten der Braut u. halten sie an den Händen, während der dritte mit einer Weißdornfackel, der apotropäische Kräfte zugeschrieben werden (Ovid. fast. 6, 129. 165), unmittelbar vor der Braut einhergeht (Catull. 61, 176. 181f; Liv. 37, 3, 7; Ovid. fast. 2, 558; Ciris 439; Sen. Med. 37f. 111f; Plin. n.h. 16, 75; Fest.-Paul. s.v. patrimi, rapi: 282. 364 L.; Dio Cass. 59, 7, 1; Charis. 1 [183, 10f Barwick]). – Zuweilen folgen dem Brautpaar der παράνυμφος u. die νυμφεύτρια (rotfiguriger Krater, 5. Jh. vC., Athen, Nat. Mus.: Collignon-Couve 1341: Nawrath 19; vgl. Eitrem, Beiträge 73; Sticotti 182), ferner Frauen mit Getreideschwingen (BritMusCat B 174: Eitrem, Beiträge 70) u. mit Früchten (schwarzfigurige Amphora, 6. Jh. vC., Sammlung D. Vitrioli: Putorti aO. Abb. 1/3). Als Symbol einer fleißigen Hausfrau trägt man auch Rocken u. Spindel hinter der Braut her (Cic. de orat. 2, 277; Plin. n.h. 8, 194; Plut. quaest. Rom. 31 [271 F]). Gelegentlich folgen hinter dem Brautpaar Fackelträger(innen) u. Musikanten (Hesiod. scut. 275/80; rotfiguriger Krater, 5. Jh. vC., Athen, Nat. Mus.: Collignon-Couve 1341: Nawrath 19; Kylix, Berlin: v. Stackelberg Taf. 42; Benndorf 74), zu deren Spiel nach Hesiod (scut. 277. 280. 282) auch getanzt wird, sowie Mädchen mit Hochzeitsgeschenken (rotfigurige Pyxis, Berlin, Ant. 3373: L. Deubner, Epaulia: JbInst 15 [1900] 144/54 Taf. 2; rotfigurige Pyxis, London, Brit. Mus.: Walters aO. 144 Taf. 6). Hinter dem Brautpaar geht aber stets die Brautmutter mit den Hochzeitsfackeln im Gefolge ihrer Dienerinnen (Aristoph. av. 1737; Pollux 3, 41;

rotfigurige Pyxis, Athen, Nat. Mus.: Lorimer aO. Abb. 1; rotfigurige Pyxis, London, Brit. Mus.: Walters aO. Taf. 6; rotfigurige Vase, Berlin, Sammlung Sabouroff: Nawrath 18; vgl. Sticotti 182). Der weitere κῶμος beim Braut-G. kann entsprechend der sozialen Stellung der betreffenden Familien sehr aufwendig u. umfangreich sein (Diod. Sic. 13, 84; Inschr. Priene 109, 164f: Eitrem, Beiträge 73). Hierzu können auch Lanzenträger u. Reiter gehören (Diod. Sic. 13, 84; Krater, 570/560 vC., Vat. Mus. Greg. Etrusc. 126: Arias-Hirmer Taf. 11; rotfigurige Pyxis, Athen, Nat. Mus.: Lorimer aO. Abb. 1). Diese als Ehrung der Brautleute u. ihrer Familien verstandene Teilnahme von Bewaffneten könnte auf ein ursprüngliches Schutz-G. beim Brautraub hindeuten, von dem Sticotti (181) den ganzen Brautzug mit seiner allmählichen Entwicklung zu einer förmlichen Pompa ableitet.

7. Ankunft am Haus des Bräutigams. Bei der Ankunft des Braut-G. am Hause des Bräutigams hebt dieser die Braut vom Brautwagen (rotfigurige Vase, Berlin, Sammlung Sabouroff: Nawrath 18) u. führt sie auf den Eingang des Hauses zu (Kylix, Berlin: v. Stackelberg Taf. 42), wo die Mutter des Bräutigams u. weitere Angehörige mit Fackeln das Brautpaar erwarten, um es in das Haus u. in das Brautgemach zu geleiten (Schol. Eur. Troad. 315; Schol. Eur. Phoen. 344; Krater, 570/560 vC., Vat. Mus. Greg. Etrusc. 126: Arias-Hirmer Taf. 11; rotfigurige Pyxis, Berlin, Ant. 3373: Deubner aO. 144f; Kylix, Berlin: v. Stackelberg Taf. 42; rotfigurige Vase, Berlin, Sammlung Sabouroff: Nawrath 18; rotfiguriger Krater, 5. Jh. vC., Athen, Nat. Mus.: Collignon-Couve 1341: ebd. 19; vgl. Sticotti 183f; Pernice 59f). Dabei heben in Rom die Brautführer die Braut über die Schwelle des Hauses (Lucan. 2, 359; Plut. quaest. Rom. 29 [271 D]), den Aufenthaltsort der Seelen der Toten (Eitrem, Hermes 13f; Samter, Geburt 137. 141). – Der unverheiratet Verstorbene wird beklagt, weil für ihn nie das Brautlager hergerichtet u. er nie zum Brautgemach geleitet wurde (Inschrift v. Naukratis, 1. Jh. vC.: Lattimore 193). Man setzt ihm einen Lutrophoros auf das Grab als Zeichen der Hoffnung, daß er das im irdischen Leben Versäumte im Jenseits nachholen werde in der Hochzeit mit der Gottheit (Demosth. or. 44, 18. 30; Pollux 8, 66; Hesych. s.v. λουτροφόρος; Harpocr. s.v. λουτροφόρος; Phot. lex. s.v. λουτρά).

IV. Totengeleit. a. Ägypten. 1. Allgemeines. Die toten Könige von Buto werden vor der Bestattung von ihrer Residenz aus zu den Hauptstädten des Reiches geleitet, vor allem nach Sais u. Heliopolis. In Nachahmung dieses butischen Begräbnisbrauches tritt im AR der tote König eine wohl schon früh nur noch fiktive, zuweilen mit kulissenartigen Bauten dargestellte Wallfahrt zu den alten Städten des Delta an, die mit dem Einzug in Buto endet. Vor der dortigen Nekropole erwarten die Geister der toten Könige den Toten, ziehen ihm im Tanzschritt entgegen u. geleiten ihn in das Jenseits. Als die Jenseitserwartung sich an Osiris knüpfte u. der Tote mit ihm identifiziert wurde, behielt man die Gedanken u. Formen des butischen Begräbnisses bei. Der Leichenzug geht nun durch die Städte des von Osiris beherrschten Reiches. Dabei geleiten die Untertanen im Herrschergott Osiris ihren toten König zu Grab (Kees, Totenglauben 243; Bonnet, RL 95/7). Dieses zunächst den Königen vorbehaltene Toten-G. wird bereits im AR auch hohen Beamten zuteil. Um die Wende der 5. zur 6. Dynastie wird die Reise des Toten durch die Städte mit feierlichem Empfang des Sargschiffes an den Haltestationen wie etwa in Sais, Buto, Hermopolis, Busiris, Iseum u. Heliopolis in Gräbern hoher Beamter, meist Wesire, in Memphis dargestellt (Sakkara, Grab nr. 31, Grab des Wesir Nebkauhor, 5. Dynastie; Daschûr, Grab des Sufrer-in-ist, 6. Dynastie: Kees, Totenglauben 111f u. Abb. 2). Diese Reise führt vor allem oder auch unmittelbar nach Abydos, wo das Haupt des Osiris verehrt wird. In der Nähe dieses Gottes will der Tote begraben werden oder doch ein Scheingrab finden. Bei den Vornehmen wird es daher Sitte, den Toten vor der Bestattung zumindest einen Besuch bei Osiris abstatten zu lassen (Grab des Paheri, 3. Zone, 18. Dynastie: Kees, Totenglauben 243f u. Abb. 1; Erman-Ranke, Äg. 363; Rush 197f; Grab des Prinzen Chnemhotep in Benihassan: Lepsius, Denkmäler 2, 126f). Nach der Rückkehr aus Abydos, später an Stelle dieser Reise, geleitet man dann den Toten über den Nil zur Nekropole.

2. Nilfahrt. In allen Phasen dieser Entwicklung erfolgt das Toten-G. in zwei zeitlich aufeinander folgenden Etappen. Der Tote muß zunächst auf einem Boot entweder eine längere Reise auf dem Nil antreten oder zumindest den Nil überqueren. Vom Westufer des Nils führt dann der Weg zu Land weiter zum

Grab in der Nekropole. Diese beiden Etappen werden am ausführlichsten in Gräbern des MR u. der 1. Hälfte der 18. Dynastie sowie auf Papyri dargestellt. Die Bahre mit dem Toten wird unter einem Baldachin mit gestirntem Himmel (Sinuhe-Erzählung, 12. Dynastie: Gressmann, Texte 59) auf ein reich geschmücktes Boot gestellt. In diesem Sargschiff haben auch ein die rituellen Texte vorlesender Priester (Erman-Ranke, Äg. 363; Texte bei Kees, Totenglauben 245), ein mit einem Leopardenfell bekleideter Priester, der ständig vor der Mumie Weihrauch- u. Libationsopfer spendet, ihren Platz wie auch weibliche Angehörige des Toten mit zum Zeichen der Trauer entblößter Brust. In je einem eigenen Boot geleiten dieses Sargschiff klagende Frauen, Männer u. Freunde des Toten mit ihren Dienern, die Blumen u. Opfergaben bereithalten (Theben, Grab des Haremhab, 18. Dynastie: G. E. Smith-W. R. Dawson, Egyptian mumies [London 1924] 38f Abb. 4; Kees, Totenglauben 117 Abb. 1; Theben, Grab des Neferhotep, Ende 18. Dynastie: Erman-Ranke, Äg. 360f. 363f. 432f Abb. 163; weitere Abb. bei L. Klebs, Die Reliefs u. Malereien des MR = AbhHeidelberg 1922, 6, 57f).

3. Prozession zur Nekropole. Am Westufer des Nils beginnt der zweite Teil des Toten-G. (Grab des Paheri, oberste Zone, 18. Dynastie: Bonnet, RL 96 Abb. 30; Theben, Grab des Haremhab, 18. Dynastie: Kees, Totenglauben 117f u. Abb. 1; Grab eines Gütervorstehers, Anfang 19. Dynastie: Erman-Ranke, Äg. 360f Abb. 163, 3; Memphis, Grab des Hohenpriesters, 19. Dynastie: ebd. Taf. 25, 1; Rush 228f; weitere Abb. bei W. Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte 1 [1923]). Das Sargschiff wird für die zweite Etappe des G. zur Nekropole auf eine Schleife (einen Schlitten) gesetzt. An der Spitze des Zuges geht der aus einem Papyrus die vorgeschriebenen Texte vortragende Priester (BritMusPapyr 9901: Atchley 14/6 mit Abb.; Texte bei Kees, Totenglauben 245). Ihm folgen klagende Frauen (Erman-Ranke, Äg. 364 Taf. 25, 1f), die sich entweder Staub auf das Haupt streuen (BritMusPapyr 9901: aO.), an die entblößte Brust schlagen (Paris, Louvre, Grabstele C 15: Smith-Dawson aO. 39f Abb. 5; Bonnet, RL 99) oder ihre aufgelösten Haare raufen (Theben, Grab nr. 55, um 1375 vC.: N. M. Davies, Ancient Egyptian paintings 2 [Chicago 1936] Taf. 71/3; ebd. 3 [Chicago 1936] 136/9; Memphis, Grab des Hohenpriesters, 19. Dynastie: Erman-Ranke, Äg. 360f Abb. 163, 3). Zu dieser Gruppe gehören auch Klagefrauen, die durch Klappern mit dem Sistrum die bösen Geister vertreiben (Wreszinski aO. Taf. 8; A. Wiedemann, Magie u. Zauberei im alten Ägypten = AltOr 4 [1905] 25; Quasten, Musik 200 mit Hinweis auf Lucan. 8, 832). Bei der Darstellung des BritMusPapyr 9901 (aO.) folgt diesen klagenden Frauen ein Jüngling mit einigen Gegenständen aus dem persönlichen Besitz des Toten, die wohl zur Grabausstattung bestimmt sind. Unmittelbar vor dem Sargschiff geht der in ein Leopardenfell gekleidete Priester, der wie bereits bei der Nilfahrt vor dem Toten Weihrauch u. Libationsopfer spendet (BritMusPapyr 9901: aO.; Bonnet, RL 99). Das auf eine Schleife (einen Schlitten) gesetzte Sargschiff ziehen im AR einige Männer, später zumeist rote Stiere, u. seit der Mitte der 18. Dynastie weiße Kühe (Paris, Louvre, Grabstele C 15: Smith-Dawson aO. Abb. 5; BritMusPapyr 9901: aO.; Sinuhe-Erzählung, 12. Dynastie: Gressmann, Texte 59). In der Spätzeit kann auch ein vierrädriger Wagen als Transportmittel dienen (Bonnet, RL 98). Die den Toten geleitenden Angehörigen u. Freunde gehen vor oder hinter dem Toten (BritMusPapyr 9901: aO.; Bonnet, RL 99). Dabei stellt man im NR gerne die vornehmen Bekannten u. Kollegen des Toten dar, die ihm die Ehre des Toten-G. gaben (Erman-Ranke, Äg. 434). Auf einem zweiten Schlitten führt man den Kanopenkasten u. auch Statuen des Toten mit zur Begräbnisstätte (BritMusPapyr 9901: aO.; Paris, Louvre, Grabstele C 15; Bonnet, RL 99). Die Sinuhe-Erzählung erwähnt überdies eine vor dem Toten herziehende Sängergruppe (Gressmann, Texte 59). Vielleicht wurde dieses ganze Toten-G. gelegentlich von leichtgeschürzten Tänzerinnen unter Gesang u. Händeklatschen angeführt (Grab des Sufrer-in-ist, 6. Dynastie: Kees, Totenglauben Abb. 2 untere Reihe; L. Koep, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 196), die auch den Tanz der Totengeister aufführten (Grab des Paheri, unterste Zone, 18. Dynastie: Bonnet, RL 96 Abb. 30), wenn man an der Tür zum Grab angelangt war (Sinuhe-Erzählung). – Die Durchführung eines so aufwendigen Toten-G. dürfte einfachen Leuten selbst bei einer Beschränkung auf das unumgänglich Notwendige oft kaum möglich gewesen sein. Es gehörte aber zu den vornehmen Aufgaben der

Reichen, diese Sorge den Armen u. Sohnlosen abzunehmen. Im AR rühmen hohe Beamte sich bereits: ‚Ich machte den Leichenzug für den Schifflosen, ich bestattete den, der keinen Sohn hatte‘ (Sethe, Urk. 190. 201 aus der 6. Dynastie).

b. AT u. Judentum. 1. Pflicht zur Teilnahme. Die nächsten Angehörigen eines Toten, insbesondere sein Erbsohn, haben die Pflicht, für eine möglichst standesgemäße *Bestattung (Gen. 50, 1/14; 2 Sam. 21, 10/4; Sir. 38, 16; Koep aO. 198) u. mithin auch für das erforderliche Toten-G. zu sorgen. Einen Toten zu Grabe zu geleiten rechnet wie das Begraben Unbestatteter zu den Liebeswerken (Strack-B. 4, 559/65. 578/90), zu denen der Israelit aufgrund von Ex. 18, 20 (Mekhilta Ex. 18, 20; bBaba Qamma 99b Bar) u. Micha 6, 8 (bSukkah 49b) verpflichtet ist. Wer dem Beispiel folgt, das Jahwe selbst (bSoṭah 14a; Gen. R. 8; Midr. Koh. 7, 2) oder Abraham (Gen. R. 58) oder etwa Daniel (’Abot R. N. 4) gegeben haben, u. einem Toten das G. gibt, der wird nicht nur selbst einst zu Grabe geleitet werden (Tos. Megillah 4, 16; bKetubbot 72a, 3), sondern den wird Jahwe ehren (bBerakot 18a), der ja auch diejenigen Kanaanäer vor der Vernichtung bewahrte, die Jakob das Toten-G. gaben (jSoṭah 1, 17b, 56; Gen. R. 100; vgl. Gen. 50, 7f). Wenn man einem Trauerzug begegnet, soll man sich ihm anschließen (jḤagigah 1, 76c, 44; Semaḥot 11; vgl. Krauss 64). Um der Teilnahme an einem Toten-G. willen unterbricht man sogar das Thorastudium (jḤagigah 1, 76c, 40; ’Abot R. N. 4; bKetubbot 17a). Die Mitglieder eines Begräbnisvereins können sich allerdings durch eine Abordnung vertreten lassen u. sind damit von der persönlichen G.pflicht befreit (bMoᶜed Qaṭan 27b). Dieser Pflicht kann man aber auch als Zuschauer nachkommen; denn wer nicht selbst im G. mitgehen kann, der soll wenigstens aufstehen, wenn ein Trauerzug vorbeigeht, um die zu ehren, die den Toten geleiten (jBikkurim 3, 65c, 24). Bei besonders angesehenen u. berühmten Toten nehmen zahlreiche Soldaten in Waffen am G. teil (bBaba Qamma 17a) u. bilden die Zuschauer ein Spalier vom Stadttor bis zum Grab (bKetubbot 17a; vgl. Strack-B. 4, 580/2).

2. Ordnung des Zuges. Der Tote ist beim Trauerzug in Tücher gehüllt (Act. 5, 6) oder in ein weißes, schwarzes oder buntes Gewand gekleidet (bŠabbat 114a; jKil’ajim 1, 1; Gen. R. 96. 100). Die Sitte, viele u. sehr kostbare Kleider auf den Toten zu häufen (bSanhedrin 47a), wird jedoch als zu großer Aufwand zurückgewiesen (Tos. Ketubbot P 1; bKetubbot 8b; bMoᶜed Qaṭan 27b). Herodes war beim Toten-G. mit einer Decke u. einem Gewand aus Purpur versehen u. trug auf dem Haupt eine Krone u. im Arm ein Szepter (Jos. ant. Iud. 17, 9, 3; b. Iud. 1, 33, 9). Auf dem Weg vom Sterbehaus zum Grab liegt der Tote auf einer Bahre (2 Sam. 3, 31; Lc. 7, 11/7), die bei Herodes aus Gold gefertigt u. mit kostbaren Steinen besetzt war (Jos. aO.). Die nächsten Angehörigen u. Freunde des Toten tragen diese Bahre (jKil’ajim 1, 1), die unterwegs mehrfach abgesetzt wird (Lc. 7, 14; bBerakot 17b). Dabei werden jeweils die Träger ausgewechselt (Berakot 3, 1; Strack-B.4, 590), damit viele dem Toten diesen Liebesdienst erweisen können. So verfährt man auch bei Kindern vom dritten Lebensjahr an, während Säuglinge u. Kleinkinder unter diesem Alter in einem Sarg auf den Armen oder auf der Schulter getragen werden (Ebel Rabb. 3, 1; Semaḥot 3, 2; bMoᶜed Qaṭan 24b; vgl. J. Perles, Die Leichenfeierlichkeiten im nachbibl. Judenthume: Mon. Schr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenthums 10 [1861] 345/55. 376/94; Schwally 33f). Bei Erwachsenen war aber auch, zunächst nur bei den Wohlhabenden, später jedoch allgemein, ein Leichenwagen üblich (bMoᶜed Qaṭan 27b; vgl. Perles aO. 380). – In Judäa scheinen die Frauen zumeist vor der Bahre, die Männer hinter der Bahre gegangen zu sein, während in Galiläa die umgekehrte Ordnung geherrscht haben soll (bŠabbat 153a; Strack-B. 4, 580f. 585). Diesem unterschiedlichen Ortsbrauch maß man zwar keine große Bedeutung bei, suchte aber dennoch zuweilen nach einer Erklärung. So sollen etwa die Männer in Nachahmung Davids hinter der Bahre gehen, der ebenfalls der Bahre Abners folgte. Die Stellung der Frauen im Judentum leuchtet auf, wenn ihnen der Platz vor der Bahre zugewiesen wird, weil sie der Welt den Tod gebracht haben. In völliger Umkehrung dieses Denkens erhalten die Frauen diesen Platz aber auch wegen der Ehre der Töchter Israels (jSanhedrin 2, 20b, 36; Gen. R. 17; Sanhedrin 2, 3; bSanhedrin 20a Bar; Strack-B. 4, 581).

3. Totenklage. Während des Toten-G. wird die Totenklage fortgesetzt, die bereits im Sterbehaus unmittelbar nach dem Eintritt des Todes begonnen hat (G. Stählin, Art. κοπετός: ThWb 3, 836/8). Für den Toten ist es

eine große Schmach u. Schande, wenn diese Totenklage unterbleibt (Jer. 22, 18; F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 94/6). An dieser in lautem Weinen u. in Wehe-Rufen sich äußernden Klage (Strack-B. 4, 582; Nötscher aO.) nehmen auch die Männer teil, die dabei mit den Füßen stampfen (bMoᶜed Qaṭan 27b), die Hände ringen (Tos. Moᶜed Qaṭan 2, 17) u. sich an die Brust schlagen (Gen. R. 100). Die übrigen Zeichen u. Gesten zum Ausdruck der Trauer u. des Schmerzes gehören gleichfalls zur Totenklage u. treten daher auch beim Toten-G. als einem wichtigen Bestandteil dieser Klage in Erscheinung. Hierzu rechnet etwa die Sitte, barfuß oder barhäuptig zu gehen, Haare u. Bart zu verhüllen oder zu raufen, die Kleider abzulegen oder zu zerreißen, den Saq anzulegen, Asche auf das Haupt zu streuen (Schwally 10/9; Nötscher aO. 95; Stählin aO. 836/8) oder auch die Wangen zu zerkratzen (Lev. 19, 28; Dtn. 14, 1; vgl. F. J. Dölger: ACh 1 [1929] 197). – In besonderer Weise ist die Totenklage während des Toten-G. Sache der Klagefrauen, die diesen Dienst schon im Trauerhaus beginnen (Mt. 9, 23; Mc. 5, 38; Lc. 8, 52). Selbst der ärmste Mann hat beim Begräbnis seiner Frau für die Mitwirkung von zumindest zwei Flötenspielern u. einer Klagefrau zu sorgen (Ketubbot 4, 4). Diese Klagefrauen u. ihre gelegentlich genannten männlichen Kollegen (bBerakot 62a Bar; bMoᶜed Qaṭan 25b; Stählin aO. 842) werden dann tätig, wenn der Leichenzug anhält u. die Bahre abgesetzt wird (Semaḥot 11; Moᶜed Qaṭan 3, 8; Strack-B. 1, 522). Sie nehmen dann die erforderliche Trauerhaltung ein, indem sie sich auf den Boden oder auf die Bahre setzen (Stählin aO. 841). Während der hohen Festzeiten des Pascha u. der Laubhütten wird die Bahre unterwegs nicht abgesetzt, um nicht zu lautem Wehklagen zu verleiten (Semaḥot 11; Moᶜed Qaṭan 3, 8; Strack-B. 1, 522). Da man nun entweder nur bei Wöchnerinnen oder bei allen weiblichen Toten grundsätzlich die Bahre nicht absetzt (bMoᶜed Qaṭan 27b), zeigt dies deutlich, daß beim Grab-G. für Frauen die Totenklage nicht so ausgeprägt war wie bei dem für Männer (Strack-B. 4, 582f). – Die Klagefrauen begleiten ihre Wehe-Rufe (Semaḥot 11), die auch mit einem Lob der Verdienste u. Tugenden des Toten verbunden sind (Tos. Soṭah 13, 3f; bBerakot 6b; Midr. Koh. 12, 13; vgl. die Mahnungen, dabei das rechte Maß zu wahren u. bei der Wahrheit zu bleiben bei Strack-B. 5, 582), sowie ihre Klagelieder (bMoᶜed Qaṭan 28b; Strack-B. 1, 523; 4, 582; Nötscher aO.) mit Schlägen an ihre Brust (Moᶜed Qaṭan 3, 9; bMoᶜed Qaṭan 27b; Tos. Moᶜed Qaṭan 2, 17), aber auch mit der Handpauke (Kelim 15, 6) u. mit Schlagbrettern (Kelim 16, 7; Strack-B. 1, 522). Für weitere Unterstützung der Totenklage beim Toten-G. sorgen Flötenspieler (Ketubbot 4, 4; Semaḥot 14; Šabbat 23, 4; Strack-B. 1, 521), Posaunenbläser (bKetubbot 17a; bMoᶜed Qaṭan 27b) u. nach Apc. Sophon. 1, 1/4 auch ein Zitherspiel. Beim Toten-G. dürfen auch Fackeln nicht fehlen (bBerakot 53a; jBerakot 4; Gen. R. 37; vgl. Perles aO. 353. 382).

c. Griechisch-römisch. 1. Allgemeines. An die Zeremonien in Verbindung mit der Aufbahrung schließt sich das Toten-G. an (vgl. Blümner, Röm. Priv. 488/98). Diese ἐκφορά (Aeschyl. Theb. 1024; cho. 430; Eur. Alc. 422; Aristoph. Plut. 1008; Plat. leg. 12, 947 e. 959a; Demosth. or. 47, 69; Polyb. 6, 53, 1. 6; Pollux 3, 94; 8, 65; Inschr. Priene 108, 366f: Eitrem, Beiträge 64) bzw. dieses funus oder funus translaticium (Cic. de orat. 2, 225; Quinct. 15, 50; Hor. sat. 1, 6, 43; Suet. Aug. 100; Tib. 57, 2; Iuvenal. 1, 146; 10, 240f) beginnt ursprünglich am frühen Morgen noch vor Sonnenaufgang (Eur. Alc. 23; Plat. leg. 12, 960a; Antipho or. 6, 34; Demosth. or. 43, 62; Callim. epigr. 20 Pfeiffer; Heraclit. quaest. Hom. 68, 4f; Varro vit. pop. Rom. bei Serv. Aen. 1, 727; 6, 224), seit der Republik jedoch erst am Tage (Hor. sat. 1, 6, 42f; Plut. Sulla 38; CIL 6, 13782). Für das funus acerbum der Kinder u. Knaben, die noch keine toga virilis tragen durften (Hor. sat. 2, 8, 59; Tibull. 2, 6, 29; Sen. ep. 122, 10; Tac. ann. 13, 17; Iuvenal. 11, 44; Serv. Aen. 11, 143) u. für das Begräbnis der Armen (Martial. 8, 75; Fest.-Paul. s.v. vespae: 506 L.; Serv. Aen. 6, 224) bleibt die alte Regelung jedoch bestehen. Julian unternahm zwar durch ein Dekret vom 12. II. 363 den Versuch, das Grab-G. u. die nachfolgende Beisetzung wieder allgemein auf den früher üblichen Termin festzusetzen (Cod. Theod. 9, 17, 5), hatte damit aber keinen Erfolg; im Cod. Iust. ist sein Gesetz nicht mehr enthalten.

2. Arten. Der Aufwand u. die Teilnehmerzahl beim Toten-G. richten sich zu allen Zeiten nach der sozialen Stellung, die der Tote im Leben innehatte, u. nach den Verdiensten, die er um seine Stadt oder sein Land erworben hat. Das von den Familien selbst veranstaltete

funus privatum ist normalerweise ein sehr schlichtes funus plebeium (Prop. 2, 13, 24; 3, 5, 8) oder funus tacitum (Ovid. trist. 1, 3, 22), über dessen Verlauf kaum etwas mitgeteilt wird. Die vornehmen Geschlechter u. reichen Familien entfalten jedoch bei diesem Anlaß einen großen Prunk (Charit. 1, 16), dem bereits ein angebliches Gesetz des Solon (Demosth. or. 43, 62; vgl. E. Ruschenbusch, Σόλωνος νόμοι [1966] 53/6 u. frg. 109) u. das Zwölftafelgesetz (Cic. leg. 2, 59f; vgl. Ovid. fast. 6, 663f) entgegentreten. Zu einem derartigen feierlichen Toten-G., dem funus indictivum, erfolgt eine Einladung durch einen Herold, das funus indicere (Suet. Iul. 84, 1; Fest.-Paul. s. v. indictivum funus: 94 L.). Das geschieht mit Formeln wie ‚ollus leto datus est' (Varro l. l. 7, 42; Fest.-Paul. s. v. Quirites: 304 L.; Ovid. am. 2, 6, 2) oder ‚ollus ex aedibus effertur' (vgl. Varro l. l. 5, 160) oder auch ‚Exsequias . . . quibus est commodum ire, em tempus est' (Ter. Phorm. 1026f). Für besonders verdiente Bürger veranstaltet die Stadt (Inschr. Priene 108, 366f; Eitrem, Beiträge 64; CIL 8, 15880; 10, 1784 [für eine Frau]) oder der Staat (Cic. Phil. 9, 16; Tac. ann. 3, 5. 48; 6, 11; Apul. met. 2, 27; Appian. b. civ. 1, 105f) ein funus publicum. In der Kaiserzeit wird das funus publicum oder auch funus censorium, von einigen Ausnahmen abgesehen, fast nur noch dem Kaiser u. Angehörigen der kaiserlichen Familie zuteil (Belege bei Toynbee 56/60). Das Toten-G. für gefallene Feldherren u. Soldaten (Il. 23, 131/6 für Patroklos; Il. 24, 785/7 nur angedeutet für Hektor; Plut. Arist. 21, 3; vgl. Ditt. Syll. 2[3] nr. 730, 23f; Eitrem, Beiträge 64) sowie das aufwendige funus indictivum u. publicum, an denen die ganze Stadt teilnimmt, tragen deutlich die Züge der Pompa u. besonders des Triumphzuges, nicht zuletzt durch die Mitwirkung von Reitern (Demosth. or. 4, 26; 21, 171. 174; Charit. 1, 6; vgl. Bömer 1884f).

3. Tod als mystische Hochzeit. Der Tod wird aber auch als Hochzeit mit der Gottheit verstanden, wobei das Grab die Brautkammer darstellt (Soph. Antig. 574f. 804f. 810/6. 891f. 1203/7. 1240f), näherhin den Thalamos der Persephone (Kaibel 35, 4; 50, 2; 201, 4; 231, 2; Inschrift vom Grabmahl des Atheners Glaukiades um 350 vC.: E. Bethe, Ahnenbild u. Familiengeschichte bei Römern u. Griechen [1935] 47). Dieser Gedanke spiegelt sich in den Darstellungen des Sterbens nach dem Bildtyp des Raubes der Kore durch Pluton wieder (Belege bei J. Leipoldt, Der Tod bei Griechen u. Juden [1942] 86f; vgl. J. Schmid, Art. Brautschaft: o. Bd. 2, 541). Wenn ein Kranker von der Hochzeit träumt, ist dies ein Anzeichen für den nahen Tod, u. wenn ein Junggeselle vom Tod träumt, ist dies ein Hinweis auf seine baldige Hochzeit, denn Hochzeit u. Tod sind als Erfüllung des Lebens miteinander verwandt (Artemid. onir. 1, 80; 2, 49. 65). Dem Unvermählten setzt man daher einen Lutrophoren auf das Grab, einen Knaben oder ein Mädchen mit einer Hydria, in der man das Wasser für das Brautbad holte (Demosth. or. 44, 18. 30; Pollux 8, 66; Hesych. u. Harpocr. s. v. λουτροφόρος; Phot. s. v. λουτρά; vgl. aber Nachod, Art. Lutrophoros: PW 13, 2 [1927] 2098, 53/62). Bei Hochzeit u. Tod sind eben die Begleitumstände die gleichen, u. zwar gerade auch beim G. (Artemid. onir. 2, 49; Einzelheiten bei Lawson 555/60). Das führt besonders unter dem Einfluß der Mysterienreligionen, deren Mysten im mystischen Tod die mystische Hochzeit mit der Gottheit erleben (Belege bei Lawson 561/86), zur Übertragung einzelner Bräuche aus dem Braut-G. auf das Toten-G. u. zur Ausdeutung von Bräuchen beim Grab-G. aus dem Brauchtum des Braut-G. (weiße Trauerkleidung: Lucian. luct. 11; Fackeln: Prop. 4, 11, 46; weitere Beispiele bei Lawson 557/60).

4. Musik u. Gesang. In Rom weisen Angestellte des Bestattungsunternehmers, des libitinarius (vgl. L. Wickert: PW 13, 1 [1926] 113f), dissignatores genannt, mit Hilfe von lictores atri (Hor. epist. 1, 7, 6) jedem seinen Platz im Toten-G. an (Sen. benef. 6, 38, 4; vgl. die lex eines Kollegiums in Lanuvium Dessau nr. 7212). Der Zug wird von Musikanten eröffnet (Cic. Mil. 13, 33; Nep. Att. 22, 4; Prop. 3, 5, 3; Ovid. fast. 6, 663; vgl. die etruskischen Fresken nr. 53f. 71: de Ruyt 55/9. 67f), vor allem von den Flötenspielern (Ovid. am. 2, 6, 6; trist. 5, 1, 48; Pers. 3, 103; Sen. apocol. 12, 1; Plin. n. h. 10, 122; Suet. Iul. 84, 2f; Dio Cass. 74, 5, 3; Artemid. onir. 1, 56; Fest.-Paul. s. v. funebres tibiae: 82 L.; Plut. Demetr. 53), die den Gesang der Nänien begleiten (Plat. leg. 12, 947c; Plut. Arat. 53; Cic. leg. 2, 62; Non. Marc. 2 s. v. nenia: 1, 212 Lindsay). Ihre Zahl wird vom Zwölftafelgesetz auf 10 beschränkt (Cic. leg. 2, 59; Ovid. fast. 6, 657. 665). Nach Servius (Aen. 5, 138) sind hingegen tibicines nur am Kinderbegräbnis beteiligt. Bei bedeutenden Toten kommen als weitere Instrumente Trompeten (Hor.

sat. 1, 6, 44; Prop. 2, 7, 12; Ovid. am. 2, 6, 6; ep. 12, 142; Pers. 3, 103; Petron. 129, 7; Hygin. fab. 274, 21; Serv. Aen. 5, 138; 11, 192; Plut. soll. an. 19 [973 C]; Artemid. onir. 1, 56) u. gelegentlich auch Hörner hinzu (Hor. sat. 1, 6, 44; Sen. apocol. 12, 1; vgl. die einzige Darstellung einer röm. pompa funebris auf dem Kalksteinrelief von Preturi [Amiternum]: Blümner, Röm. Priv. 492 Abb. 76; Franchi 23/32 Taf. 5, 15; 6, 16; 9, 23; mit einem zusätzlichen lituus Taf. 5, 15). Dieser Aufwand erregt zuweilen Widerspruch (Prop. 2, 13, 19/21; 4, 11, 9) u. veranlaßt Seneca (apocol. 12, 1) zu der spöttischen Bemerkung, beim Toten-G. des Claudius hätte eine so große Zahl von Tubabläsern, Hornisten u. anderen Musikanten teilgenommen, daß sogar der tote Kaiser ihre Musik hätte hören können.

5. *Klageweiber.* Den Musikanten folgen Klageweiber (Lucil. frg. 954f Marx; Non. Marc. 1 s. v. praeficae: 1, 92f L.), die auch bei einem Begräbnisverein gemietet werden können (Plaut. truc. 495). Sie tragen die neniae vor (ebd. 495f; Cic. Mil. 86; Hor. c. 2, 20, 21; Suet. Iul. 84, 2f; Fest.-Paul. s. v. nenia: 155f L.; Non. Marc. 2 s. v. nenia: 1, 212 L.), bei denen die übrigen Teilnehmer respondieren (vgl. W. Kroll, Art. Nenia: PW 16, 2 [1935] 2392). Diese praeficae gehen vor der Bahre des Toten mit klagend erhobenen Armen oder ihre Haare raufend (Relief von Preturi: Franchi Taf. 8, 21). Auf einigen der seltenen Ekphora-Darstellungen umgeben sie die Bahre des Toten u. befinden sich mit diesem auf einem Wagen (Amphora, geometrischer Stil, 8. Jh. vC., Athen, Nat. Mus. 803: Ahlberg Abb. 53a/b; schwarzfiguriger Kantharus, Paris, BN 355: Zschietzschmann, Beilage 15 Abb. 92; Andronikos 50; Terrakotta-Leichenwagen aus Vari in Attika, 1. Hälfte 7. Jh. vC., Athen, Nat. Mus.: Andronikos Taf. 4a; Kurtz-Boardman Taf. 16). Solon sucht bereits den Lärm der Klageweiber zu dämpfen (Plut. Sol. 21, 4), u. auch Cicero ist ihrem Tun nicht freundlich gesonnen (Tusc. 2, 55), aber das hat deren Auftreten nicht verhindern können.

6. *Tänzer u. Schauspieler.* Beim pomphaften Toten-G. gehen vor dem Sarg auch Tänzer u. Schauspieler mit den Wachsmasken (imagines) u. in der Amtskleidung der Ahnen des Toten (Dion. Hal. ant. 7, 72, 12; Diod. Sic. 31, 25, 2; Cic. de orat. 2, 225; Liv. perioch. 48; Tac. ann. 2, 32; 3, 5. 7; 4, 9; Suet. Iul. 84, 2f), die den Toten in die Unterwelt geleiten sollen (Hor. epod. 8, 11f; Sil. Ital. 10, 566/8). Die imagines der vergöttlichten Kaiser dürfen nicht mitgeführt werden (Dio Cass. 47, 19, 2; 56, 46, 4). So kann in einem Toten-G. der ganze Stammbaum eines Toten dargestellt werden (Belege bei Blümner, Röm. Priv. 494); es können die berühmtesten Familien vertreten sein (Tac. ann. 4, 9) u. sogar berühmte Männer Roms seit Romulus (Dio Cass. 56, 34, 2). Manchmal stellt einer dieser Mimen parodistisch den Toten selbst dar (Diod. Sic. 31, 25, 2; Suet. Vesp. 19, 2). In späterer Zeit fahren die Träger dieser imagines auf Wagen (Polyb. Hist. 6, 53, 4/10), u. werden die Masken gelegentlich durch Büsten ersetzt (Belege bei Toynbee 48). Properz (2, 13, 19f. 23f) lehnt die imagines beim Toten-G. ab, u. für Plinius (n. h. 35, 5f) handelt es sich dabei bereits um einen nicht mehr üblichen Brauch, der wohl in der 2. Hälfte des 1. Jh. nC. erloschen ist (Toynbee 48).

7. *Träger von Geräten.* Es folgen die Träger der Erinnerungsstücke an die besonderen Taten des Toten wie etwa Beutestücke, Ehrenkränze, Symbole der eroberten Städte, Namen der besiegten Völker oder Titel der erlassenen Gesetze (Dion. Hal. ant. 8, 59, 3; Dio Cass. 56, 34, 3; 74, 4, 5; Tac. ann. 1, 8). – Vor den Toten werden auch Gefäße für Libationen (Lécrivain 1374 Abb. 3343), für die zum Verbrennen bestimmten munera u. Schalen mit Weihrauch getragen (Prop. 2, 13, 23f; Plut. Sull. 38, 2; Charit. 1, 6), vor allem aber brennende Fackeln (Varro vit. pop. Rom. bei Serv. Aen. 1, 727; Ovid. fast. 2, 561f; Sen. ep. 122, 10; Pers. 3, 103; Tac. ann. 3, 2. 4; Serv. Aen. 11, 143), deren Zahl sehr groß sein kann (Verg. Aen. 11, 142/4; Suet. Aug. 98, 4). Wenn der Leichenzug von einer Stadt zur anderen führt, gehen unmittelbar vor dem Toten schwarz gekleidete Liktoren mit gesenkten fasces (App. b. civ. 1, 105; Tac. ann. 3, 2). Ob die bei einem nächtlichen Grab-G. notwendigen Fackeln einfach bei dem am Tage durchgeführten Begräbnis beibehalten (so Cuq 1390; vgl. Blümner, Röm. Priv. 490_8) u. nun als Ehrung des Toten verstanden wurden, zugleich aber auch weiterhin zum Anzünden des Scheiterhaufens dienten (so Rush 221/3), oder ob diese fasces zum Leichenzug als der Fortsetzung der Prothesis gehören (so E. Stommel, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 205), ist nicht geklärt.

8. *Kline des Toten.* Der Tote ruht wie bei

der Prothesis auf einem Lager, der Kline bzw. dem Lectus (Il. 23, 134; Plat. leg. 12, 947c; Pers. 3, 103f; Dio Cass. 56, 34, 1; Herodian. Hist. 4, 2, 2), oft mit prächtigen purpurnen Gewändern bekleidet (vgl. Verg. Aen. 6, 220f; Val. Max. 5, 5, 4; Dio Cass. 56, 34, 1; vgl. die archäologischen Belege bei Marwitz 7/18). Dabei bleibt das Gesicht des Toten sichtbar (Dio Cass. 61, 7, 4; Serv. Aen. 9, 485) oder wird mit einer Maske bedeckt (vgl. Blümner, Röm. Priv. 487_4). Ist der Tote, wie etwa Germanicus, bereits im Ausland beigesetzt worden, so nimmt ein plastisches Bild die Stelle der Leiche ein (Tac. ann. 3, 5). Das gilt allgemein, seit die Apotheose zur symbolischen Feuerbestattung geworden war (Herodian. Hist. 4, 2, 2; Dio Cass. 74, 4, 2; vgl. Mau 352). Auf dem Relief von Preturi liegt auf der Kline ein bekränzter Mann in seitlicher Lage, den Kopf auf die linke Hand gestützt u. in der rechten Hand einen langen Stab haltend (Blümner, Röm. Priv. 492; Franchi Taf. 5, 14). Hierbei kann es sich nicht um den Toten handeln, sondern wohl nur um den Schauspieler, der beim funus indictivum den Toten darstellt u. mithin dessen Platz auf der Bahre einnehmen kann (Franchi 27). Die Kline steht bei ärmeren Toten auf der sandapila (Toynbee 45), sonst auf einem feretrum (Varro l. l. 5, 166; Serv. Aen. 11, 64), das von einem gestirnten Baldachin bekrönt sein kann (Relief von Preturi: Franchi Taf. 5, 14). Bei den ältesten Darstellungen der Ekphora befindet der Tote sich mit diesem in späterer Zeit von den Begräbnisvereinen gestellten Gerät (Blümner, Röm. Priv. 489f) auf einem in der Regel vierrädrigen Wagen, der von Pferden oder Maultieren gezogen wird, die von einem Wagenlenker geführt werden (Amphora, Athen, Nat. Mus. 803: Ahlberg Abb. 53 a/b; Krater, nach Mitte 8. Jh. vC., Athen, Nat. Mus. 990: ebd. Abb. 54 a/b; Kraterfragment, Bonn, Akad. Kunstmus. 16: ebd. Abb. 55 a/b; Terrakotta-Leichenwagen, 1. Hälfte 7. Jh. vC., Athen, Nat. Mus.: Andronikos Taf. 4a; schwarzfiguriger Kantharos, Paris, BN 355: Zschietzschmann, Beilage 15 Abb. 92; Andronikos 50).

9. Träger der Kline. Die Benutzung eines Wagens war jedoch vermutlich bereits zur Zeit des geometrischen Stils nicht mehr üblich; die Leiche wird vielmehr von Männern getragen (E. Hinrichs, Totenkultbilder der attischen Frühzeit: Annales Univ. Saraviensis 4 [1955] 133f), wie dies auch die Epen nicht anders kennen (Il. 23, 134). Die Darstellung gebeugter Männer mit einer Totenbahre auf den Schultern (schwarzfiguriger Kantharos, Paris, BN 353: Zschietzschmann, Beilage 15 Abb. 91; Kurtz-Boardman Taf. 35; Relief von Preturi: Franchi Taf. 6, 17; 10, 25) scheint die geometrische Kunst jedoch nicht für angemessen u. würdig gehalten zu haben; sie bleibt beim Leichenwagen. Vielleicht erklärt das zugleich die Seltenheit der Ekphora-Darstellung überhaupt (Hinrichs aO. 134; Andronikos 50f). – Als Träger des feretrum kommen vor allem u. wohl auch ursprünglich die Verwandten des Toten infrage, besonders die Söhne u. Erben (Cic. Tusc. 1, 85; Verg. Aen. 6, 222f; Hor. sat. 2, 5, 85; Vell. 1, 11, 7; Val. Max. 7, 1, 1; Lucan. 8, 732; Plin. n.h. 7, 146; Dio Cass. 54, 35, 5; Serv. Aen. 6, 223), aber auch seine Freunde u. Gefährten (Il. 23, 134; Plin. n.h. 18, 16; Plut. Aem. 39, 4) oder wer sonst einen Anlaß hat, den Toten zu ehren (Lucian. Demon. 67), wie etwa die Empfänger besonderer Wohltaten (Plin. n.h. 18, 16) oder die testamentarisch freigelassenen Sklaven (Pers. 3, 105f), die aber auch neben oder hinter der Leiche gehen können (Dion. Hal. ant. 4, 24, 6; Liv. 38, 55, 2; Cod. Iust. 7, 6, 5). Den Dienst der Leichenträger (Plut. Cat. Ma. 9; Pollux 7, 195) können ferner durch das Los ausgewählte Jünglinge (Plat. leg. 12, 947c; Plut. Tim. 39, 1) u. Epheben (Charit. 1, 6; Inschr. Priene 108, 366f; Eitrem, Beiträge 64) oder auch Sklaven wahrnehmen (Eur. Alc. 607f). Die Leiche des princeps wird hingegen von Mitgliedern des Magistrats u. Senats getragen (Plut. Numa 22; App. b. civ. 1, 106; Suet. Iul. 84, 2f; Aug. 100, 2; Tac. ann. 1, 8). Es stehen aber auch berufsmäßige Nekrophoroi (Plut. Phoc. 37, 2) bzw. vespillones zur Verfügung (Martial. 1, 30, 1; 1, 47, 1f; 2, 61, 3; Suet. Dom. 17, 3; Eutrop. 7, 23; Fest.-Paul. s.v. vespae: 506 L.; Amm. Marc. 29,2, 13). Ärmere Tote werden von vier Trägern (Apoll. Sid. ep. 2, 8, 2 nennt sie sandapilarii u. unterscheidet sie von den vespillones) getragen (Martial. 8, 75, 9f; Suet. Dom. 17, 3; vgl. den schwarzfigurigen Kantharos, Paris, NB 353: Zschietzschmann, Beilage 15 Abb. 91; Andronikos 51), vornehme Tote aber von sechs oder acht Trägern (Martial. 2, 81, 1f; vgl. Relief von Preturi: Franchi Taf. 6, 17; 10, 25).

10. Gefolge. Der Leiche folgen die Verwandten u. Freunde des Toten (Plat. leg. 12, 947b/d; Plut. Tim. 39, 1f; Prop. 2, 13, 27;

Amphora, Athen, Nat. Mus. 803: Ahlberg Abb. 53a/b; Krater, Athen, Nat. Mus. 990: ebd. Abb. 54a/b; Kraterfragment, Bonn, Akad. Kunstmus. 16: ebd. Abb. 55a/b; Relief von Preturi: Franchi Taf. 6, 17; 10, 24; 7, 19; 8, 20). Dieses sequi (Prop. 2, 13, 27), prosequi (Ovid. am. 2, 6, 1; trist. 1, 8, 14; Sen. ep. 30, 5; Petron. 111, 2; Apul. met. 8, 6), exequi (Plaut. Epid. 174; Enn. bei Cic. Tusc. 1, 115; Gell. 10, 15, 25), exequias ire (Ter. Phorm. 1026; Ovid. am. 2, 6, 2; Apul. flor. 16 [26, 3 Helm]) oder auch funera comitari (Ovid. Pont. 1, 9, 47) ist Pflicht der Angehörigen (Dion. Hal. ant. 11, 33, 4). Cicero beklagt zwar den Toten, dem keine Freunde das Toten-G. geben (Quinct. 15, 50), aber oft genug wird außer den Verwandten niemand teilgenommen haben (Sen. tranqu. an. 12, 4), u. in der Kaiserzeit fehlen oft sogar diese, so daß für die Teilnahme der eigenen Kinder testamentarisch ein Legat ausgesetzt werden muß (Belege bei Cuq 1391). Bei angesehenen Toten u. vor allem beim funus indictivum schließen sich jedoch viele Männer u. Frauen, die Vorsteher u. Knaben der Gymnasien, ja die ganze Stadt u. sogar Bürger aus Nachbarorten dem Toten-G. an (Thucyd. 2, 34, 4; Tac. ann. 3, 2; Plut. Pel. 33, 3; Apul. met. 8, 6; Inschr. Priene 108, 366f; Eitrem, Beiträge 64). Dabei geht der Ranghöhere vor dem Rangniederen (Charit. 1, 6; Ditt. Syll. 2[3] nr. 730, 23f). Nach dem Solon zugeschriebenen Gesetz dürfen Frauen unter 60 Jahren allerdings nur teilnehmen, wenn sie mit dem Toten zumindest im dritten Grad verwandt sind (Demosth. or. 43, 62; Lys. or. 1, 8; Plut. Sol. 21, 4), eine nicht immer beachtete Bestimmung (Ter. Andr. 117). Den pomphaften Charakter des funus indictivum unterstreicht zuweilen noch eine Ehrengarde (Demosth. or. 4, 26; 21, 171. 174; Plut. Pel. 33, 3; Charit. 1, 6; Krater, Athen, Nat. Mus. 990: Ahlberg Abb. 54a/b; schwarzfiguriger Kantharos, Paris, BN 355: Zschietzschmann, Beilage 15 Abb. 92; Andronikos 50).

11. Trauerkleidung. Gestützt auf eine schwarzfigurige Vase des 7. Jh. vC. aus Athen, auf der die Frauen unbekleidet der Leiche folgen (MonInst 9 [1869/73] Taf. 39, 1), nimmt Samter (Geburt 109f) an, daß eine ursprüngliche rituelle Nacktheit beim Toten-G. sich wohl in der vorsolonischen Zeit noch erhalten habe. Wenn dies zutrifft, kann es sich jedoch nur noch um eine Ausnahme gehandelt haben, denn den Ekphora-Darstellungen des geometrischen Stils ist diese Sitte unbekannt. Lediglich der Terrakotta-Leichenwagen aus Vari aus der 1. Hälfte des 7. Jh. vC. zeigt auf dem Toten hingestreckt ein nacktes Kind in Totenklage (Andronikos Taf. 4a). In der Regel geleitet man den Toten in schwarzer Trauerkleidung zu Grabe (Eur. Alc. 425/7; Lys. or. 13, 40f; Dion. Hal. ant. 5, 17, 2; 8, 62, 2; Artemid. onir. 2, 3; PsTibull. 3, 2, 18; Prop. 4, 7, 28; Tac. ann. 3, 2; Iuvenal. 10, 245; Apul. met. 2, 23; 3, 8; 7, 27; Fest.-Paul. s.v. praetexta pulla: 272 L.; Macrob. Sat. 3, 15, 4; vgl. Lact. mort. pers. 39, 3), auch lugubria genannt (Prop. 4, 11, 97; Ovid. met. 11, 669; trist. 4, 2, 73; Sen. Herc. f. 626) oder auch anthracina (Non. Marc. 17 s.v. anthracinus: 3, 882 L.), oder allgemein in dunkler Kleidung (Martial. 14, 157; Iuvenal. 3, 213), die in der späten Kaiserzeit bei den Frauen von der weißen Kleidung abgelöst wird (Plut. quaest. Rom. 26 [270 D]; Herodian. Hist. 4, 2, 3).

12. Trauergesten. Die im Toten-G. nicht so stark vertretenen Männer begnügen sich im allgemeinen damit, zum Zeichen ihrer Trauer keine Rangabzeichen u. keine goldenen Ringe zu tragen (Liv. 9, 7, 8; Suet. Aug. 100, 2), das Haupt zu verhüllen (Plut. quaest. Rom. 14 [267 A/B]) u. in gebeugter Haltung zu gehen (Prop. 4, 7, 27). Zuweilen ist allerdings kein deutlicher Unterschied zwischen der Beteiligung der beiden Geschlechter an den Trauergesten festzustellen (vgl. G. Stählin, Art. κοπετός: ThWb 3, 834). Die Frauen, besonders die Witwe u. die nächsten Verwandten des Toten, geben hingegen trotz des gelegentlichen Verbotes (Plat. leg. 12, 960a) ihrem Schmerz in mannigfachen Formen Ausdruck, die zum Teil von apotropäischem Denken bedingt sind. Sie begnügen sich nicht damit, keinen Goldschmuck anzulegen (Ter. haut. 288; Liv. 34, 7, 10; Dion. Hal. ant. 5, 48, 4; 8, 62, 2) u. die Haare aufzulösen (Ter. Phorm. 106; haut. 290; Catull. 64, 350f; Tibull. 1, 1, 67f; Liv. 1, 26, 2; Ovid. ep. 10, 137; fast. 2, 813; Petron. 111, 2; Plut. quaest. Rom. 14 [267 A/B]). Sie zerreißen ihre Kleider (Verg. Aen. 12, 609; Stat. Silv. 2, 1, 171; Sil. Ital. 13, 389; Iuvenal. 13, 132f), sie raufen sich die Haare (Artemid. onir. 1, 30; Catull. 64, 351; Cic. Tusc. 3, 62; Verg. Aen. 4, 673; Tibull. 1, 1, 67. 3, 8; Ovid. am. 2, 6, 5; trist. 3, 3, 51; ep. 15, 114; Quint. decl. 10), zerkratzen sich entgegen dem Verbot des Solon (Plut. Sol. 21) u. des Zwölftafelgesetzes (Cic. leg. 2, 59; Plin.

n.h. 11, 157; Serv. Aen. 12, 606) die Wangen (Eur. Hec. 655; Hel. 1089; Tibull. 1, 1, 68; Varro bei Serv. Aen. 3, 67; Fest.-Paul. s.v. radere genas: 338 L.) oder schlagen sich an die Brust (Artemid. onir. 1, 43; Cic. Tusc. 3, 62; Prop. 2, 13, 27; Ovid. ep. 15, 113; Petron. 111, 2; Stat. Theb. 3, 126; Iuvenal. 13, 131; Plut. Demetr. 53), die hierbei entblößt sein kann (Prop. 2, 13, 27; Petron. 111, 2). Diese Trauergebärden werden von lautem Weinen u. Wehklagen begleitet (Thucyd. 2, 34, 4; Plut. Tim. 39, 1f; Demetr. 53; Lucian. luct. 12). Dabei wird auch klagend der Name des Toten ausgerufen (Verg. Aen. 3, 68; Prop. 2, 13, 28; Serv. Aen. 6, 218). In einigen Städten Griechenlands war jedoch jedes Wehklagen außerhalb des Hauses untersagt, so daß hier beim Toten-G. Schweigen herrschte (Rohde, Psyche 1, 224f). – Es ist ferner üblich, daß die Frauen Blumen, abgeschnittene Haarlocken u. andere Zeichen ihrer Liebe auf den Toten werfen (Il. 23, 134; Dion. Hal. ant. 11, 39, 6; Prop. 1, 17, 21; Ovid. fast. 3, 562). Zumindest in früher Zeit berührt ein Teilnehmer am Toten-G., wohl der Hauptleidtragende, den auf der Bahre liegenden Toten (Il. 23, 136f) oder, wenn dieser auf einem Wagen gefahren wird, die Kline oder diesen Wagen (Krater, Athen, Nat. Mus. 990: Ahlberg Abb. 54a/b; Kraterfragment, Bonn, Akad. Kunstmus. 16: ebd. Abb. 55a/b).

V. Seelengeleit. a. Alter Orient. 1. Indien. Die Vorstellung von einer Himmelsreise der Seele ist in sehr großer Mannigfaltigkeit über die ganze Erde verbreitet u. in Religionen mit einer schamanistischen Struktur voll ausgeprägt. Die näheren Umstände dieser Seelenreise hängen davon ab, wo u. wie das Jenseits u. der Weg dorthin gedacht werden (Colpe 86/90). Diese mit zahlreichen Hindernissen verbundene Seelenreise ist die Grundlage für einen Psychopompos, der sich in sehr unterschiedlicher Gestalt der Seele zugesellt u. ihr einen sicheren Aufstieg ermöglicht. Bereits im Rigveda gilt der Weg zur Seligkeit als eine lange u. beschwerliche Fußwanderung, auf der entweder der Gott Savitar oder häufiger Pušan, der Kenner aller schwierigen Pfade, als Psychopomp auftritt, der auch der Seele über den zuweilen erwähnten Fluß verhilft, den sie bei der Himmelsreise überqueren muß. Dem frommen Brahmanen eilen überdies 500 göttliche Frauen entgegen, je 100 mit Früchten, Salben, Kränzen, Gewändern u. wohlriechenden Pulvern. Die Badagas Südindiens geben den Toten eine Münze mit, damit der Brückenwächter die Seele über die Totenbrücke gehen läßt, u. bei Eintritt des Todes rezitiert man das Brückenlied (Waser 1f; J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion u. das Judentum [1920] 179/82; E. Thurston, Ethnographic notes in Southern India [London 1906] 189).

2. Babylonien. Im Gilgamesch-Epos setzt der Fährmann Arad-Ea (Knecht des Gottes Ea) die Seele in einem Ruderboot in gefährlicher Passage über die Gewässer des Todes zu den Gefilden der Seligen über (A. Jeremias, Hölle u. Paradies bei den Babyloniern = AltOr 1, 3 [1903] 19. 37/9). Ein babylonisches Hadesrelief zeigt diesen Totenfluß mit der Barke (ebd. 28 Abb. 6).

3. Assyrien. Eine assyrische Descensus-Erzählung erwähnt in ihrer Beschreibung des Weges der Seele zu Nergal die Wächter des Totenreiches, den Unterweltsfluß u. dessen Fährmann (Jeremias, Hdb. 159).

4. Iran. In den jüngeren Schichten des Awesta liegt die Lehre von der Himmelsreise der Seele bereits in dogmatisch fixierter Form vor. Ein großes, schönes, himmlisches Mädchen als Personifikation der guten Taten, Worte u. Gedanken des Toten geleitet die Seele über die Seelenbrücke zum Paradies, während eine Hexe die Seele des Gottlosen zu der für sie verhängnisvollen Brücke führt (Yašt 22, 24. 53/65). Daher muß der Mensch sich befleißigen, in seinem Leben einen Vorrat an guten Werken anzusammeln, der ihm einst inmitten der Geister zu Hilfe kommt (Mēnōīk Ḫrad 2). Der frommen Seele sind drei Engel als G. beigegeben, der Seele des Sünders vier Dämonen (vid. 19, 94. 101. 111; Mēnōīk Ḫrad 2, 114/98). Der Weg führt über mehrere (Kontroll-)Stationen zum Thron des höchsten Gottes (W. Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach den mandäischen u. parsischen Vorstellungen: JbProtTheol 18 [1892] 423/5; Bousset 155/60; Scheftelowitz aO. 179; Colpe 92). Von diesen altiranischen Vorstellungen sprechen noch Lukian (nec. 6) u. Arnobius (nat. 2, 13. 62).

5. Mandäer. Nach der von babylonischen u. persischen Einflüssen mitgeprägten gnostischen Vorstellung der Mandäer von der Seelenreise (Masseqta) geleiten zwei Seelen der Brüder, die Utras, die Seele beim Aufstieg durch die planetarischen Sphären. Der Weg führt durch mehrere Mattarta (Brandt aO. 408/18), wo Dämonen die Seele bedrängen,

die sich aber mit den sie geleitenden guten Werken den Durchgang verschaffen kann (Ginza R 19. 180/8; L 88/90 [21. 183/90. 524/7 Lidzbarski]). Durch Gebet u. Fürbitten für die Toten können die Lebenden helfen, daß der auffahrenden Seele Boten des Lebens zur Rechten u. Engel des Lichtes zur Linken sind (Ginza R 19 [21 Lidzbarski]). Wenn die Zollstationen der Mattarta glücklich überwunden sind, erhält die Seele an den Wasserbächen dann einen Genius für das weitere G. (Brandt aO. 421; vgl. Bousset 229f; R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium [1921] 43/70, bes. 61/3). In den syrischen Kulten werden die Hauptgötter selbst als Psychopompoi verehrt u. auch dargestellt, so etwa der Baal von Balbek-Heliopolis u. der Sonnengott von Palmyra (I. Lévy, Cultes et rites Syriens dans le Talmud: RevÉtJuiv 43 [1901] 5. 187f; Dussaud 142/8; Cumont, Anges 160f; ders., Rel. 264; H. Seyrig, Heliopolitana: BullMusBeyrouth 1 [1937] 91/4).

b. Ägypten. 1. Ka. Nach den in vielfältiger Weise voneinander abweichenden Jenseitsvorstellungen liegt die jenseitige Welt entweder im Osten des Himmels oder im Westreich der Unterwelt. Um dorthin zu gelangen, muß die Seele des Toten eine von zahlreichen Gefahren u. Hindernissen bedrohte Reise unternehmen, für die sie einen Geleiter, einen Psychopompen, braucht. Als solcher kann bereits der Ka des Menschen angesehen werden, seine Lebenskraft, sein Schutzgeist, der mit dem Menschen in die irdische Welt kommt, ihn das ganze Leben hindurch geleitet u. dann auch in die jenseitige Welt führt (Erman, Rel. 210; J. H. Breasted, A history of Egypt from the earliest times to the Persian conquest [London 1905 bzw. 1951] 63; Kees, Totenglauben 49f). Die Seele eilt mit ihrem Ka zum neuen Wohnsitz im Himmel (Sethe, Pyr. Texte 17. 18. 815). Auf Privatsärgen der 11. Dynastie wird die Bitte geäußert, Ka möge den Toten auf den schönen Wegen, auf denen die Geehrten dahinwandern, zu den reinen Sitzen im Himmel geleiten (Belege bei Kees, Totenglauben 179).

2. Geleit zum Osthimmel. Wie die Nekropole am anderen Nilufer liegt u. die Leiche in einem Boot zur Bestattung über den Nil gebracht werden muß, so liegt auch das Totenreich jenseits eines Flusses oder ist von Wasser umgeben, das die Seele überqueren muß. Das Land der Seligen im Osthimmel wird entweder als Meer gesehen, auf dem die Sonne u. die den Seelen als Wohnsitze dienenden Sterne in Booten fahren, oder als von schwer überwindbaren Gewässern umgebene Inseln der Seligen oder als Land hinter dem ‚gewundenen See' oder hinter dem ‚Papyrussee' (Steindorff 35; Erman, Rel. 214; Rush 45; Breasted aO. 65; Bonnet, RL 333; Kees, Totenglauben 73; Kákosy 242). Das unter der irdischen Welt liegende Dwet als Reich des Osiris ist ein von Bergen umgebenes Tal, das wie Ägypten von einem breiten Fluß durchzogen wird, an dessen Ufern die Totengötter die Seelen um sich scharen (Steindorff 35; Jécquier 3/12). Der Horus-König überwindet als Sohn des Re diese Gewässer im Himmelsflug (Kees, Himmelsreise 3/7). Dazu kann er den Sonnenstrahl besteigen (Sethe, Pyr. Texte 366), oder die Götter geleiten ihn, indem sie mit ihren Armen eine Sänfte für den aufsteigenden Herrscher bilden (ebd. 478f). Es können auch der Falke des Horus (ebd. 387. 461/3. 1048. 1433) oder der Ibis des Thoth (ebd. 387. 1176. 1429) die Seele des Königs auf ihren Schwingen übersetzen (Erman, Rel. 217; Breasted aO. 65; Bonnet, RL 333). Der König fliegt als Vogel oder flattert als Käfer (Skarabäus) auf den ihm zustehenden Platz in der Barke des Re (Sethe, Pyr. Texte 366). Der König bittet Re, ihn in seinem Boot überzusetzen (ebd. 607), er begleitet Re auf seiner Himmelsfahrt (ebd. 922f), der ihn zum glücklichen Jenseits im Osthimmel bringt (ebd. 2062). Es können auch die Söhne des Horus der Seele ein Fahrzeug für die Überfahrt besorgen (ebd. 1227). Vor allem kann aber der mythologische Fährmann Aken, der ‚Hintersichschauer', von Re den Auftrag erhalten, den König zu seinem Standort an der Ostseite des Himmels überzusetzen (ebd. 520. 522. 1000f; vgl. ebd. 387). – Beim Zusammenbruch des AR greifen die Feudalherren auch nach diesem ursprünglichen Privileg des Königs, u. zur Ramessidenzeit erwartet jeder Tote das Los der alten Könige als Belohnung für sein irdisches Leben (Erman, Rel. 214f; Kees, Himmelsreise 14f). Die Seele möge mit Re zum Himmel aufsteigen (Totenbuch 15a [79 Allen]). Im G. der Sonnenbarke will der Tote das Himmelsgewölbe durchziehen (Totenbuch 1 [59f Kolpaktchy]). Der Tote identifiziert sich mit der Gottheit; er selbst nennt sich einen Gott (ebd.); er selbst ist Re oder Osiris (Totenbuch 18. 64 [101/4. 137/40 Allen]; Totenbuch 32 [91/3 Kolpaktchy]), u. damit bahnt er sich den Weg durch alle Ge-

fahren der Seelenreise. Er kennt aber auch die Passageformeln (Totenbuch 4. 7/9. 144. 149 [63/5. 222/4. 230/9 Kolpaktchy]) u. die Beschwörungsformeln, mit denen er die krokodilköpfigen Dämonen zurückdrängen kann (Totenbuch 32 [91/3 Kolpaktchy]). Die Seele bittet auch Thoth, ihr gegen alle Feinde beim Aufstieg zu helfen, wie er einst Osiris half (Totenbuch 18 [101/4 Allen]). Thoth möge die Seele in das Haus des Osiris geleiten (Totenbuch 1a [69 Allen]). Häufiger erklingt jedoch die Bitte um das G. in Form des Fährbootes mit dem Hintersichschauer (Totenbuch 93a. 99a [168. 171f Allen]; Erman, Rel. 217; Breasted aO. 65; Bonnet, RL 333), der die Götter übersetzt (Sethe, Pyr. Texte 383) u. auch die Seele des Toten übersetzen wird (ebd. 1188). Dieser Fährmann sucht jedoch die Überfahrt durch ein ausführliches Verhör der Seele zu verhindern (Totenbuch 99 [171f Allen]; vgl. Bonnet, RL 333; Breasted aO. 65). Die Seele kann aber durch zauberisches Wissen u. durch Drohungen die Überfahrt erzwingen (Hermann 1049f). Die Pyramidentexte bieten diese Fährmannssprüche als besondere Gruppe von ‚Verklärungen' (H. Kees, Pyramidentexte: HdbOr 1, 1, 2² [1970] 56f). Mit Abklingen des himmlischen Jenseitsbildes im NR verblaßt die Vorstellung von diesem Fährmann (Bonnet, RL 333). Der gelegentlich heute noch beobachtete Brauch, dem Toten ein Goldblättchen auf die Zunge oder jedenfalls mit in das Grab zu geben, hat Diodor (1, 92. 96, 8) zu der allerdings irrigen Feststellung veranlaßt, die hellenist. Welt habe ihre Vorstellung von Charon u. dem Fährgeld aus Ägypten übernommen (Hermann 1050f; Bonnet, RL 333f).

3. Geleit zur Unterwelt. Eine große Bedeutung als Psychopomp hat Re auch bei der Lokalisierung der Totenwelt im Dwet. An der Spalte zwischen der irdischen Welt u. der Unterwelt, wo die Sonne ihren Tageslauf im Westen beendet u. ins Grab sinkt (A. Wiedemann, Die Toten u. ihr Reich im Glauben der alten Ägypter = AltOr 2, 2 [1900] 10/2. 16; A. Piankoff, La descente aux enfers dans les textes égyptiens et dans les apocryphes coptes: BullSocArchCopte 7 [1941] 33/46, bes. 33/5; Breasted aO. 64), oder an den Ufern des breiten Flusses im Dwet (Steindorff 35; Jécquier 3/12) warten die Seelen auf die Sonnenbarke, um auf ihr das Totenreich sicher zu durchqueren, denn der Wiederaufgang der Sonne am Morgen im Osten garantiert ihnen die eigene Neugeburt (Erman, Rel. 211; Hermann 1050) u. den Zugang zu den Inseln der Seligen (Jécquier 12/4). Diese Vorstellung von der nächtlichen Reise der Sonne durch die Unterwelt wird von den Priestern Thebens entwickelt (Wiedemann aO. 11; Jécquier 14/6) u. führt gegen Ende der Herakleopolitenzeit unter Verwendung der älteren Andeutungen über das Jenseits zur Ausbildung von Jenseitsführern, zunächst vor allem des Zweiwegebuches (Kees, Himmelsreise 17f; ders., Totenglauben 287/93 mit einer Darstellung auf einem Sargboden der 12. Dynastie in Abb. 7), dann auch des Hadesbuches (Ende 18. Dynastie), des Buches von den Toren u. des zweiten Buches des Atmens (1./2. Jh. nC.; vgl. W. Golénischeff, Papyrus hiératiques [Le Caire 1927] 24; Kákosy 243). Diese Jenseitsführer bieten die unterschiedlich gedachte Unterweltsgeographie im Bild u. außerdem die erforderlichen Anweisungen für eine glückliche Passage der Seele auf der gefahrvollen Reise (H. Altenmüller, Jenseitsbücher, Jenseitsführer: HdbOr 1, 1, 2² [1970] 69f; vgl. die Liste der illustrierten Texte des Hadesbuches bei Jécquier 24/8; J. Zandee, De reis van de dode: Ex Oriente Lux = JaarberVoorazEgGez 15 [Leiden 1957/58] 65/71 Taf. 4/7). Zunächst werden dabei die Unterwelten der Totengötter als hintereinander liegende, durch scharf bewachte Tore voneinander getrennte Reiche gedacht. Die Sonnenbarke bringt auf ihrer nächtlichen Fahrt den einzelnen Totengöttern die ihnen unterworfenen Seelen u. nimmt nur die zu Re gehörenden Seelen am Morgen mit zur Erde zurück (Jécquier 14). Nach einer anderen Vorstellung gibt es nur ein einziges Reich des Osiris, das aber durch von Schlangen bewachte Tore in zwölf Abteilungen gegliedert ist, die von den Seelen in der Sonnenbarke während der zwölf Stunden der Nacht durchwandert werden, wobei zu jeder Stunde der Fährmann des Sonnenbootes (als personifizierte Stunde gedacht) wechselt (Jécquier 15f. 37/140 mit Text der Zwölfstunden-Orte des Hades). Die Seele muß die Namen der Torwächter kennen (vgl. etwa die bewaffneten tierköpfigen Torhüter in der Illustration zum Totenbuch 145 im hieroglyphischen PMilbank: Allen Taf. 88f), wenn sie im G. der Sonnenbarke passieren will (Totenbuch 18; vgl. ebd. 64. 68. 99 [101/4. 137/40. 143. 171f Allen]). Sie muß ferner diese Wächter von ihren Jenseitskenntnissen überzeugen (Toten-

buch 125 [196/9 Kolpaktchy; vgl. 200f Allen]; vgl. F. Lexa, Das demotische Totenbuch der Pariser NB [1910] 10/4: Buch vom Gehen zu der Halle der richtenden Götter; Buch vom Kommen hinter den geschlossenen Torverschluß) oder auch die richtigen Zaubersprüche kennen (Großer Pariser Zauberpapyrus, um 300 nC.: PGM IV, 475/536). – Als Psychopompen werden aber auch die göttlichen Geister, die geläuterten Seelen, angerufen, die die Bahnen erschließen, die Sperren wegräumen u. der Seele den Zugang zur Wohnstatt des Osiris öffnen (Totenbuch 1. 2 [61/3 Kolpaktchy]). Vor allem treten auch Partikulargottheiten als Psychopompen auf, so etwa Sekhmet (Totenbuch 26 [86 K.]) oder die Götter von Kerti (Totenbuch 137 [201 K.]). Auf einer Darstellung der 19. Dynastie bietet Isis der Königin Nefretete ihr G. an u. verspricht ihr einen Platz im geheiligten Land (N. M. Davies, Ancient Egyptian paintings 2 [Chicago 1936] Taf. 91; ebd. 3 [Chicago 1936] 176f [Text]; Rush 27). Im NR erscheint Anubis als Psychopomp (S. Morenz, Anubis mit dem Schlüssel: WissZsUnivLeipzig 3 [1953/54] 79/83, bes. 80), der in hellenistischer Zeit neben Thoth mit Hermes identifiziert wird u. als Hermanubis (Plut. Is. et Os. 61; vgl. Th. Hopfner, Plutarch. Über Isis u. Osiris 2 [Prag 1941 bzw. Darmstadt 1967] 243) die Seele geleitet (vgl. Serv. Aen. 8, 698). Als Schlüsselträger öffnet er die Jenseitstore (vgl. Buch des Atmens, 1./2. Jh. nC.: Golénischeff aO. 28; Kákosy 243) u. wie Hermes die unsichtbaren Riegel des Hades (Großer Pariser Zauberpapyrus: PGM IV, 339/41. 1465f; vgl. weitere Belege u. Darstellungen des Anubis mit dem Schlüssel bei Morenz aO. 79f).

c. AT u. Judentum. 1. Geleit bei Entrückung. Der knappe biblische Bericht über Lebenswandel u. Entrückung des Henoch (Gen. 5, 18/24) führt zu einer ausführlichen Schilderung der Himmelsreise der Seele, wie sie erstmals in Hen. aeth. 71 (vgl. Bousset 138) vorliegt. Dabei verbinden sich dem AT fremde Vorstellungen u. Sagen mit der Gestalt des Henoch (Bietenhard 143). Die Winde raffen ihn von der Erde fort (Hen. aeth. 14, 8f; 18, 5; 39, 3) oder auch die Engel (Hen. slav. 36, 2; 55, 1; 67, 2), die ihn durch die ganze jenseitige Welt geleiten u. ihm alles dort zeigen u. erklären (Hen. aeth. 17, 1; 40, 8; 43, 3; 46, 2; 52, 3; 53, 4; 56, 2; 61, 3 u.ö.). Als Psychopompoi während der Himmelsreise dienen ihm die Erzengel (Hen. aeth. 19, 1; 21, 9; 22, 6; 23, 4 u.ö.) u. hier in ganz besonderer Weise Michael (Hen. aeth. 24, 6; 71, 3f; Hen. slav. 22, 6). Auf diese Weise kennt er schließlich die astronomischen Geheimnisse (Hen. aeth. 72/82), alles Geheimwissen über Raum u. Zeit (Hen. slav. 24f) u. die Namen aller von Gott abgefallenen Engel (Hen. aeth. 6/16). Er ist der Kenner der Geheimnisse u. der Schreiber der Gerechtigkeit (Hen. slav. 22f; Jub. 4, 23). Daher wird er mit Metatron gleichgesetzt als Stellvertreter Gottes u. himmlischer Kanzler (Targ. J. Gen. 5, 24; vgl. Bietenhard 149). Er ist der kleine Jahwe (Hen. hebr. 12, 5; 48, 7). In ähnlicher, wenn auch nicht so ausgeprägter Weise berichtet die jüd. Apokalyptik von Himmelsreisen anderer bedeutender Männer, wobei der Entrückte stets von Engeln geleitet wird, wie etwa Baruch (Apc. Bar. gr. 2, 1; 3, 1; 17) oder Levi (Test. XII Levi 2f). Diese Berichte stellen mystagogische Unterweisungen dar, die anderen Menschen die Gefahren einer Himmelsreise aufzeigen u. zugleich den Weg zu deren Überwindung angeben wollen (J. Maier, Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüd. Apokalyptik u. ‚Gnosis‘: Kairos 5 [1963] 18/40, bes. 25). Die Schilderungen der Entrückten sind mithin Vorbilder für die Seelenreise nach dem Tode des Menschen.

2. Jahwe u. Erzengel. Die Seelen besonders Erwählter kann Jahwe selbst hinwegnehmen (Apc. Esr. gr. 6, 4/16), vornehmlich die Seelen des Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Aaron u. der Miriam (bBaba Batra 17a Bar; vgl. Strack-B. 1, 145/7. 755). Den Leib Adams geleitet Jahwe mit einem großen Engelgefolge, das Rauchfässer schwingt u. Trompeten bläst, in das Paradies (Vit. Adae 38). – Zumeist treten jedoch bei den besonders Erwählten die Erzengel als Psychopompen auf (Apc. Esr. gr. 6, 1f; Apc. Eliae gr. 39, 4; Dtn. R. 11), ganz besonders Michael (Apc. Moys. 37; Apc. Esr. gr. 6, 1f; Test. Abr. 8. 14. 20; Vit. Adae 25. 29. 37. 47f; Dtn. R. 11; vgl. J. Leipoldt, Der Tod bei Griechen u. Juden [1942] 3f).

3. Engel. Gelegentlich holt Duma als Wächter der Toten die Seelen selbst in sein Reich (bḤagigah 4b, 30; Midr. Ps. 11 § 6; vgl. Recheis 47) oder der Todesengel geleitet die Seele (bŠabbat 30b; Apc. Bar. syr. 21, 33; vgl. Strack-B. 4, 1092). Die Seelen der Guten werden aber ganz allgemein von den Engeln getragen (Test. Abr. 11) u. ins Paradies geleitet (Jub. 3, 9; 4, 23; Apc. Eliae gr. 21, 1/3; Test. Job. 52, 2. 10; Test. XII As. 6, 4. 6;

Targ. Cant. 4, 12; Sifre Dtn. 34, 5 § 357). Dabei singen die G.engel oder die vorausziehenden Cherubim Lobgesänge (Test. Isaak 10, 1; Apc. Sophon. 2, 13, 1; vgl. Clem. Alex. strom. 5, 11, 77, 2). Zuweilen bietet auch Henoch-Metatron sich aufgrund seiner besonderen Kenntnisse als Psychopomp an (Bousset 151f). Im G. der Engel u. mit dem nötigen Wissen über die jenseitige Welt kann die Seele ungehindert an den Wachen vorbeikommen (Apc. Eliae gr. 21, 1/3) u. alle Gefahren überwinden, die ihr von den Dämonen drohen (Jos. ant. Iud. 18, 18). Dabei ist die Kenntnis der Namen der Engel erforderlich, die als himmlische Tempeldiener u. Wächter den Zutritt verwehren wollen (Maier aO. 23. 28f). Die Seelen der Gottlosen werden hingegen von grausamen Engeln zum Gericht getrieben (Test. Abr. 11f), oder Duma geleitet sie in die Hölle (vgl. Strack-B. 4, 1082f. 1088/93). Der Unwürdige vergißt beim Aufstieg auch die Namen der Wächterengel u. fällt daher in die Hände dieser Torwächter (vgl. Maier aO. 29f; A. S. Kapelrud, The gates of hell and the guardian angels of paradise: JournAmOrSoc 70 [1950] 151/6).

d. Griechisch-römisch. 1. Allgemeines. Die Seele als Schatten, der das Selbst des Menschen gerade nicht verkörpert, bedarf normalerweise keines G. in die Unterwelt. Sie findet ihren Weg allein, sobald der Leib bestattet ist. Hermes bringt Od. 24, 1/10 die Seelen der unbestatteten Frevler wohl nur deshalb in den Hades, um die numinose Bedrohung der Familie des Odysseus durch die noch nicht zur Ruhe gebrachten Totengeister zu beseitigen. Die Vorstellung, daß Hermes Seelengeleiter sei, ist Homer fremd. Das ‚Seelen-G.‘ des Hermes am Ende der Odyssee entspricht dem G. des Priamos am Ende der Ilias: Hermes ist eben Götterbote zu besonderer Verwendung. Wenn sich die Gestalt des Hermes aus dem numinos verstandenen Steinhaufen der Wegmarkierungen entwickelt hat, ist diese Funktion gut verständlich. Erst mit der Intensivierung des Seelenglaubens u. vielleicht im Anschluß an die Odyssee wird Hermes zum ψυχοπομπός (vgl. W. Fauth, Art. Hermes: KlPauly 2 [1967] 1070). Zu erwähnen wäre noch eine G.vorstellung, die in den homerischen Gedichten bereits überwunden ist, im Ritus jedoch (nicht nur bei Homer) erhalten blieb: Achill tötet zwölf Gefangene am Scheiterhaufen des Patroklos (Il. 23, 175/82). Den Sinn dieses Ritus vermag Homer nicht mehr zu erläutern. Er kann nur darin bestehen, daß Diener Patroklos ins Jenseits begleiten sollen. Noch im 6. Jh. vC. gab man griechischen Königen auf Zypern Wagen mit lebendigen oder soeben getöteten Pferden mit ins Grab. In den Gräbern skythischer Fürsten wurden zahlreiche getötete Sklaven gefunden. – In der späthellenist. Welt ist die Vorstellung von einer Seelenreise nach dem Tode des Menschen sehr lebendig. Diese lange, gefahrvolle u. von bösen Geistern behinderte Reise führt zunächst in die Unterwelt hinter den Acheron oder die Styx. Unter dem Einfluß der orphischen u. eleusinischen Mysterien u. des Dionysoskultes wandelt diese Reise in die Unterwelt sich zum nicht weniger schwierigen Aufstieg der Seele in den Himmel der Götter u. Heroen, zur Reise in die elysischen Gefilde u. zu den Inseln der Seligen jenseits der nun als himmlischer Fluß gedachten Styx. Die Seele bedarf bei dieser Reise in die Unterwelt oder in den Götterhimmel nach dem Volksglauben, dessen sich Dichtung u. Philosophie annehmen, der Hilfe eines Psychopompos (Grabka 3/6; Pfannmüller 9/31). Die großen Menschheitslehrer haben bereits zu ihren Lebzeiten in Visionen die jenseitige Welt durchreist (Holland 207/20), so daß Berichte über diese Erlebnisse die Kenntnis vom Jenseits u. vom Psychopompen vermitteln. Die orphischen Goldtäfelchen, die als Totenpaß mit in das Grab gegeben werden, bieten Einzelheiten über den Weg, den die Seele gehen muß, u. ermöglichen es ihr, sich als Mystenseele auszuweisen u. so Zugang zu den Wohnungen der Seligen zu finden (vgl. die Täfelchen aus Gräbern in Thurioi u. Petelia in Süditalien: Grabka 6; Pfannmüller 28f; G. Zuntz, Persephone [Oxford 1971] 275/393: ‚The gold leaves‘). Die Pythagoreer lassen den Mysten bei der Initiation die Jenseitsreise in einem mit technischen Hilfsmitteln sehr realistisch durchgeführten Ritus erleben als Garantie für die einstige Seelenreise (Koller 33/52) u. geben dem Toten eine Darstellung dieses Geschehens als Ausweis mit in das Grab (P. Boyancé, Le disque de Brindisi et l’apothéose de Sémélé: RevÉtAnc 44 [1942] 191/216; Koller 33f. 46 Abb. 1; vgl. die symbolischen Tonscheiben aus Tarent: ebd. 47/51 Abb. 2/6). Die Geheimkulte versprechen ihren Anhängern ebenfalls die Hilfe eines Psychopompos, der in sehr unterschiedlicher Gestalt zur Verfügung steht. Die Neuplatoniker sind hingegen davon überzeugt, daß die Seele aus

eigener Kraft sich zu den höchsten Gefilden erheben kann, ohne dazu der Hilfe eines Psychopompos zu bedürfen (Plot. enn. 1, 2, 3. 3, 1; Porph. v. Plot. 23).

2. Windgottheiten. Die wie ein Windhauch den Leib verlassende Seele wird bei ihrem Aufstieg von den Winden behindert oder hilfreich getragen (Belege bei Roscher 54/6; Cumont, Vents 70; ders., Rech. 104/46). Die Winde u. besonders die Tritonen als die Windgötter u. Beschützer der Toten sowie die oft mit ihnen identifizierten Tritopatores treten daher als Psychopompoi auf (A. B. Cook, Zeus 3, 1 [Cambridge 1940] 119/39), so bereits zwischen 440 u. 420 vC. am Tempel von Lokroi (Cumont, Rech. 502f), auf einem Krater von Bologna (Ch. Picard, Manuel d'archéologie grecque 2, 2 [Paris 1939] 800_4), in der Basilica sotterranea an der Porta Maggiore in Rom (Cook aO. 135f Taf. 19) oder auf dem Sarkophag der Flavia Sabina im Louvre (Leclercq, Anges 2125 Abb. 652). Auf einer Grabstele von Piraeus (1. Jh. vC.) wedeln 2 Tritonen unterhalb des Bildes des Toten mit Zweigen, um durch günstige Winde den Aufstieg der Seele zu erleichtern (Cumont, Rech. 149). Dabei werden die Tritonen häufig von Nereiden, die wohl ursprünglich keine Seelengeleiterinnen waren, begleitet (Cook aO. 132), ähnlich den Kentauren (vgl. Terrakotta, 5. Jh. vC., Tarent, Mus.: E. Petersen, Verschiedenes aus Süditalien: RömMitt 12 [1897] 137/9 Taf. 7; E. Peterich, Die Theologie der Hellenen [1938] 95).

3. Dämonen bzw. Engel. Als Geleiter zum Gerichtsort der Seele oder zum Hades bietet sich auch der Dämon (*Genius) des Menschen an (Plat. Phaedo 107d/108c; Hierocl. prov.: Phot. bibl. cod. 466; Lucian. nec. 6; Porph. antr. 6; regr. an. frg. 2 Bidez; Olymp. in Phaed. 192, 15; 233, 25). Bei den olympischen Spielen des Jahres 165 nC. springt Peregrinus Proteus um Mitternacht in einen Scheiterhaufen u. ruft dabei die mütterlichen u. väterlichen Dämonen an, ihn gütig aufzunehmen (Lucian. mort. Peregr. 39f). Unter dem Einfluß der syrischen u. jüd. Engelvorstellungen werden diese Dämonen dann als Engel gesehen, zu deren Aufgaben auch der Dienst beim Tod des Menschen u. bei der Seelenreise gehört (Procl. in remp. 2, 52; Iambl. myst. 2, 5; vgl. Cumont, Anges 159/78). Diese Engel werden, ähnlich wie bei den Juden, mit den Winden in Verbindung gebracht u. übernehmen deren G.funktion (Cumont, Vents 71f; ders., Rech. 143). Vielleicht darf man bereits in dem geflügelten Wesen, das einen Toten auf der Biga zum Himmel führt, diesen G.engel erkennen (Grabstele, 6./4. Jh. vC., Bologna: Raingeard 314). Die Inschrift auf einer Säule aus Stratonikeia nennt den guten Engel (Andres, Angelos 104/7), u. ein neapolitanischer Grabstein bezeichnet Hermes als Angelos der Persephone (IG 14, 769; vgl. Barbel 17). Im Hypogaeum der Vibia in der Praetextatkatakombe in Rom tritt zwar als eigentlicher Psychopomp Merkur auf, aber nach dem Richterspruch über die Tote führt eine durch Beischrift als angelus bonus ausgewiesene Gestalt die Seele an den Ort der Seligkeit (J. Michl, Art. Engel I: o. Bd. 5, 56; Klauser, Engel 318f). Der gute Engel dürfte wohl auch der schöne Jüngling sein, der nach Lukian (philops. 25) in weißem Gewand die Seele in die Unterwelt geleitet (vgl. Pass. Perp. 10, 1/3 [116 Musurillo]). Bei den Grabinschriften von Thera u. Therasia, die lediglich das Wort Engel u. den Namen des Toten enthalten, handelt es sich jedoch vermutlich um christliche Gräber (Andres, Angelos 103f; Cumont, Anges 180).

4. Götter. Wer auf Erden bereits eine Erscheinung der Gottheit erleben darf, braucht bei seinem Tode keinen Psychopompos (Plat. Phaedo 248b/c; Porph. regr. an. frg. 6 Bidez). Der normale Sterbliche ist hingegen froh, wenn er einen Gott als Geleiter gewonnen hat (Plut. amat. lib. 15 [758 B]; Kaibel 650, 9/12). Das kann im Ausnahmefall sogar Zeus selbst sein (Anth. Pal. 7, 241, 11f; Kaibel 511, 1f; vgl. Bömer 1880) oder Persephone (W. Peek, Griech. Versinschriften 1 [1955] nr. 1871, 15f). Athene geleitet gemeinsam mit Hermes den Herakles in den Hades (Od. 11, 626). Apollon wird in Mesopotamien u. Nordsyrien sogar mit Hermes identifiziert, um seine Funktion als Psychopompos zu unterstreichen (R. Dussaud, Deux nouveaux bronzes de Jupiter Héliopolitain au Musée du Louvre: MonPiot 30 [1929] 87). In der Kaiserzeit scheint auch Dionysos, der seine Mutter aus der Unterwelt in den Himmel geleitet hat (Apollod. bibl. 3, 53), als Psychopompos geschätzt worden zu sein (K. Prümm, Der christl. Glaube u. die altheidn. Welt 2 [1935] 366). Auch Venus geleitet den Toten zu den elysischen Gefilden (Tibull. 1, 3, 57f) u. zu den Tempeln des Himmels (CIL 10, 5920), so daß er den Charon nicht zu fürchten braucht (CIL 6, 2152). Herakles erwarb sein Anrecht

auf die Rolle des Seelengeleiters, als er Alkestis ins Leben zurückholte u. Theseus aus der Unterwelt befreite (Andreae 42). Als Psychopompos tritt er auf beim Grab des P. Aelius Maximus auf der Isola Sacra von Ostia (ebd. 30. 41f Abb. 3) u. im Nasoniergrab in Rom (2. Nische, links: ebd. 30 Taf. 51). Auf dem Sarkophag von Velletri teilt er diese Aufgabe mit Alkestis (Bogenaedicula der Schauseite: ebd. 31 Taf. 8), die auch gemeinsam mit Hermes bzw. Merkur als Geleiterin erscheint (Vincentiusgrab an der Via Appia in Rom; Nasoniergrab in Rom: ebd. 30 Taf. 50). Im Auftrag des Zeus tragen Hypnos u. Thanatos die Leiche des gefallenen Sarpedon nach Lykien, damit sie dort bestattet werde (Il. 16, 671/5). Daraus erwächst die Vorstellung, daß Thanatos den Toten unter die Erde geleite (Eur. Alc. 259/61. 871) oder daß Hypnos den Menschen einschläfere u. dann zu den Gefilden der Seligen geleite (Plut. amat. lib. 15 [758]; Peek aO. nr. 1485; vgl. Cumont, Rech. 368). Pindar identifiziert sogar Hades mit Thanatos (Ol. 9, 33/5; frg. 131b Snell; vgl. K. Heinemann, Thanatos in Poesie u. Kunst der Griechen [1913] 30f), dessen Rolle dann aber ganz Charon übernimmt (ebd. 49). Entsprechend erscheint die von Homer geschilderte Szene zunächst nur bei Darstellungen von der Bestattung gefallener Krieger (ebd. 58/60. 72 Kat. nr. 1f Taf. 7f; vgl. die weißgrundigen attischen Lekythen in London, Brit. Mus. D 58 u. in Athen, Nat. Mus. nr. 1928: Fairbanks 1, 257/9), seit der Mitte des 5. Jh. vC. aber auch bei der Darstellung der Beisetzung anderer Toter, u. zwar Männer wie Frauen (Heinemann aO. 71f Kat. nr. 3/6 Taf. 9/11; vgl. die weißgrundigen Lekythen in London, Brit. Mus. D 59 u. in Athen, Privatslg. u. in Berlin: Furtwängler, Beschreibung nr. 2456; Fairbanks 2, 15f. 83. 228). Gelegentlich geleiten Hypnos u. Thanatos gemeinsam mit Hermes den Toten zum Boot des Charon (Lekythos, Athen, Nat. Mus. nr. 1940: Raingeard 175). Die Pythagoreer weisen den Dioskuren als den Schutzgöttern der Schiffahrt auch das Seelen-G. bei der Überfahrt zu den Inseln der Seligen zu (Procl. in remp. 2, 187; vgl. P. Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs = BiblÉcFranç 141 [Paris 1936 bzw. 1972] 140/4; Cumont, Rech. 65). Diese G.funktion dürfte vermutlich auch zu ihrer häufigen Darstellung auf Sarkophagen geführt haben (Sark. v. Sidamara, Istanbul, Archeol. Mus.: Cumont, Rech. 91 Abb. 10; Sark., Tortona: Klauser, Studien 1, 41f Taf. 5). Unter dem Einfluß von Vorstellungen der sog. chaldäischen Orakel u. der Sternentheologie wird seit den Flaviern Mithras-Helios als G.gott verehrt (Porph. antr. 6; Iulian. or. 11 [4], 158 A/B; 8 [5], 172 D; 7, 234 C; Caes. 336 C; vgl. Dussaud 147; Bousset 165/9; W. Wili, Die röm. Sonnengottheiten u. Mithras: EranosJb 10 [1943] 147/55) u. auch dargestellt (vgl. etwa den Aufstieg des Mithras im von der Sonne geführten Sonnenwagen: Cumont, Text. 2, 336 Abb. 213; Dussaud 147f). Bei der Initiation in die Mithrasmysterien wird der Aufstieg durch die sieben Stufen des Astralbereiches rituell vollzogen (Wili aO. 158/60).

5. Hermes Psychopompos. Alle diese G.götter überragt in späterer Zeit an Bedeutung jedoch Hermes Psychopompos, auch genannt Hermes Psychagogos, Nekropompos usw. (Ch. Scherer, Art. Hermes: Roscher, Lex. 1, 2, 2375; Eitrem, Art. Hermes 790; o. Sp. 947). Für Aischylos ist Hermes Psychopompos eine vertraute Erscheinung (cho. 124. 613. 622), den er als Schutzgottheit grüßt (Ag. 511f) u. um dessen gnädiges G. er bittet (Pers. 590). Zu seiner Zeit scheint man das Sterben des Menschen als Begegnung mit Hermes umschrieben zu haben (cho. 620). Als den Führer zur Unterwelt preisen ihn Sophokles (Aiax 832; Oed. Col. 1547f), Euripides (Alc. 743) u. Aristophanes (pax 648). Wenn Cornutus erklärt, die Griechen bezeichneten Hermes als Psychopompos, weil er nach ihrer Meinung die abgeschiedenen Seelen in die Unterwelt hinabführe (nat. deor. 16), so kennzeichnet er damit eine Vorstellung, die noch lange sehr lebendig war (Plut. quaest. Gr. 24 [296f]; Diog. L. 8, 31; Iulian. or. 7, 232 D; Procl. in remp. 2, 351, 8; vgl. Euseb. praep. ev. 10, 8, 5 [GCS 43, 1, 582], der Diod. Sic. 1, 96, 6 zitiert). Bei den Römern wird Hermes Psychopompos zum Seelengeleiter Merkur (Hor. c. 1, 10, 13/20. 24, 18; Val. Max. 2, 6, 8; Sen. apocol. 13, 1f; Apul. met. 6, 23), der mit Anubis gleichgesetzt wird (Serv. Aen. 8, 698; vgl. Eitrem, Art. Hermes 790). Als der himmlische Angelos schlechthin (Plat. Crat. 407e; vgl. W. Grundmann, Art. ἄγγελος: ThWb 1, 73) wird Hermes in seiner Funktion als Psychopompos gelegentlich als Engel der Persephone bezeichnet (IG 14, 769 = Kaibel 575, 1f; Lattimore 87). In zahlreichen Inschriften wird Hermes gebeten, den Toten an der Hand zum Ort der Seligen zu führen (Kai-

bel 272, 9; 312, 9f; 411; 414, 9f; IG 4, 1579; CIL 8, 12505; weitere Belege bei B. Haussoulier, ΑΣΤΗΡ ... ΓΕΝΟΜΗΝ: RevPhilol 33 [1909] 6; Raingeard 223. 225. 240. 253. 285; Lattimore 35f. 51). – In Athen hatte wohl vor vielen Häusern als dem ursprünglichen Bestattungsort eine Hermesstatue ihren Platz (Propylaios: Eitrem, Hermes 3/10; ders., Art. Hermes 777), die zur Zeit Solons vielfach auf den Gräbern zu finden war (Cic. leg. 2, 65; vgl. Eitrem, Art. Hermai 702). Vor der Mitte des 5. Jh. vC. erscheint Hermes Psychopompos auf den weißgrundigen Lekythen als Geleiter der Persephone (New York, Metr. Mus. nr. 28. 57. 23: J. D. Beazley, Attic white Lekythoi [Oxford 1938] 18; S. Karusu, Hermes Psychopompos: AthMitt 76 [1961] 91 Abb. 58, 2), vor allem jedoch als der Psychopompos, der die Seele am Grab abholt (Athen, Nat. Mus. nr. 1146: Zanker 109; nr. 1940: Fairbanks 1, 284; nr. 1974: ebd. 2, 27; nr. 12783: ebd. 82f; vgl. Karusu aO. 94; Jena, Univ. Mus. 461: Fairbanks 1, 306f). Den Augenblick des G.beginns unterstreicht dabei eine Abschiedsszene (Athen, Nat. Mus. nr. 4485: Karusu aO. 92f Abb. 59/62; Amphora, Paris, Louvre G 429: Zanker 108) oder die Darstellung einer weiblichen Toten, die sich noch für ihre letzte Reise schmückt (München, Mus. Ant. Kleink. nr. 2797: Arias-Hirmer 90f Taf. XLI/XLII; Karusu aO. 94 Abb. 63; Pfannmüller 284 Taf. 1). Auf Reliefs, vor allem auf Sarkophagen, begegnet Hermes-Merkur als Geleiter in mythologischen Szenen (Relief, Rom, Villa Albani [Helbig, Führer 4[4] nr. 3249] u. Relief vom Haterier-Grab, Città del Vat., Mus. [Helbig, Führer 1[4] nr. 1073]: Raingeard 309; Paris, Louvre, Prometheus-Sark.: Cumont, Rech. 319 Taf. 4, 1) oder als Psychopompos der Toten (Ehesark., Città del Vat., Mus. Pio Clem.: Helbig, Führer 1[4] nr. 248; A. Rossbach, Röm. Hochzeits- u. Ehedenkmäler [1871] 113; vgl. Felsengrab von Frikya bei Apamea: Cumont, Rech. 209). Auch hier betont zuweilen eine Abschiedsszene den Beginn des G. (Deckel des Endymion-Sark., Rom, Mus. Cap.: Helbig, Führer 2[4] nr. 1406; Cumont, Rech. 29; Dölger, Ichth. 4 Taf. 265f; vgl. ebd. 267; Vatikanische Gärten, verschollen: Andreae 40 Taf. 35, 1). Hermes-Merkur kann auch vor dem Wagen hergehen, auf dem der Tote zur jenseitigen Welt gelangt (Sark., Rom, Villa Doria Pamph. u. Mus. Torlonia: Cumont, Rech. 337 Abb. 37, 1. 2; Wandmalerei, Rom, Hypogaeum der Oct. Paulina: F. Wirth, Röm. Wandmalerei [1934] 148 Taf. 38; Andreae 34/6). Das G. endet vor dem Tribunal des Herrscherpaares der Unterwelt (Wandmalerei, Rom, Vincentius- u. Nasoniergrab: Andreae 30f Taf. 50; Rom, Vibiagruft: E. Maass, Orpheus [1895] 209/39; C. Cecchelli, Monumenti cristiano-eretici di Roma [Roma 1944] 172f Taf. 36; J. Michl, Art. Engel I: o. Bd. 5, 56; Klauser, Studien 9, 97f), bei den Griechen jedoch zumeist bei Charon, dem er die Seele zur Überfahrt über die Styx übergibt (Fairbanks 1, 348; Zanker 105).

6. Charon. *Charon (Hermann 1040/8), der ursprünglich wohl wie Cerberus als Totendämon gesehen u. später häufig mit Thanatos gleichgesetzt wurde, ist in klassischer u. hellenistischer Zeit der Fährmann über den Unterweltsfluß, der entgegen Diodor Sic. (1, 92. 96) nicht aus Ägypten übernommen wurde. Pausanias nennt ihn erstmals bei der Schilderung des aus der Mitte des 5. Jh. vC. von Polygnot stammenden Gemäldes in der Lesche der Knidier in Delphi, der sich dabei an Verse des Epos Minyas gehalten habe (10, 28, 1f). Eine Darstellung des greisen Charon am Steuerruder seines von Eidola umflogenen Bootes auf einer Eschara aus dem Ende des 6. Jh. vC. zeigt jedoch, daß der Dichter der Minyas nicht der Erfinder der Charonsgestalt gewesen sein kann, sondern eine bereits im 6. Jh. vC. im Volksglauben fest verwurzelte Vorstellung aufgriff (Furtwängler, Charon 191/6; D. C. Hesseling, Charos rediens: ByzZs 30 [1929/30] 186f; Grabka 5). Dieser Porthmeus ist Psychopompos (Eur. Alc. 361), Nekropompos (ebd. 411; ähnliche Bezeichnungen bieten Anth. Pal. 7, 63, 1. 68, 1), der das Totenboot rudert (Eur. Alc. 439) u. die Seelen zum Einsteigen drängt (ebd. 254). Ein älterer Mann soll lieber an Charon als an eine Hochzeit denken (Aristoph. Lys. 605/7), denn er ist ja sein Altersgenosse (Lucian. dial. mort. 27, 9). Lukian, der sich besonders ausführlich mit Charon beschäftigt (luct. 4. 10. 22; cat. 1. 18. 21; nec. 10; philops. 25; Demon. 45; dial. mort. 11, 4; 12, 5; 20, 1), erwähnt wohl ein Sprichwort, wenn er sagt, der Greis habe schon einen Fuß im Charonsboot (apol. 1; vgl. dial. mort. 10, 5). Auch auf Grabinschriften wird Charon öfters als Fährmann der Seele erwähnt (Anth. Pal. 7, 63. 66/8. 365. 603. 671; 11, 133; Kaibel 302. 566. 646f), vereinzelt aber, zB. in einem Epigramm des 3./4. Jh. nC., auch entschieden abgelehnt (Kaibel 646, 3; vgl. Lattimore 75). Den Lateinern ist die

Gestalt u. Aufgabe des Charon als portitor, cymba oder navita (Belege bei Waser 27f) nicht weniger vertraut (Verg. Aen. 6, 295/304. 326/32; Prop. 2, 27, 13f. 28, 39f; 3, 5, 14. 18, 24; 4, 11, 7f; Hor. c. 2, 3, 27; Ovid. met. 10, 73; Sen. Oed. 168; Herc. f. 764f; Apul. met. 6, 18; Iuvenal. 3, 264/7). – Seit dem 5. Jh. vC. wird Charon auf weißgrundigen Lekythen dargestellt, später auch gelegentlich auf Grabreliefs. Zu einer ersten Gruppe lassen sich die Darstellungen zusammenfassen, auf denen der von rechts kommende Hermes den oder die hinter ihm schreitende Tote dem links in seinem Boot ankommenden oder wartenden Charon zuführt oder übergibt (einzige [?] Ausnahme von dieser ursprünglichen Bewegungsrichtung [Waser 44]: Lek., Brüssel, Mus. Cinq. A 903: Fairbanks 2, 85f Taf. 14, 3). Hermes nimmt die Tote am Grab in Empfang, wo Hypnos u. Thanatos sie niedergelegt haben, während an der Styx Charon in seinem Boot wartet (Lek., Athen, Nat. Mus. nr. 1830: ebd. 82; Zanker 110). Gewöhnlich ist jedoch das G. zu Charon wiedergegeben (Lek., Paris, Louvre N 3449 Lec. 66: Fairbanks 2, 29f; Lek. Athen, Privatslg.: ebd. 13; Waser 106 Kat. I, 4; Relief auf einer Tonlampe: Waser 125 Kat. I, 43), wobei Hermes zumeist sein Kerykeion zum ihm folgenden Toten ausstreckt (Lek., Berlin, Staatl. Mus.: Furtwängler, Beschreibung nr. 2455; Fairbanks 2, 12f Taf. 3, 1; Zanker 105; S. Karusu, Ἑρμῆς Ψυχοπομπός: AthMitt 76 [1961] 92), mit der Hand auf ihn deutet (Lek., Athen, Privatslg.: Fairbanks 2, 13; Waser 106 Kat. I, 2) oder ihn an der Hand führt (Lek., München, Vasenslg. 2727: Fairbanks 1, 189f; Zanker 105; Coll. van Branteghem: Fairbanks 2, 14f; Athen, Nat. Mus. nr. 1926: ebd. 29; Zanker 105; Brüssel, Mus. Cinq. A 903: Fairbanks 2, 85f Taf. 14, 3; Terrakotta-Relief, Wien, Slg. Fürst Liechtenstein: v. Duhn 10/8; Waser 117 Kat. I, 31; Berlin: v. Duhn 6/10 Taf. 1) oder auch umfaßt (Lek., Boston, Mus. Fine Arts 6545: Fairbanks 1, 191 Taf. 7; Waser 106 Kat. I, 3). Häufig weist Hermes zugleich mit der anderen, zuweilen das Kerykeion haltenden Hand nach vorne auf den wartenden Charon (Lek., München, Vasenslg. 2727: Fairbanks 1, 189f; Zanker 105; Athen, Privatslg.: Fairbanks 2, 13; Waser 106 Kat. I, 2; Terrakotta-Relief, Wien, Slg. Fürst Liechtenstein: v. Duhn 10/8; Waser 117 Kat. I, 31; Terrakotta-Relief, Berlin: v. Duhn 7/10 Taf. 1), mit dem er zuweilen zu sprechen scheint (Lek., Athen, Nat. Mus. nr. 17916: Zanker 105 Taf. 7b; Relief, Florenz, Mus. Arch.: Waser 118 Kat. I, 23; Protesilaos-Sark., Città del Vat., Mus. Pio Clem.: Helbig, Führer 1[4] nr. 527; Waser 120 Kat. I, 37). Wie zur Begrüßung streckt Charon seine rechte Hand Hermes u. dem in seinem G. kommenden Toten entgegen (Lek., Brüssel, Mus. Cinq. A 903: Fairbanks 2, 85f Taf. 14, 3). Dem oder der Toten kann eine Frau folgen (Lek., Boston, Mus. Fine Arts 6545: ebd. 1, 191 Taf. 7; Waser 106 Kat. I, 3; München, Vasenslg. 2727: Fairbanks 1, 189; Zanker 105), ein Sklave mit einer Vase (Lek., Coll. van Branteghem: Fairbanks 2, 14f), eine Dienerin mit Kleidern u. Schmuck in einem Korb u. in einer Pyxis (Lek., New York, Metr. Mus. 23. 160. 36: Zanker 106: Hermes sitzt ausnahmsweise auf einem Felsen) oder auch ein Kind mit einer Pyxis (Lek., Brüssel, Mus. Cinq. A 903: Fairbanks 2, 85f Taf. 14, 3). Diese erste Gruppe der Monumente gibt mithin einen G.wechsel wieder. Die gleiche Vorstellung steht wohl auch hinter der Darstellung auf einem röm. Grabmal, das auf den üblichen Bewegungsablauf verzichtet u. Hermes links u. Charon mit seinem Boot rechts neben der Grabinschrift zeigt (Rom, Mus. Kircher.: Waser 119 Kat. I, 34). – Eine zweite Gruppe weißer Lekythen mit der Charonszene verzichtet auf Hermes u. gibt lediglich die Begegnung der Seele mit dem von links oder rechts in seinem Boot ankommenden oder wartenden Fährmann wieder (Waser 44 Kat. I, 6/20; Fairbanks 2, 138). Die Seele des Toten (das Eidolon) fliegt auf Charon zu (Karlsruhe, Mus. B 2663: Fairbanks 1, 307 Taf. 14, 4), der nach ihr greift (Oxford, Ashm. Mus.: ebd. 308), wobei zuweilen eine wartende Frau die Szene ergänzt (Athen, Kunsthandel: ebd. 308; Oxford, Ashm. Mus. 264: ebd. 308f; 2, 137f). Im allgemeinen nähert die zumeist als junge Frau oder als Kind dargestellte Tote sich aber in menschlicher Gestalt (Berlin, Staatl. Mus. Inv. nr. 3160: ebd. 1, 262; Waser 112 Kat. I, 21; Athen, Nat. Mus. nr. 1757, ein Jüngling wartet sitzend auf Charon: Fairbanks 2, 84; nr. 1759, die Frau hält sich eine Tafel [?] vor das Gesicht: ebd. 137 Taf. 24, 1; nr. 2028: ebd. 137). Die weibliche Tote kann einen Korb tragen (nr. 2000: ebd. 136; London, Brit. Mus. D 61: ebd. 137) u. außerdem eine Pyxis (Athen, Nat. Mus. nr. 1927: ebd. 38f; nr. 1946: ebd. 39), während ein verstorbenes Kind gerne sein Lieblingsspielzeug in

Händen hält (New York, Metr. Mus. 09.221. 44: ebd. 15 Taf. 4; Athen, Polytechn. 3508: F. v. Duhn, Charonlekythen: JbInst 2 [1887] 242), gelegentlich auch einmal eine (Opfer ?-) Gans (Wien, Österr. Mus. 1086: Fairbanks 2, 85). Charon streckt dem Toten seinen Arm entgegen (Athen, Nat. Mus. nr. 1758: ebd. 84; nr. 1814: ebd. 85; nr. 1891: ebd. 86; nr. 1927: ebd. 38f; nr. 1946: ebd. 39; nr. 1999: ebd. 136; New York, Metr. Mus. GR 619: ebd. 85; Paris, Louvre MNB 622 Lec. 100: ebd. 136f; Waser 110 Kat. I, 14), beugt sich auch zu einem wartenden Kind nieder (Athen, Nat. Mus. nr. 1758: Fairbanks 2, 84) oder hilft einer weiblichen Toten beim Aussteigen aus dem Boot (Relief an einer Brunnenmündung, Città del Vat., Mus. Pio Clem. 198: Waser 124f Kat. I, 41). Häufig steht hinter dem oder der Toten eine Frau mit einem Korb u. mit Tänien (Athen, Nat. Mus. nr. 1757: Fairbanks 2, 84; nr. 1758: ebd.; New York, Metr. Mus. GR 619: ebd. 85) oder mit einem Korb u. einem Alabastron (Berlin, Staatl. Mus. Inv. nr. 3137: ebd. 14; Waser 112 Kat. I, 20), vereinzelt auch mit einem großen Vogel (Athen, Nat. Mus. nr. 1814: Fairbanks 2, 85; Waser 110 Kat. I, 13). Hierbei dürfte es sich um die Darbringung von Spenden u. Opfergaben handeln u. mithin um eine stilisierte Verbindung des Totenkultes am Grabe mit der Charonszene (vgl. Waser 44; Fairbanks 2, 138). – Bei einer nicht sehr umfangreichen dritten Gruppe weißer Lekythen holt Charon den Toten an dessen Grabstele ab, so daß er die Psychopompenrolle des Hermes voll u. ganz übernommen hat (London, Brit. Mus.: Waser 113 Kat. I, 23; Athen, Kunsthandel: ebd. 113 Kat. I, 24; New York, Metr. Mus.: ebd. 114 Kat. I, 27; vgl. die linke Schmalseite des Orestes-Sark., Città del Vat., ehem. Mus. Lat.: Helbig, Führer 1[4] nr. 1127; Waser 120 Kat. I, 36). Bei dieser Gruppe ist die Verbindung zum Totenkult besonders ausgeprägt, denn zumeist nähert sich der Grabstele von der anderen Seite eine Hinterbliebene mit Grabspenden in einem Korb (Athen, Polytechn. 2967. 2968: ebd. 114f Kat. I, 28. 29; Paris, Louvre CA 537 Eretria: Fairbanks 2, 162 Taf. 24, 3; Berlin: Furtwängler, Beschreibung nr. 2680. 2681; Fairbanks 162f; Waser 113. 116 Kat. I, 25. 30; New York, Metr. Mus.: ebd. 113f Kat. I, 26).

7. *Obolos.* Entsprechend einer alten u. allgemeinen Volksvorstellung legt man dem Toten eine Münze in den Mund oder zumindest in das Grab. Die Herkunft dieser Sitte ist unbekannt, dürfte aber weder mit den ungemünzten Goldblättchen im Totenkult der Ägypter noch mit den orphischen Goldplättchen in Verbindung zu bringen sein (Hermann 1043/6). Bei diesem Brauch dürfte es sich weder um die symbolische Abfindung der Erben an den Toten handeln (so Rohde, Psyche 1, 306f) noch um die Ablösung der zur Besänftigung des Cerberus bestimmten Honigkuchen (so etwa R. Herzog, Aus dem Asklepieion von Kos: ArchRelWiss 10 [1907] 201/28, bes. 222/4), sondern vermutlich um die dem Toten geschuldete ‚Ausstattung für die Seelenreise' (Furtwängler, Charon 199f), um die Vorsorge für die bald mehr leiblich, bald mehr geistig gedachte Nahrung des Toten auf der Reise in die jenseitige Welt u. um die Vorsorge für den Reiseschutz (Hermann 1059). Dieser Obolos, auch Porthmeion, Naulon oder Danakes genannt (Belege bei Waser 34; Grabka 8f), wird in Verbindung mit der Gestalt des Charon zum Fährlohn für die Überfahrt in die jenseitige Welt u. damit zu einer notwendigen Voraussetzung für das G. selbst. In dieser Funktion ist der Obolos seit dem 5./4. Jh. vC. bezeugt. Als Herakles in die Unterwelt hinabstieg, hatte er zwei Oboloi bei sich (Aristoph. ran. 138/40. 181f. 269f). Aristophanes dürfte dabei wohl an das kurz zuvor eingeführte Tagegeld von zwei Oboloi denken, das die Bürger als eine Art Staatspension erhielten (Waser 30f). Er nennt überdies den Brauch, daß man häufig auch zu Lebzeiten kleine Münzen im Munde bei sich trug (av. 503; vesp. 609). In der Folgezeit wird stets nur ein Obolos genannt, der oft als der einzige Besitz des Toten bezeichnet wird (Anth. Pal. 7, 67, 6. 68, 6; 11, 168, 5f. 171, 7. 209, 2f), mag dieser in seinem Leben auch ein sehr reicher Mann gewesen sein (Lucian. dial. mort. 21). Um diesen Obolos muß Charon zuweilen mit dem Toten streiten (Lucian. cat. 18. 21) u. dabei Hilfe bei Hermes suchen (ebd. 1; dial. mort. 2). Spöttisch meint Lukian, daß man gar nicht überlege, welche Währung eigentlich in der Unterwelt gelte, u. daß man doch besser dem Toten gar keinen Obolos mitgeben solle, damit Charon ihn wieder ins Leben zurückgeleiten lasse (luct. 10). Nur im argolischen Hermione kann man auf die Mitgabe des Obolos verzichten, denn dort glaubt man, durch ein Privileg der Demeter einen sehr nahen u. direkten Zugang zur Unterwelt zu besitzen (Strabo 8, 6, 12 [373]; Callim. frg. 278 Pfeiffer). Seit dem Beginn des 4. Jh. vC.

wird die Übergabe des Obolos an Charon auch gelegentlich auf Lekythen dargestellt (Athen, Polytechn. nr. 2967: v. Duhn 19; ders., Charonlekythen aO. 242; Waser 114 Kat. I, 28; Athen, Nat. Mus. nr. 1757: Fairbanks 2, 84). – Auch bei den Römern entspricht die Münze als Gabe an Charon einer verbreiteten Volksvorstellung, hier auch genannt portorium oder naulum (Apul. met. 6, 18), aes (Prop. 4, 11, 7), triens (Iuvenal. 3, 267) oder viaticum (Plaut. Poen. 68/71). Von einem Vater, der aus Gram über den Verlust seines Sohnes gestorben ist, nachdem er alles seinem Vetter vererbt hat, so daß er noch nicht einmal mehr eine Münze besitzt, sagt Plautus, er gehe ohne Viaticum zum Acheron (ebd.). Vielleicht ist hier das Geldstück als Reiseproviant der Seele gesehen, sonst aber eindeutig als der Fährlohn für Charon (Prop. 4, 11, 7f), ohne den keine Hoffnung auf eine Überfahrt besteht (Iuvenal. 3, 267). Auch der Arme muß sich darum rechtzeitig dieses Reisegeld verschaffen, das Charon selbst dem Toten aus dem Munde nimmt (Apul. met. 6, 18). Die Übergabe des Obolos an Charon zeigen das Relief einer Brunnenmündung (Città del Vat., Mus. Pio Clem. 198: Waser 115 Kat. I, 41) u. eine Tonlampe aus der Nähe von Perugia (ebd. 125 Kat. I, 43). – Vom Alter u. von der Verbreitung des ‚Obolos' zeugen überdies die zahlreichen Grabfunde seit dem 6./5. Jh. vC., die sich besonders in den röm. Provinzen diesseits der Alpen über das Ende der Antike hinaus fortsetzen, zuweilen bis in die Neuzeit hinein (vgl. die Belege bei O. Braun, Röm. Altertümer zu Bonn: BonnJbb 17 [1851] 103/23; L. Urlichs, Vasa diatreta in Coeln: ebd. 5 [1844] 377/82; Lécrivain 1371; Cuq 1388f; Waser 35/8; Leclercq, Obole 1877f; Hermann 1044f. 1056/9). Zur Zeit des Theoderich wurden von Amts wegen sogar zahlreiche Gräber geöffnet, um mit den beigegebenen Münzen den Staatsschatz aufzufüllen (Cassiod. var. 4, 34).

e. Etrusker. 1. Charun. Der politische Verfall der Etrusker führte zu einer realistisch-pessimistischen Jenseitsvorstellung, die von grimmigen Unterweltsdämonen beherrscht wird (de Ruyt 182; Sullivan 16; Toynbee 12f). Als deren ausgeprägtester Vertreter wird in der Grabkunst seit dem Beginn des 4. Jh. vC. sehr häufig Charun dargestellt (Waser 127/49 Kat. II mit 57 Monumenten; vor allem de Ruyt 9/137 mit 162 Denkmälern). Der auf vier Monumenten durch Namensbeischrift ausgewiesene Name (ebd. 9/22 nr. 1/4) ist vom griechischen Charon abgeleitet, an den vereinzelt auch das dem Charun beigegebene Ruder (ebd. nr. 6. 91. 104f. 127. 148) statt des ihn zumeist charakterisierenden Hammers erinnert. Griechischen Einfluß verrät auch die gelegentliche Anpassung der Charungestalt an Hermes (ebd. 70f. 79f nr. 75. 85. 85 bis) u. besonders die seltene Darstellung eines den Toten zu Charun geleitenden Hermes Psychopompos (ebd. 81/3 nr. 87/9). Der etruskische Charun ist jedoch kein griechischer Fährmann, sondern der wohl auf assyrische Vorstellungen zurückgehende Todesdämon oder Totengott (de Ruyt 237/41; Hermann 1052). Zu seinen Aufgaben zählt vor allem das bei Eintritt des Todes beginnende u. bei Eintritt des Toten in die Unterwelt endende Seelen-G. Charun ist daher sowohl bei einem gewaltsamen Tod zugegen (de Ruyt 22/31 nr. 5/15) u. trennt den Toten von seinen Angehörigen (ebd. 32/44 nr. 18/34), wie er auch beim Empfang des Toten durch die Götter der Unterwelt anwesend ist (ebd. 73/9 nr. 79/84). Ungleich häufiger geleitet er jedoch, meist mit geschultertem Hammer, den Toten während der Reise zur Unterwelt. Der Tote legt diese Reise zu Fuß zurück (ebd. 48/59 nr. 41/54) oder zu Pferd (ebd. 59/68 nr. 55/72) oder auch in einem Wagen (ebd. 68/73 nr. 73/8) u. kann dabei von einem Diener begleitet werden (ebd. 60/2. 65f. 70 nr. 56/61. 66. 68. 70) oder von einer Frau mit einer cista (ebd. 68 nr. 73). Öfters tritt der Todesdämon Charun in ein u. derselben Szene doppelt auf, zu beiden Seiten des Toten (ebd. 19/21. 37f. 39. 45/8. 55/9. 67. 82. 89. 91. 204/6 nr. 4. 29f. 32. 37f. 41. 52. 54. 70. 89. 97. 100), gelegentlich auch als weiblicher Dämon (ebd. 74/6. 87f nr. 81f. 96).

2. Furien u. Dämonen. Charun bedient sich als Psychopompos der Hilfe von *Furien (de Ruyt 27f. 33f. 36. 52f. 62f. 67. 70f. 86 nr. 11f. 20. 26. 47f. 62. 70. 75. 80. 93 u.ö.), die Fackeln tragen können (ebd. 34. 63f. 66. 77f. 85 nr. 21. 63/5. 69. 84. 92 u.ö.), oder auch der Hilfe von anderen Dämonen (ebd. 48f. 53f. 65. 73 nr. 41f. 49/51. 67. 79 u.ö.), ebenfalls zuweilen mit einer Fackel (ebd. 41f. 70/2 nr. 33. 74. 76 u.ö.). Dieses Seelen-G. kann vereinzelt die Züge einer pompa funebris annehmen, die von Musikanten u. Dienern eröffnet wird, denen Dämonen mit Fackeln folgen u. anschließend Charun mit dem Toten (ebd. 55/9. 67f nr. 53f. 71; vgl. Rush 188. 230).

f. Germanen. Nach der älteren Jenseitsvorstellung liegt das Reich der Seelen hinter den Wolken, die wie ein Meer oder ein breiter Strom die Toten von den Lebenden trennen (Schell 315). Dorthin gelangt die Seele im G. von als Winden gedachten Hunden (Meyer 108), vor allem jedoch mit Hilfe der Wolkengöttin Holda, die auf einer Wolke in Form eines windgetriebenen Schiffes (Hollefahren) dahinzieht u. dabei den Toten mitnimmt u. übersetzt (Meyer 90. 282; C. Mengis, Art. Seelenüberfahrt: Bächtold-St. 7, 1570). Später wird das Totenreich auf der Erde lokalisiert, u. zwar als im Osten liegendes Oostland, Osterland, Osterriche (Meyer 134), häufiger aber wohl in Brittia/Britannia gesucht (Schell 316. 319). Die Seele hat auf ihrem Wege dorthin einen trennenden Strom zu überwinden. Dabei wird vor allem der Rhein als Grenzfluß zum Totenstrom (Schell 316; Jungwirth, Art. Fährmann: Bächtold-St. 2, 1151). Im MA nennt man das Sterben ‚an den Rhein gehen' (Schell 321). Die Seele findet ihren Geleiter u. Fährmann über diesen Totenstrom im Windgott Wuotan-Odin (Meyer 233; Schell 320), der die Toten in einem goldenen Schiff von Bravalla nach Valhall bringt (Meyer 233) u. der auch seine Valkyrien aussendet, um die im Kampf gefallenen Helden in seinen Himmel zu geleiten (J. Grimm, Deutsche Mythologie 2[4] [1876] 701; Meyer 233). Als Fährmann dienen ferner Thor (Meyer 213. 233) u. der Elsenverge oder Elfenfährmann (Mengis aO. 1569; Schell 317; Waser 7f). Nach keltischer Überlieferung setzen an der Küste Galliens (in Armorica) wohnende Schiffer u. Bauern die Seelen der Toten nach Brittia über (vgl. Procop. b. Goth. 4, 20, 48/57). Man gibt dem Toten ein Geldstück mit auf die Jenseitsreise, damit er sich unterwegs die nötige Nahrung beschaffen kann (Sartori 212f), hauptsächlich jedoch, damit er den Fährmann für die Überfahrt entlohnen kann (ebd. 214; ders., Die Speisung der Toten: JbGymnasDortmund 1903, 1/4; Mengis aO. 1569).

VI. Völkergeleit im AT u. Judentum. a. Jahwe. Jahwe will mit Moses sein, wenn dieser das Volk aus Ägypten herausführt (Ex. 3, 12). Jahwe bedient sich dabei zwar der Hilfe des Moses u. Aaron (Ps. 77, 21), aber letztlich gibt er selbst seinem Volk das G. (Ex. 3, 8. 17; Jes. 42, 16; 43, 2), führt es durch das Rote Meer (Ex. 14, 24. 30; Ps. 106, 9; Sap. 10, 18) u. während des ganzen Wüstenzuges (Dtn. 8, 2. 7. 15; Ps. 107, 7. 14), auch wenn er dem halsstarrigen Volk gelegentlich androht, es nicht mehr selbst zu führen, sondern durch seinen Engel (Ex. 32, 34; 33, 1/5. 12/7; 34, 9). Vom Sinai an geleitet Jahwe sichtbar das Volk, am Tage durch eine Wolke über der Lade (Ex. 40, 36/8; Num. 9, 15/23; 10, 11f) u. in der Nacht durch eine Feuersäule (Ex. 13, 21; 14, 19; Num. 14, 14; Neh. 9, 12. 19; Ps. 78, 14). Damit wird das G. Jahwes für sein Volk zugleich zum Gottes-G. durch das Volk, für das Jahwe selbst die Abfolge u. das Zeremoniell beim abendlichen Halt u. beim morgendlichen Aufbruch bestimmt (Num. 2; 9, 15/23; 10, 5f. 13/28. 33/6). Die Lade geleitet Israel durch den Jordan (Jos. 3, 3/17; 4, 11) u. in den Kampf (Num. 14, 42; Dtn. 1, 42; vgl. 20, 1/4). Dieses G. beim Exodus ist fest im Bewußtsein des Volkes verankert (Ps. 78, 52f; 105, 37; 106, 9; 136, 16). Es fordert allezeit Gehorsam gegenüber Jahwe u. seinem Gesetz (Ex. 13, 3. 9. 14. 16; Jos. 24, 6; Iudc. 2, 12; 6, 8f. 13; 1 Sam. 10, 18; 12, 6; 2 Sam. 7, 6; Jer. 7, 22; 11, 7) u. darf nicht Undank ernten (Num. 14, 13/7; Jer. 2, 6; Amos 2, 10). Dieses G. beim Exodus ist aber zugleich der Garant dafür, daß Jahwe auch in Zukunft sein Volk geleiten wird (Num. 21, 4; Dtn. 20, 1; Jes. 58, 11; Jer. 32, 21), daß er ihm vor allem bei der Heimkehr aus dem Exil erneut sein G. gewähren wird (Jes. 48, 21; 57, 18; Jer. 16, 14f; 23, 7f; 29, 14; 31, 9; Sach. 8, 8; 10, 6).

b. Völkerengel. In den älteren Schichten des AT ist der Malᵓak Jahwe eine Vergegenwärtigung u. Erscheinungsform Jahwes selbst, von ihm nicht zu unterscheiden (Gen. 22, 11f; Ex. 3, 2f; Iudc. 6, 11/24; vgl. Ziegler 46). Daher können Jahwe u. sein Engel auch nebeneinander als Geleiter des Volkes beim Exodus genannt werden (Ex. 13, 17; 14, 19; 23, 20/3; 33, 14; Num. 20, 16; Iudc. 2, 1; Jes. 63, 9). Erst in nachexilischer Zeit tritt an die Stelle des einen Malᵓak Jahwe eine Vielzahl von Engeln u. auch eine besondere Namengebung der Engelfürsten. Das G. Israels beim Exodus wird zwar weiterhin Jahwe selbst zugeschrieben (Philo spec. leg. 2, 19; hierzu vgl. Rahner, Pompa 242), aber auch seinen Engeln (Jub. 48, 10/9). Es entwickelt sich nun aber auch die Vorstellung, daß jedes Volk seinen eigenen G.engel besitze (Dtn. 32, 8 LXX; Sir. 17, 17 LXX; Jub. 15, 31f). Als Gott die Söhne Adams in Nationen teilte, wählte er die Zahl der Völker nach der Zahl der Engel (Dtn. 32, 8 LXX; Dan. 10, 13). Beim Turmbau zu Babel

erschien Gott mit den insgesamt 70 Engeln, von denen jeder das ihm zugewiesene Volk seine Sprache lehrte (Test. XII Naphth. 8, 4f; Targ. J. Gen. 17, 7f; Targ. J. Dtn. 32, 8f). Diese 70 Völkerengel (Hen. aeth. 89, 59; 90, 22. 25; vgl. die 70 Jünger Jesu Lc. 10, 1/12) waren bei der Gesetzgebung am Sinai anwesend, nahmen das Gesetz aber nicht an (Pesiqta R. 21). Von diesen 70 oder auch 72 Völkerengeln (hierzu vgl. Bietenhard 109/11) werden die Engelfürsten von Persien u. Griechenland (Dan. 10, 13. 20f) u. von Ägypten genannt (Mekhilta Ex. 15, 1). Das Volk Israel genießt jedoch eine Sonderstellung (bestritten von Kelsos: Orig. c. Cels. 5, 41. 50), insofern nämlich Jahwe sich Israel entweder selbst vorbehalten hat (Dtn. 32, 8f LXX; Jub. 15, 32) oder ihm Michael als Engelfürsten u. Geleiter zugewiesen hat (Dan. 10, 13. 21; 12, 1; Hen. aeth. 20, 5).

VII. Herrschergeleit. a. Ägypten. Der König tritt seine Herrschaft mit einem großen Prozessions- u. Opferfest an, das er zu Ehren seines Vaters Min, des priapischen Ackergottes, begeht. Die feierliche Pompa eröffnen Trommler u. Trompeter, gefolgt von Priestern mit Räucherpfannen u. einem Vorlesepriester. Den königlichen Verwandten u. Fürsten folgt der König selbst, der von seinen Söhnen auf einem Tragsessel unter einem Baldachin getragen wird. Seine übrigen Söhne umgeben ihn als Wedelträger (vgl. E. Diez, Art. Fächer: o. Bd. 7, 218). Nach den restlichen Verwandten u. hohen Würdenträgern bildet das Militär den Abschluß des Zuges (Lepsius, Denkmäler 4, 57f). Wenn der König außerhalb seines Palastes erscheint, wird er im NR stets von acht Vornehmen in einer Sänfte getragen, u. zum weiteren G. zählen stets hohe Beamte als Wedelträger (ebd. 3, 121a: Charemchab). Im Grab des Mry-Re in Tell el Amarna ist ein Besuch des Königs beim Sonnengott dargestellt. Zwei Läufer machen mit ihren Stöcken Platz für den Wagen des Königs, der von seiner Leibgarde mit ihren Feldzeichen umgeben ist. Dem Wagen folgen hohe Offiziere sowie der Wagen der Königin u. der Wagen der Töchter des Königs. Es schließen sich sechs weitere Wagen mit dem weiblichen Hofstaat u. ebenfalls sechs Wagen mit Kammerherren an. Über den ganzen Zug verstreut sorgen Diener mit Stöcken für Ordnung u. freien Durchgang (ebd. 3, 92/4; vgl. ferner Erman-Ranke, Äg. 68/71).

b. AT u. Judentum. 1. Herrschaftsbeginn. Als der Pharao Joseph zum Herrn über ganz Ägypten einsetzt, läßt er ihn mit den Insignien seiner hohen Stellung auf seinem zweiten Wagen durch die Stadt fahren u. vor ihm ausrufen ,Abrek' (Gen. 41, 43). Ähnlich läßt König Ahasver den Mardochäus hoch zu Pferd von Haman durch die Straßen von Susa geleiten u. vor ihm ausrufen: ,So geschieht dem Mann, den der König ehren will' (Esth. 6, 11). Ein Fresko der Synagoge von Dura-Europos (um 245) zeigt den von links nach rechts auf einem prächtigen Schimmel reitenden Mardochäus mit Haman als praecursor u. Zügelhalter. Eine Occursus-Gruppe von vier akklamierenden Männern unterstreicht den Adventus-Charakter dieser Szene (C. H. Kraeling, The synagogue = The excavations at Dura-Europos, Final Report 8, 1 [New Haven 1956] 151/6 Taf. 64). Die gleiche Begebenheit bieten eine Illustration der Farfa-Bibel (1. Hälfte 11. Jh.), hier mit vier pedisequi (W. Neuss, Die katalonischen Bibelillustrationen [1922] 102 Abb. 126), u. eine Illustration der Gumperts-Bibel in Erlangen (1. Hälfte 12. Jh.; G. Swarzenski, Die Salzburger Malerei [1913] 132 Abb. 42; vgl. Ch. Walters, Papal political imagery in the medieval Lateran palace: CahArch 21 [1971] 130f Abb. 32b). – Ptolemäus läßt Jonathan durch die Stadt führen u. vor ihm herrufen, daß niemand ihn wegen irgendeiner Sache anklagen oder behelligen darf (1 Macc. 10, 63). Ein derartiges G. mit *Akklamationen ist ebenfalls beim Zug zur Salbung des neuen Königs u. zur anschließenden Inthronisation üblich (1 Reg. 1, 33/40). Wenn Absalom u. Adonias sich Wagen u. Pferde zulegen u. 50 Männer anwerben, die als G. vor ihnen hergehen sollen (2 Sam. 15, 1; 1 Reg. 1, 5), so ist dies ein Griff nach der Königswürde u. damit der Beginn eines Aufstandes gegen den König.

2. Adventus des Königs u. Helden. Als David nach dem Sieg über Goliath u. die Philister im Gefolge Sauls heimkehrt, kommen ihnen beim Einzug Frauen aus allen Städten Israels mit Gesang, Akklamationen u. Tanz, mit Pauken u. Zimbeln zum Empfang entgegen (1 Sam. 18, 6; vgl. die Miniatur einer Hs. der Sacra Parallela [Bibl. Nat. Cod. graec. 923], 9. Jh.: Dinkler 45 Abb. 49). Judith wird nach ihrer Heldentat von Frauen u. Männern im festlichen Zug nach Jerusalem geleitet, wobei die Frauen sie mit Reigentanz ehren (Judt. 15, 12f). Beim Zug des Ptolemäus nach Syrien öffnen ihm auf Befehl des Alexander die Be-

wohner der Städte die Tore u. ziehen ihm zur Begrüßung entgegen (1 Macc. 11, 2). Jonathan zieht in großer Pompa dem Ptolemäus nach Joppe u. nach Ptolemais entgegen (1 Macc. 10, 60; 11, 6).

3. Adventus animae. In rabbinischer Zeit wird auch die Vorstellung von einem Adventus animae greifbar. Wenn die Engel dem erhabenen Einen den Tod eines Gerechten ankündigen, gibt dieser den Auftrag, der (im G. von Engeln) ankommenden Seele entgegenzugehen u. sie in den Frieden eintreten zu lassen (bKetubbot 104a). Verbreitet ist die Auffassung, daß der Seele des Gerechten drei Scharen Dienstengel zur Einholung entgegengehen, der Seele des Gottlosen jedoch drei Scharen Würgengel (Num. R. 11 [164b]; Pesiqta R. 2 [5a]; bKetubbot 104a; Midr. Ps. 30 § 3 [117b]; 116 § 7 [239b]; Test. Job 47, 11. 52).

4. Profectio. Eine pomphafte Profectio zeigt in Anlehnung an Job 2, 11 ein Fresko der Synagoge von Dura Europos. Ein Freund Jobs, nach Midr. Job 28 als König dargestellt, ist mit einem praecursor u. vier pedisequi auf dem Wege zu Job (G. Wodtke, Malereien der Synagoge in Dura u. ihre Parallelen in der christl. Kunst: ZNW 34 [1935] 60f Taf. 2 Abb. 8). Die gleiche Szene, jedoch mit nur zwei pedisequi, in einer Miniatur des J. 905 hält den Aufbruch aus dem Stadttor fest u. unterstreicht hierdurch nachdrücklich den Charakter der Profectio (Cod. Vat. graec. 749 fol. 29v: Wodtke aO. 60 Taf. 2 Abb. 9).

c. Griechisch-römisch. 1. Adventus hellenistischer Könige u. hochverdienter Personen. Die Vorstellung vom Soter, den die antike Welt erwartet, verbindet sich mit der Person des Herrschers als des neuen Weltbeglückers. Sein Regierungsantritt u. sein Erscheinen vor den Toren einer Stadt werden als Epiphanie einer neuen Gottheit verstanden u. mit den sakralen Zügen der Erlösersymbolik umgeben. Ursprünglich nur der Ehrung der Götter vorbehaltene Zeremonien überhöhen daher das G. beim Empfang eines Gastes zur Apantesis oder Hypantesis (zu den Termini vgl. Peterson, Einholung 693) bei der feierlichen Einholung des Herrschers. Dieses Empfangszeremoniell ist in seinem ‚soteriologischen u. messianischen Charakter' bereits im 5. Jh. vC. gegeben (Aristoph. av. 1706/54) u. wird in den Epiphaniefeiern der Diadochen weiter ausgebildet (Deissmann, LO[4] 314/8). Dieses Zeremoniell bleibt jedoch nicht ein ausschließliches Recht der hellenist. Könige (vgl. Alexander d. Gr.: Jos. ant. Iud. 11, 329/37; Ps-Callisth. hist. Alex. 1, 34, 2; Eumenes: Diod. Sic. 18, 59, 3; Ptolemaios Euergetes: PPetr 2, 45; 3, 44 bei Peterson, Einholung 683f; Ptolemaios: Diod. Sic. 33, 28a; Attalus III: Dekret bei Peterson, Einholung 684; Attalus: Polyb. 16, 26, 3/7; Liv. 31, 14, 12), sondern kann auch dem Hegemon (PBerol II, 362 p. 7 [BGU] bei Peterson, Einholung 684), dem neugewählten Geronten (so in Sparta: Plut. Lyc. 26, 6f) u. anderen hochverdienten Männern zuteil werden (Apelles: Polyb. 5, 26, 8; Athenion: Athen. 5, 212b/d; vgl. auch Heliod. Aeth. 7, 8, 5; weitere Beispiele bei Bömer 1972/4 nr. 342/56). – Die Einholung findet aufgrund eines Beschlusses statt (Dekret für Attalus III u. Dekret von Kyzikos: Peterson, Einholung 684; Polyb. 16, 25, 3; Dion. Hal. ant. 9, 58) u. erfolgt vor dem Stadttor (Jos. ant. Iud. 11, 329/37; Polyb. 16, 25, 3/7; Liv. 31, 14, 12). Dabei kommt die ganze politische Gliederung der Polis zur Darstellung. An diesem Empfang u. dem anschließenden G. des Geehrten in die Stadt hinein nehmen der Synarch u. der Hegemon, die Satrapen u. der Magistrat teil (PPetr 2, 45; 3, 44 bei Peterson, Einholung 683f; Dekret für Attalus III u. Dekret v. Kyzikos: ebd. 684f; Polyb. 16, 25, 5), ferner die Priesterschaft mit ihren Insignien (Jos. ant. Iud. 11, 329/37; PPetr 2, 45; 3, 44 u. Dekret für Attalus III; Liv. 31, 14, 12) u. das Militär (PPetr u. Dekret für Attalus III; Polyb. 16, 25, 3/7) sowie die Bürger, u. zwar Männer, Frauen u. Kinder (PPetr u. Dekret für Attalus III; Polyb. 16, 25, 5; Athen. 5, 212b/d; Plut. Lyc. 26, 3f; Liv. 31, 14, 12) u. die Epheben (Dekret für Attalus III u. Dekret von Kyzikos; Ephebeninschrift aus Attika: IG 2[2], 1028; Peterson, Einholung 685). Die Teilnehmer tragen weiße Gewänder (Jos. ant. Iud. 11, 331; Dekret für Attalus III; Dio Cass. 63, 4), Kränze (PPetr 2, 45; 3, 44 u. Dekret für Attalus III) u. haben gelegentlich auch die Kultgeräte bei sich (PPetr 3, 44). Beim Empfang u. beim G. in die Stadt erklingen Hymnen u. Akklamationen (Jos. ant. Iud. 11, 332; PPetr 3, 44; Plut. Lyc. 26, 3; Heliod. Aeth. 7, 8, 5). – In ähnlicher Weise wird auch die Leiche oder Asche eines verdienten Mannes, vor allem des in der Schlacht gefallenen Feldherrn, von den Behörden u. der ganzen Bevölkerung in seine Heimatstadt eingeholt, um dort bestattet zu werden (Plut. Pelop. 33; Demetr. 53; Philop. 21, 3/8). So

ordnet etwa Delphi die Heimholung des Theseus an (Plut. Thes. 36, 3; Schol. Aristoph. Plut. 627; vgl. Bömer 1970f), u. Ptolemaios I überführt in feierlichem Zug Alexander d. Gr. nach Memphis (Diod. Sic. 18, 26f; PsCallisth. hist. Alex. 3, 34, 4). Mit einem großen Aufgebot an Militär, Flötenspielern u. Abordnungen aus den am Wege liegenden Städten wird die Leiche des Demetrios Poliorketes nach Demetrias eingeholt (Plut. Demetr. 53, 1f) u. die Leiche des Aratos nach Sikyon (Plut. Arat. 53, 1f; weitere Belege bei Bömer 1970/2 nr. 330/9). – Auch das Abschieds-G. erhält beim Herrscher u. bei besonders verdienten Männern ein eigenes, gelegentlich sakrales Gepräge, ohne jedoch die Bedeutung der Apantesis zu erlangen. In Sparta geleiten 300 junge Ritter den nach Tegea heimziehenden Themistokles bis an die Stadtgrenze (Herodt. 8, 124, 3; vgl. Thucyd. 1, 74, 1). Im J. 422 geben die Spartaner auf Beschluß des Orakels von Delphi dem König Pleistoanax mit Tänzen u. Opfern ein festliches G. in seine Heimat, wie es bei der Einsetzung der Könige von Sparta üblich war (ebd. 5, 16, 2f). König Agesilaos v. Sparta erhält vom Satrapen Mausolos ein feierliches Abschieds-G. (Xen. Ages. 2, 27). – Die Einholung des als Soter verstandenen hellenist. Königs wird seit den Scipionen auf die führenden Beamten u. auf hervorragende Männer Roms übertragen (Alföldi 88). Metellus Pius (Consul 80 vC.) wird in Spanien wie ein Gott mit Weihrauch empfangen (Sall. frg. 2, 70, 3 Maurenbrecher; Val. Max. 9, 1, 5). Pompeius wird bei seiner Rückkehr von Neapel nach Rom von vielen Bürgern der Städte, durch die sein Weg führt, mit Kränzen u. brennenden Fackeln begrüßt u. weitergeleitet (Plut. Pomp. 57, 2; 59). In Antiochien wird diese Einholung statt Pompeius irrtümlich Cato zuteil. Dabei ist der Leiter des Empfanges bekränzt u. die anwesenden Bürger tragen weiße Gewänder; Epheben u. Kinder bilden beim G. in die Stadt Spalier (ebd. 40, 2f). Der Triumvir Antonius wird bei seinem Empfang in Ephesus geleitet von als Bacchantinnen gekleideten Frauen u. von als Satyrn u. Pane gekleideten Männern u. Knaben (Plut. Ant. 24, 3). In Rom erlebt Caesar eine festliche Einholung mit Fackeln (Suet. Iul. 37, 2). – Sakralen Charakter hat auch die Triumphpompa des siegreichen Feldherrn, den seine Soldaten mit Triumphgesängen u. Akklamationen geleiten (Varro l. l. 6, 68; Cic. Pis. 25, 60; Ovid. trist. 4, 2, 51f). Alle Himmlischen nehmen daran teil, u. eigentlich hält Jupiter selbst diesen Triumphzug, denn in seinen Gewändern u. mit seinem Lorbeerkranz triumphiert der Sieger (Rahner, Pompa 245). Daher wird dem Triumphator eine Statue der Nike vorangetragen u. werden andere Götterstatuen im Zuge mitgeführt (Jos. b. Iud. 7, 151; von der Victoria spricht noch Isid. orig. 18, 2, 2). Daher umgeben den Triumphator auch Rauchfässer (Dion. Hal. ant. 9, 35, 5; vgl. ferner H. S. Versnel, Triumphus [Leiden 1970] 94/131).

2. Adventus Augusti. Die Theologie der Ankunft des Erlösers verbindet sich nun unzertrennlich mit der Kaiseridee. Dabei erhält die Einholung des Herrschers, der Adventus Augusti, durch Konzentration der magistratischen Ehrenrechte auf die Person des Kaisers zusätzlichen Glanz (Alföldi 88). Eine weitere Steigerung erfährt dieser Adventus Augusti aus der Verbindung mit der Triumphpompa. Caesar darf iJ. 44 bereits vom Latinerfest ovans ex monte Albano in Rom einziehen, obgleich kein Sieg errungen war (Act. triumph. Capitol. a.u.c. 710: CIL 1², 1, 50). Auch Oktavian u. Antonius dürfen nach dem Vertrag von Brundisium wie im Triumphzug in Rom einziehen (Dio Cass. 48, 31, 3). In der Folgezeit hält bei einem Sieg des Feldherrn der Kaiser selbst den Triumphzug (Claudius: ebd. 60, 8, 6; Nero: ebd. 63, 23, 4; Tac. ann. 13, 8; Vespasian u. Titus: Jos. b. Iud. 7, 151). Der Sieg u. der Lohn des Siegers werden als Offenbarung der siegreichen Kraft des Kaisers verstanden (Alföldi 93). Der Triumphzug wird schließlich auf Mitglieder des Kaiserhauses beschränkt (Ehlers 493/511). Die ausführliche Darstellung der Pompa des *Gallienus aus Anlaß seiner Decennalienfeier u. der Triumphpompa des Aurelian iJ. 274 in der Hist. Aug. zeigen den Glanz, der bei diesen kaiserlichen Triumphzügen entfaltet wird, auch wenn es sich beim Gallienus-Bericht um eine Kompilation von Szenen aus verschiedenen Bereichen des kaiserlichen Zeremoniells handelt (Merten, bes. 47/140). Mit dem Adventus Augusti verbinden sich die Triumphinsignien des Kaisers (Kantorowicz 214; vgl. auch: S. Weinstock, Divus Julius [Oxford 1972] 197. 289f. 296. 300. 330). – Der Adventus Augusti ist seit Augustus (Dio Cass. 51, 20, 3; Mon. Ancyr. 11f), der sich ihm noch zu entziehen suchte (Suet. Aug. 53, 2; 59), literarisch bezeugt, u. zwar auch für die Kaiser nach Konstantin (vgl. die Liste bei Alföldi 89/92).

In Griechenland wird anläßlich des Besuches Neros (vgl. Suet. Nero 25, 2) erstmals eine Adventus-Münze geprägt; in Rom wird das seit Trajan üblich (Kantorowicz 213). Diese Münzen sind zT. vor dem Adventus geprägt u. stellen daher keine historische Interpretation eines wirklichen Geschehens dar (Koeppel 179). Von wenigen Ausnahmen abgesehen bieten sie in stark voneinander abweichenden Typen eine symbolische Adventusdarstellung, mitveranlaßt wohl auch durch die von der Münzgröße her einer szenischen Darstellung gesetzten Grenzen. – Der schlichteste Typ dieser Adventus-Münzen zeigt den Kaiser als Reiter mit zum Gruß erhobener rechter Hand, zuweilen auch mit einem Speer oder einer Lanze in der Hand. Prägungen dieses Typs gibt es bereits für Trajan (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 3, 93*), Hadrian (ebd. 3, 293 nr. 429/34 Taf. 54, 18f; 338 nr. 784 Taf. 62, 10) u. Lucius Verus (ebd. 4, 412 nr. 200f Taf. 57, 3; 555 nr. 1068/71 Taf. 75, 4), aber vor dem J. 175/176 noch ohne die Legende ,Adventus Augusti'. Dieser Typ wurde nicht ausschließlich für Adventusdarstellungen benutzt (Koeppel 182). Nach diesem Zeitpunkt erscheint dieser Typ aber mit der entsprechenden Legende sehr häufig u. bis in die Spätantike hinein, so für Commodus (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 4, 478 nr. 641 Taf. 66, 6; 684 nr. 1728f Taf. 90, 10; vgl. Kantorowicz 215 Abb. 11), Septimius Severus (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 5, 46 nr. 151/6 Taf. 9, 8; 147 nr. 598 Taf. 25, 5; 366 nr. 50 Taf. 54, 8), Caracalla (ebd. 5, 370*), Geta (ebd. 5, 368 nr. 63 Taf. 54, 15; 406 nr. 230 Taf. 60, 1), Septimius Severus u. Caracalla u. Geta (ebd. 5, 232*), Macrinus (ebd. 5, 508 nr. 1), Elagabal (ebd. 5, 560 nr. 195f Taf. 89, 5; 580 nr. 309 Taf. 92, 6; 590 nr. 347 Taf. 93, 10), Severus Alex. (ebd. 6, 189 nr. 751f Taf. 25; 192 nr. 776), Philippus pater et filius (Gnecchi 1, 49 Taf. 24, 8), Gallienus (ebd. 3, 52 Taf. 154, 13), Aurelian (ebd. 1, 9 Taf. 3, 9), Probus (ebd. 3, 69), Constantius (ebd. 1, 15f Taf. 6, 13), Crispus (ebd. 1, 23 Taf. 8, 16), Constantius II (ebd. 1, 29 Taf. 10, 10), Valentinian (ebd. 1, 34f Taf. 14, 6), Valens (ebd. 1, 36 Taf. 14, 13), Valentinian II (ebd. 1, 38), Honorius (ebd. 1, 39 Taf. 19, 10) u. sogar noch für Valentinian III u. Marcian (Kantorowicz 215 Abb. 12). – Bei einem zweiten Typ ist die Darstellung des berittenen Kaisers in sehr unterschiedlicher Weise erweitert durch Soldaten als praecursores u. pedisequi. Vor dem Kaiser geht ein Soldat mit seinen Waffen u. häufig auch einem Vexillum. Gelegentlich führt dieser praecursor das Pferd des Kaisers am Zügel. Dem Kaiser folgen ein oder mehrere (zumeist drei) Soldaten, ebenfalls bewaffnet, vereinzelt auch mit Insignien. Dieser Typ der Adventus-Münzen ist bezeugt für Lucius Verus (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 4, 549 nr. 1029f Taf. 76, 16), Marc Aurel u. Lucius Verus (Gnecchi 2, 37 Taf. 66, 7; 47 Taf. 74, 5), Marc Aurel (ebd. 2, 30 Taf. 61, 4f), Commodus (ebd. 2, 63 Taf. 84, 10; BritMusCat, Coins Rom. Emp. 4, 680 nr. 1707 Taf. 90, 3), Caracalla (ebd. 5, 205f nr. 267f Taf. 33, 14f), Geta (ebd. 5, 406 nr. 230 Taf. 60, 1), Septimius Severus (ebd. 5, 149 nr. 607 Taf. 26, 1; 147 nr. 595, 7; 213 nr. 304/6 Taf. 34, 14; Gnecchi 2, 73 Taf. 92, 7f; vgl. Kantorowicz 215 Abb. 13) u. für Aurelian (Gnecchi 2, 113 Taf. 117, 8). Bei einigen Prägungen Trajans nimmt Felicitas die Stelle des praecursor ein (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 3, 68 nr. 257; Gnecchi 1, 44 Taf. 21, 6; 2, 3 Taf. 38, 1). Wesentlich häufiger findet sich hingegen als Übernahme aus der Triumphpompa eine Victoria im G. des Kaisers, ähnlich wie bei den Gloria Romanorum-Münzen (Kantorowicz 218). Diese Victoria kann sich als praecursor zu dem vor dem Kaiser gehenden Soldaten hinzugesellen wie auf Adventus-Münzen des Claudius Gothicus (Gnecchi 2, 112 Taf. 117, 1), Konstantin (ebd. 1, 16) u. Constantius II (ebd. 1, 30 Taf. 12, 1). Sie kann dabei Kranz u. Palme in ihren Händen halten (Severus Alex.: Gnecchi 2, 85 Taf. 101, 8; Gordianus Pius: ebd. 2, 90. 93 Taf. 104, 9. 106, 5/7; Gallienus u. Saloninus: ebd. 2, 111 Taf. 116, 2). Häufiger ersetzt Victoria jedoch den Soldaten als praecursor (Severus Alex.: Gnecchi 2, 85 Taf. 101, 7; Valerian u. Gallienus: ebd. 3, 52 Taf. 154, 9; Gallienus, Valerian u. Saloninus: ebd. 1, 55 Taf. 27, 10; Probus: ebd. 3, 70; Carus, Carinus u. Numerianus: ebd. 2, 123 Taf. 123, 10). Auch bei dieser Darstellung hält sie oft Kranz u. Palme in ihren Händen (Severus Alex.: Gnecchi 2, 82 Taf. 99, 9f; Philippus pater et filius: ebd. 2, 99 Taf. 109, 9; Philippus pater et filius u. Priscus: ebd. 2, 100 Taf. 109, 10; Trebonius Gallus: ebd. 2, 102/4 Taf. 111, 1f; Valerian u. Gallienus: ebd. 2, 105f Taf. 113, 2f. 7f; Gallienus u. Saloninus: ebd. 3, 59 Taf. 155, 9. 11f; Tacitus: ebd. 2, 114 Taf. 118, 2f; Probus: ebd. 2, 116 Taf. 119, 3/6 mit Insignie statt Palme; Carus u. Numerianus: ebd. 2, 123 Taf. 123, 8 mit Quadriga; Diokletian: ebd. 2, 124; Kon-

stantin: ebd. 1, 15; vgl. Goldmedaillon Konstantins vJ. 313 u. Justinians vJ. 535: Dinkler 43 Abb. 46f). Eine Victoria tritt aber auch als pedisequa auf, die den Kaiser bekränzt (Marc Aurel: Gnecchi 2, 27 Taf. 59, 5; Gallienus: ebd. 1, 7; Maximian u. Diokletian: ebd. 1, 12 Taf. 5, 1f mit Quadriga). – Ein dritter Typ der Adventus-Münzen mit symbolischer Darstellung verzichtet auf das G. des Kaisers u. stellt ihm als Vertretung der zu seinem Empfang u. G. in die Stadt versammelten Menge die Personifikation der betreffenden Provinz oder Stadt gegenüber (Grabar 234; Koeppel 183/5). Dieser seltene Typ ist erstmals für Hadrian nachweisbar, u. zwar in einer ganzen Serie. Der Kaiser begegnet der sitzenden Roma (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 3, 315 nr. 580 Taf. 58, 15; 401 nr. 1120 Taf. 76, 4; 404 nr. 1138f Taf. 76, 10), häufiger der stehenden Roma (ebd. 3, 315 nr. 581/3 Taf. 58, 16; 316 nr. 584/8 Taf. 58, 17f; 464f nr. 1476/9 Taf. 87, 1; 478 nr. 1569/71 Taf. 90, 1. 4), aber auch anderen personifizierten Städten u. vor allem Provinzen. Nach dem gleichen Bildtyp treten Hadrian entgegen: Italia (ebd. 3, 340 nr. 788/92 Taf. 62, 13f; 492 nr. 1649/54 Taf. 92, 4), Sicilia (ebd. 3, 496 nr. 1670 Taf. 92, 10), Gallia (ebd. 3, 491 nr. 1641/4 Taf. 92, 6. 13), Hispania (ebd. 3, 340 nr. 787 Taf. 62, 12; 491 nr. 1645/7 Taf. 92, 3), Africa (ebd. 3, 339 nr. 786 Taf. 62, 11; 487f nr. 1628/33 Taf. 91, 8. 10f), Alexandria (ebd. 3, 339 nr. 786*; 488 nr. 1634), Mauretania (ebd. 3, 494f nr. 1664/9 Taf. 91, 16. 92, 5 u. 7), Arabia (ebd. 3, 489 nr. 1635/7 Taf. 91, 12), Asia (ebd. 3, 490 nr. 1638 Taf. 92, 1), Judäa mit palmentragenden Kindern (ebd. 3, 493f nr. 1655/61 Taf. 92, 8f. 14) sowie Macedonia (ebd. 3, 494 nr. 1662f Taf. 91, 15) u. Thracia (ebd. 3, 496 nr. 1670f Taf. 92, 10). In Alexandrien wird jedoch die personifizierte Natio durch die Nationalgottheiten Ägyptens, Serapis u. Isis, ersetzt (Kantorowicz 213 Abb. 5). Diese Begegnung mit der Gottheit selbst bietet auch eine zum Einzug Konstantins in Mailand iJ. 313 geprägte Medaille, die das Profil des Kaisers u. des Sol invictus zeigt (ebd. 214 Abb. 6f). Der hadrianische Adventustyp taucht gegen Ende des 3. Jh. in England wieder auf, wo Carausius der Britannia gegenübertritt (Kantorowicz 214 Abb. 9) u. vor Constantius Chlorus (296) die Personifikation des besiegten Londinium vor dem Stadttor kniet (ebd. 214 Abb. 8; Dinkler 43 Abb. 48). – Nur selten u. auch dann nur in spärlichen Andeutungen fügen die Adventus-Münzen der symbolischen Darstellung einzelne Elemente aus dem Adventuszeremoniell hinzu. Dem Kaiser werden Prätorianer beigegeben (Philippus pater et filius: Gnecchi 2, 99 Taf. 109, 9) oder Bürger mit Palmen (Probus: ebd. 2, 119 Taf. 121, 5). Er schreitet auf die Porta Triumphalis zu (Marc Aurel: ebd. 2, 27 Taf. 59, 5; Kantorowicz 214 Abb. 10; Koeppel 173f Abb. 7) oder auf ein Stadttor (Constantius: Kantorowicz 214 Abb. 8). Umso deutlicher sprechen die literarischen Zeugnisse u. die seit Trajan häufiger anzutreffenden monumentalen Adventusdarstellungen, vor allem in Form von Staatsreliefs auf Triumphbögen, für die Kontinuität u. Intensivierung der bereits bei den hellenist. Königen u. bei den bedeutenden Männern Roms mit dem Adventus verbundenen Erlösersymbolik. – Der Adventus Augusti wird für gewöhnlich vom Magistrat beschlossen u. durch ein Dekret angeordnet (Act. triumph. Capitol. a.u.c. 710: CIL 1², 1, 50; Mon. Ancyr. 11f; Dio Cass. 51, 20, 3; Suet. Aug. 59). Auf dem rechten Attikarelief der Stadtseite des Trajansbogens in Benevent überbringen die beiden Konsuln, geleitet von Roma selbst, dem Kaiser auf dem Marsfeld die Nachricht von dem ihm gewährten Triumph des J. 107 (F. J. Hassel, Der Trajansbogen in Benevent [1966] 19 Taf. 15). Beim Einzug des Augustus in Rom mußte ihm ein Konsul mit einem Teil der Prätorianer u. Volkstribunen bis Kampanien entgegengehen (Mon. Ancyr. 12). In Antiochien wird Titus 30 Stadien vor der Stadt begrüßt (Jos. b. Iud. 7, 101). Domitian geht mit seinem G. seinem aus Benevent heimkehrenden Vater Vespasian bis zur Pomeriumsgrenze der Stadt entgegen (Relief B von der Cancelleria in Rom: Koeppel 172/4 Abb. 16), u. als Commodus sich Rom nähert, eilen der Senat u. die Bevölkerung ihm so weit wie möglich entgegen (Herodian. Hist. 1, 7, 3). Der festliche Empfang erfolgt jedoch in Rom erst unmittelbar vor der Stadt (Jos. b. Iud. 7, 68f; Amm. Marc. 16, 10, 5), am Stadttor (Philostr. v. Apoll. 5, 27; Fresken im Hypogaeum des Aurelius Felicissimus beim Viale Manzoni in Rom, Mitte 3. Jh.: Kantorowicz Abb. 26; Grabar 234). Josephus nennt die in der Nähe des Marcellustheaters gelegene Porticus Octavia (b. Iud. 7, 124f), während die Monumente häufiger die Porta Triumphalis zeigen (Trajan, unteres Relief der Stadtseite u. rechtes Attikarelief des Tra-

jansbogens in Benevent: Hassel aO. 12. 19 Taf. 7, 1f. 15; Marc Aurel, Attikarelief am Konstantinsbogen in Rom: Koeppel 148/52 Abb. 6; Medaillon vJ. 173: ebd. Abb. 7; Triumphwagenrelief im Palazzo dei Conservatori in Rom: ebd. 153/6 Abb. 8; Konstantin-Adventus vJ. 312: Fries der südlichen Schmalseite des Konstantinsbogens in Rom: ebd. 186; zur Lage der Porta Triumphalis vgl. H. Kähler, Art. Triumphbogen: PW 7A, 1 [1939] 375). Der Adventus in anderen Städten vollzieht sich ebenfalls allgemein vor dem Stadttor (Trajanssäule in Rom, Szene 35. 101f: Cichorius 2, 17f; 3, 153f; Lehmann-Hartleben Taf. 19. 47; Triumphbogen des Galerius in Saloniki: K. F. Kinch, L'arc de triomphe de Salonique [Paris 1890] 20f Taf.6; Constantius-Medaille: Kantorowicz 214 Abb. 8; Fresko von H. Demetrios in Saloniki, 7./8. Jh.: Grabar 131. 234 Taf. 7, 2). In der Attika der Quadrifrons von Leptis Magna ist beim Adventus des Septimius Severus der Phares als Symbol der Stadt dargestellt (Koeppel 185). – Zum Adventus Augusti erscheint die ganze Stadt gegliedert nach ihrer politischen Organisation. Den Kaiser begrüßen der Präfekt der Stadt, der ihn zum Einzug in die Stadt auffordert (Relief der Stadtseite des Trajansbogens in Benevent: Hassel aO. 13 Taf. 7, 1; Koeppel 161/6 Abb. 13), sowie der Senat u. der Magistrat (Vespasian: Jos. b. Iud. 7, 68/71. 125; Philostr. v. Apoll. 5, 27; Relief B der Cancelleria in Rom: Koeppel Abb. 16; Trajan: Plin. paneg. 22, 3; rechtes Relief der Stadtseite des Trajansbogens in Benevent: Hassel aO. Taf. 7, 2; Koeppel Abb. 12; Hadrian: Relief im Palazzo dei Conservatori: Koeppel 156/8 Abb. 9; Commodus: Herodian. Hist. 1, 7, 1; Galerius: Triumphbogen in Saloniki: Kinch aO. Taf. 6; Constantius: Amm. Marc. 16, 10, 5; Konstantin: Euseb. h.e. 9, 9, 9; v. Const. 1, 39). Bei einer anschließenden Triumphpompa geht der Senat vor dem Wagen des Herrschers (Tac. hist. 2, 89, 1; Serv. Aen. 4, 543), was jedoch später als entehrend empfunden wird, denn Honorius wird gelobt, weil er das dem Senat ersparte (Claud. carm. 28, 551). Hinzu kommen Prätorianer (vgl. Gnecchi 2, 99 Taf. 109, 9), hohe Beamte (Euseb. h.e. 9, 9, 9) u. Patrizier (Amm. Marc. 16, 10, 5) sowie vor allem Liktoren mit lorbeerumwundenen fasces (vgl. Ehlers 508), die dem Kaiser als Erbe der Ehrenrechte der höchsten Magistrate zustehen (Trajan: rechtes Relief u. rechtes Attikarelief der Stadtseite des Trajansbogens in Benevent: Hassel aO. Taf. 7, 1. 15; Koeppel Taf. 13; Relieffragment vom Caesarforum in Rom: Koeppel 170f); die Liktoren müssen später dem Militär als ständigem Begleiter des Herrschers weichen (Herodian. Hist. 7, 6, 2; vgl. Alföldi 102f). Zum Adventus Augusti finden sich ferner die Priester mit Kultsymbolen ein (Dio Cass. 78, 22, 2; Philostr. v. Apoll. 5, 27; vgl. Kantorowicz 212; Merten 22), die jedoch nicht an einem anschließenden Triumphzug teilnehmen (Merten 86f). Gelegentlich nehmen auch Vestalinnen teil (Vespasian: Relief B der Cancelleria in Rom: Koeppel Abb. 16). Die Anwesenheit der Götter beschränkt sich nicht auf die den Kaiser geleitende Victoria (Marc Aurel: Triumphwagenrelief im Palazzo dei Conservatori: ebd. Abb. 8; Konstantinsbogen in Rom: ebd. Abb. 6; Medaillon vJ. 173: ebd. Abb. 7; Trajan: Konstantinsbogen in Rom: ebd. Abb. 10) oder auf die Fortuna Redux (Marc Aurel: Konstantinsbogen, mit Felicitas: ebd. Abb. 6; Medaillon vJ. 173 mit ihrem Tempel: ebd. Abb. 7; Trajan: Relieffragment vom Caesarforum in Rom, mit Tempel: ebd. 170f) oder auf die ihn empfangende Roma (Vespasian: Relief B der Cancelleria: ebd. Abb. 16; Hadrian: Relief im Palazzo dei Conservatori: ebd. Abb. 9). Die Götter Roms sind vielmehr zum Empfang des Kaisers erschienen (Jos. b. Iud. 7, 136; Trajan: rechtes Attikarelief der Stadtseite des Trajansbogens in Benevent, mit Jupiter, Minerva, Juno, Herkules, Liber Pater, Ceres u. Merkur: Hassel aO. Taf. 15; Koeppel Abb. 14). Alle Waffengattungen des Militärs (Tac. hist. 2, 89; Dio Cass. 75, 1, 3f) sind in Rüstung u. mit militärischen Ehrenzeichen angetreten (Liv. 39, 7, 3; 45, 39, 4; Val. Max. 3, 2, 24; Tac. hist. 2, 89; Plut. Aem. 34, 4; App. Pun. 66, 299; Dio Cass. 75, 1, 3f; Amm. Marc. 16, 10, 8; 21, 10, 1; 22, 2, 4), um den Kaiser zu empfangen u. zu geleiten (Trajan: Konstantinsbogen: Koeppel Abb. 10; Hadrian: Relief im Palazzo dei Conservatori: ebd. Abb. 9; Galerius: Triumphbogen in Saloniki: Kinch aO. Taf. 6; Konstantin: Konstantinsbogen in Rom: Koeppel 186). Hohe Offiziere treten dabei auch in weißer Kleidung auf (Tac. hist. 2, 89, 2), u. es wird dankbar vermerkt, wenn das ganze Militär in seiner Kleidung sich nicht von den Bürgern unterscheidet (Plin. paneg. 23, 3), weil hierdurch der Eindruck vermieden wird, der Kaiser ziehe als Eroberer in die Stadt ein. Während die übrige Bevölkerung

bei der Triumphpompa nur zuschauen u. sich um gute Plätze am Wege, den der Zug nimmt, bemühen kann (Paneg. Lat. 12, 19, 1f; Plut. Aem. 32; Claud. carm. 28, 543f; vgl. Merten 52/5), nehmen an der Einholung des Herrschers in eine Stadt sehr viele Bürger aktiven Anteil (Jos. b. Iud. 7, 68f; Dio Cass. 75, 1, 3f; Amm. Marc. 21, 10, 1; vgl. Trajanssäule in Rom, Szene 81: Cichorius 3, 35f; Lehmann-Hartleben Taf. 38; Relief im Palazzo dei Conservatori: Koeppel Abb. 9; Galeriusbogen in Saloniki: Kinch aO. Taf. 6), Männer u. Frauen jeden Alters (Jos. b. Iud. 7, 100/3; Plin. paneg. 22, 3; Amm. Marc. 22, 2, 4), sogar Kranke (Plin. paneg. 22, 3; Euseb. v. Const. 1, 39), eben die ganze Stadt (Jos. b. Iud. 7, 100; Herodian. Hist. 1, 7, 3; Amm. Marc. 16, 10, 6; 22, 9, 14; Euseb. h. e. 9, 9, 9; v. Const. 1, 39). Dabei fehlen auch die Kinder nicht (Jos. b. Iud. 7, 101; Plin. paneg. 22, 3; Euseb. h. e. 9, 9, 9; v. Const. 1, 39), insbesondere die Schulkinder (vgl. E. Ziebarth, Aus dem griech. Schulwesen [1914] 150f; Grabar 235_2). – Die Teilnehmer am Adventus Augusti tragen zumeist weiße Kleider (Plut. Pomp. 40, 2; Dio Cass. 75, 1, 4; vgl. Kantorowicz 212); sie sind öfters bekränzt (App. Pun. 66, 293. 299; vgl. Mosaik im Vestibulum der vermutlich Maxim. Hercul. dienenden Villa in Piazza Armerina: H. P. L'Orange, The adventus ceremony and the slaying of Pentheus as represented in two mosaics of about A. D. 300: Late class. and mediev. studies in honor of A. M. Friend, jr. [Princeton 1955] 7/14 Taf. 2f; G. V. Gentili, La Villa Erculia di Piazza Armerina [Milano 1959] 18 Taf. 1). Sie halten in ihren Händen Lorbeer (App. Pun. 66, 299; Herodian. Hist. 7, 6, 2) oder Palmen (Gnecchi 1, 12 Taf. 5, 1f; 2, 119 Taf. 121, 5; Mosaik der Villa Erculia: L'Orange aO. Taf. 2; Gentili aO. Taf. 1), vor allem aber brennende Fackeln u. Kerzen (Dio Cass. 63, 20, 4; 75, 1, 3f; Amm. Marc. 21, 10, 1; vgl. Relieffragment vom Caesarforum in Rom: Koeppel 170f; Galeriusbogen in Saloniki: Kinch aO. Taf. 6; Mosaik der Villa Erculia: L'Orange aO. Taf. 2; Gentili aO. Taf. 1; Koeppel 187). Andere erscheinen mit Weihrauch (Dio Cass. 63, 20, 4; Herodian. Hist. 4, 8, 8) u. Blumen (ebd. 1, 7, 3; Amm. Marc. 21, 10, 1; vgl. Galeriusbogen in Saloniki: Kinch aO. Taf. 6), mit denen die ganze Stadt geschmückt ist (Jos. b. Iud. 7, 71; Dio Cass. 75, 1, 4).Unaufhörlich erschallen zu Ehren des Herrscher-Heilandes Akklamationen (Jos. b. Iud. 7, 71. 102f; Plin. paneg. 22, 3; Dio Cass. 63, 20, 5; Amm. Marc. 16, 10, 13f; 21, 10, 1; 22, 2, 4. 9, 14; Euseb. h. e. 9, 9, 9; v. Const. 1, 39; vgl. Niceph. Bryenn. 2, 5 [PG 127, 104]) sowie hymnenähnliche Gesänge u. Preislieder (Suet. Aug. 57, 2; Paneg. Lat. 11, 10, 5), die von Instrumenten begleitet werden können (vgl. Triumphwagenrelief im Palazzo dei Conservatori: Koeppel Abb. 8). – Der Kaiser selbst trägt den Feldherrenmantel, die vestis triumphalis (Merten 84/7. 135/7), die er jedoch beim friedlichen Adventus auch mit der Praetexta vertauscht (Tac. hist. 2, 89, 1). Für gewöhnlich kommt er zu Pferd an, betritt aber die Stadt zu Fuß (Dio Cass. 75, 1, 3; vgl. die monumentalen Reliefs: Koeppel 179). Als Erbe der Triumphatoren benutzt er aber auch den currus triumphalis (Suet. Nero 25, 1; Amm. Marc. 16, 10, 6; Gnecchi 2, 119 Taf. 121, 5; 2, 123 Taf. 123, 8. 10; Triumphwagenrelief im Palazzo dei Conservatori: Koeppel Abb. 8; Attika der Quadrifrons in Leptis Magna: ebd. 185; Konstantinsbogen in Rom: ebd. 186; Galeriusbogen in Saloniki: Kinch aO. Taf. 6). Bereits Pompeius hätte gerne auf einer Elefantenquadriga triumphiert, aber dazu war die Porta Triumphalis nicht geeignet (Plut. Pomp. 14, 4). Seit Diokletian ist jedoch der Elefantenwagen im Gebrauch (Lact. mort. pers. 16, 6; Gnecchi 1, 12 Taf. 5, 1f; vgl. Martial. 8, 65, 9f), der in besonderer Weise den göttlichen Charakter des Herrschers unterstreicht (vgl. F. Matz, Der Gott auf dem Elefantenwagen: AbhMainz [1952] 10; H. P. L'Orange, Studies in the iconographie of the cosmic kingship in the ancient world [Oslo 1953] 60). – In Rom wird bereits iJ. 29 vC. der Tag, an dem Augustus die Stadt betrat, als Festtag mit Opfern begangen (Dio Cass. 51, 20, 3; Suet. Aug. 57, 2) u. auch als Anniversarium gefeiert (Belege bei Alföldi 91; Kantorowicz 212f). Da mit der Epiphanie des Herrschers eine neue Ära beginnt (vgl. für die Vandalenkönige Th. Mommsen, Das röm.-germ. Herrscherjahr: Ges. Schriften 6 [1910 bzw. 1965] 355/8), zählen einige Städte Italiens nach diesem Tag den Jahresbeginn (Kantorowicz 313). – Das Kaiserbild wird wie der Kaiser selbst zu den einzelnen Städten des Reiches geleitet, dort festlich empfangen u. in die Stadt geleitet, besonders nach der Reform Diokletians, als die Versendung des Kaiserbildes (Bilderproklamation) nach einem einheitlichen u. streng beachteten Zeremoniell durchgeführt wurde,

das dem des Adventus Augusti entspricht u. in seinen Grundzügen bis zum Ende des Reiches Geltung behielt (Kruse 23/50). Die Behörden u. die Bevölkerung eilen dem bekränzten Bild mit Fackeln, Kerzen u. Weihrauch entgegen u. geleiten es mit Akklamationen u. Ehrfurchtserweisen in die Stadt (Herodian. Hist. 8, 6, 2; Optat. 3, 12 [CSEL 26, 100; vgl. F. Balduinus zSt.: PL 11, 1156 A]; Konzil v. Chalcedon act. 3 [Mansi 6, 1033f]; Greg. M. ep. 13, 1; Joh. Damasc. imag. 3; Konzil v. Nicaea 787 act. 1 [Mansi 12, 1013f]). Die gleiche Ehrung wird auch dem hohen Beamten als Stellvertreter des Kaisers zuteil. In Antinoë trägt man iJ. 215 dem Praefectus Aegypti, Septimius Heraclitus, sogar eine bekränzte Statue des Jupiter bei der Einholung entgegen (Kruse 39). – Eine feierliche Einholung findet auch für die Leiche oder die Asche des in der Fremde gestorbenen Feldherrn u. Herrschers statt (Toynbee 56/60). Im Westen ist diese Einholung für Sulla bezeugt (App. b. civ. 1, 105f). Tiberius geleitet seinen in Germanien verstorbenen Bruder Drusus bis nach Rom (Suet. Tib. 7, 3), u. Augustus geht dem toten Stiefsohn bis Ticinum entgegen u. geleitet ihn von dort nach Rom (Tac. ann. 3, 5). Die Leiche des Augustus wird auf dem Wege von Nola nach Bovillae von den Senatoren der Städte geleitet, durch die der Zug geht. In Bovillae erwarten dann den Kaiser die Ritter, die aus Rom ihm entgegengezogen sind, um ihn nach Rom zu geleiten (Tac. ann. 1, 8; Suet. Aug. 100, 2; Dio Cass. 56, 31. 34). Als die Asche des in England verstorbenen Septimius Severus nach Rom gebracht wird, kommen Caracalla u. Geta mit den Konsuln der Urne vor die Stadt entgegen (Herodian. Hist. 4, 2; Hist. Aug. v. Sever. 24, 1f).

3. Adventus animae. Auch die Seele des Menschen erlebt bei ihrem Aufstieg in die jenseitige Welt eine Einholung, die allerdings keine sehr ausgeprägten Anklänge an den Herrscherempfang aufweist. Bei den Griechen wird die Seele gewöhnlich von Pluto, Persephone oder den Dämonen als den Göttern der Unterwelt empfangen (Anth. Pal. 7, 587; SupplEpigrGr 1, 61; 6, 137; weitere Belege bei C. B. Welles, The epitaph of Julius Terentius: HarvTheolRev 34 [1941] 79/102, bes. 83). Es ist aber auch die Vorstellung geläufig, daß einzelne heilige Seelen, darunter vor allem die des Ehepartners, die ankommende Seele willkommen heißen (Plat. apol. 40c; Hyper. epit. 35; Anth. Pal. 7, 128; SupplEpigrGr 4, 728). Die Grabinschrift eines Pontarchen von Tomi drückt die Freude darüber aus, daß die Seelen den Toten dank der Götter Plan aufgenommen haben (L. Robert, Les gladiateurs dans l'orient grec [Paris 1940 bzw. Amsterdam 1971] 101/3 nr. 41), u. ein Epitaph in einem Privathaus von Dura-Europos spricht die Bitte aus, die Seelengötter (die Gemeinschaft der hl. Seelen) möchten den toten Julius Terentius empfangen (Welles aO. 79. 88). Themistios sagt in der Lobrede auf seinen verstorbenen Vater (or. 20, 234c): ,Und es nahm dich die hl. Versammlung der Götter u. das Volk der guten Dämonen auf, indem sie dich priesen, dir entgegenkamen u. dich willkommen hießen' (Übers. nach S. Oppermann, Εἰς τὸν αὐτοῦ πατέρα. Βασανιστὴς ἢ φιλόσοφος. 20 u. 21. Rede, Diss. Göttingen [1965] 56). Bei den Römern erfolgt dieser Empfang der Seele durch die Di Manes, die Inferi oder durch Dispater (CIL 2, 2255; 3, 3989; 6, 7579; vgl. Welles aO. 83).

4. Profectio. Dem G. zur Einholung des Herrschers entspricht auch in Rom das G. zu seinem Abschied, vor allem beim Auszug in den Kampf (Tac. ann. 14, 33; vgl. W. Wrede, Kriegers Ausfahrt in der archaisch-griech. Kunst: AthMitt 41 [1916] 222/374). Die Profectio wird auf Münzprägungen seit Trajan in den gleichen Bildtypen wie der Adventus dargestellt. Der Kaiser tritt ohne Begleitung zu Pferd u. mit erhobener rechter Hand auf (Lucius Verus: BritMusCat, Coins Rom. Emp. 4, 412 nr. 200f Taf. 57, 3; 555 nr. 1068/71 Taf. 75, 4; Geta: ebd. 5, 386 nr. 169; Septimius Severus: ebd. 5, 48 nr. 170 Taf. 9, 16; 58 nr. 234 Taf. 11, 3; 116 nr. 466 Taf. 19, 19; 148 nr. 603 Taf. 25, 11; 177 nr. 134 Taf. 30, 2; Severus Alex.: ebd. 6, 189 nr. 747 Taf. 25). Häufiger erscheint er mit einem Soldaten als cursor u. zwei oder drei Soldaten als pedisequi (Trajan: ebd. 3, 102f nr. 511/3 Taf. 18, 4. 18; 108 nr. 532 Taf. 18, 5; 215 nr. 1014 Taf. 40, 10; Hadrian: ebd. 3, 425 nr. 1259/61 Taf. 80, 6; 433f nr. 1313f Taf. 82, 1; Lucius Verus: ebd. 4, 549 nr. 1029f Taf. 74, 16; Marc Aurel: ebd. 4, 607 nr. 1349f Taf. 80, 8; 614 nr. 1373/5 Taf. 81, 11; Marc Aurel u. Commodus: ebd. 4, 680 nr. 1707 Taf. 90, 3; Caracalla: ebd. 5, 389 nr. 173 Taf. 56, 12; 351 nr. 858 Taf. 52, 4; 353 nr. 860; Septimius Severus: ebd. 5, 270 nr. 568 Taf. 42, 6; 350 nr. 854 Taf. 51, 10). Dabei kann wie beim Adventus eine Victoria zum praecursor hinzutreten (Severus Alex.:

ebd. 6, 192 nr. 781f; 194 nr. 787f Taf. 27; Gnecchi 2, 82 Taf. 99, 9f; 85 Taf. 101, 7f) oder diesen ersetzen (Severus Alex.: BritMusCat, Coins Rom. Emp. 6, 189 nr. 748/50 Taf. 26; 192 nr. 775). Die monumentalen Darstellungen der Profectio des Kaisers unterstreichen, wie sehr diese sich mit dem Adventus zu einer Einheit ergänzt (Kantorowicz 219). Den in den Krieg aufbrechenden Domitian geleiten der Senat u. das Volk zur Stadt hinaus (Fries A im Palazzo della Cancelleria: Koeppel 138/44 Abb. 3), wo Liktoren u. Soldaten, aber auch Victoria, Minerva u. Virtus das G. übernehmen (ebd.; Friesfragment von Anacapri: ebd. 144/6 Abb. 4). Bekränzte Bürger geben Trajan das Abschieds-G. bis vor die Stadt (Trajanssäule in Rom, Szene 83: Cichorius 3, 47/9; Lehmann-Hartleben Taf. 39; Koeppel 177; vgl. Szene 33: Cichorius 2, 155/7; Lehmann-Hartleben Taf. 18; Koeppel 177; vgl. auch Relief im Louvre: ebd. Abb. 5). Beim Aufbruch Hadrians zur Jagd beschränkt das Abschieds-G. sich auf Antinoos u. einen Lanzenträger als pedisequus (Relief im Tondo des Konstantinsbogens in Rom: ebd. 133 Abb. 1). Bei der Profectio des Marc Aurel auf dem Attikarelief des Konstantinsbogens ist ein G.wechsel festgehalten: der Kaiser verabschiedet sich von Vertretern des Magistrates u. wendet sich einer Soldatengruppe zu (ebd. 136/8 Abb. 2).

VIII. Gottesgeleit. a. Ägypten. Umzüge mit dem Bild der Gottheit sind ein wesentliches Merkmal des ägyptischen Kultes u. stehen bei einigen Festen so sehr im Mittelpunkt der ganzen Feier, daß man geradezu von Prozessionsfesten sprechen kann. Dabei handelt es sich um Besuchsreisen eines Gottes zu einem anderen Gott, mit dem ihn nachbarliche oder verwandtschaftliche Beziehungen verbinden, oder auch um den Besuch eines Gottes im Palast des Königs, ferner um Erinnerungsfahrten zum Gedächtnis an ein heilsgeschichtliches Ereignis oder an eine Tempelweihe, u. schließlich um das Umschreiten des Herrschaftsbereiches der betreffenden Gottheit (Bonnet, RL 610/2). Bei diesen Anlässen die Gottheit sehen u. geleiten zu dürfen, ist ein Wunsch, der noch die Verstorbenen bewegt (F. W. v. Bissing, Die Inschrift der Memphitischen Grabwand in der Glyptothek König Ludwigs I: ActOr 6 [1928] 1/3; K. Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens [1905] 134). Die Ordnung bei diesem Gottes-G. richtet sich nach einem in Einzelheiten sehr unterschiedlichen festen Zeremoniell. Musikanten, Sänger, Tänzer u. Tänzerinnen eröffnen den Zug, wobei die Tänze auf mimische Darstellungen bestimmter kultischer Vorgänge hindeuten u. die Tänzer vermutlich sogar die Gottheit selbst darstellen können (H. Gauthier, Les fêtes du dieu Min [Paris 1931] 192). Unmittelbar vor der Gottheit u. dieser zugewandt gehen Libationen spendende u. räuchernde Priester (W. Wolf, Das schöne Fest von Opat [1931] 60f nr. 23). Das festlich geschmückte Bild der Gottheit (J. H. Breasted, Ancient records of Egypt = HistDoc 4 [Chicago 1907] 118) steht den Blicken entzogen in einem kleinen Naos auf einer Barke, die Priester auf ihren Schultern tragen (Bonnet, RL 612 mit Abb. 147) u. die andere Priester mit Fächern u. Wedeln flankieren. Hinter der Gottheit schreitet der König oder sein Vertreter mit großem Gefolge. Bei großen Prozessionen gehören zum Gottes-G. auch Symbole u. das hl. Tier der Gottheit, Bilder des Königs, andere Götter mit ihren Barken sowie Träger von Opfergaben u. Soldaten mit ihren Feldzeichen. Unterwegs preisen Lieder die Schönheit u. Macht der Gottheit (Bonnet, RL 612f). Statt des geschlossenen Gottesschreins auf einer Barke kann das Gottesbild auch sichtbar auf einem Tragbrett, in einer Sänfte oder unmittelbar auf den Armen der Priester mitgeführt werden (A. Gayet, Le temple de Louxor I. Constructions d'Aménophis III [Paris 1894] Taf. 49; G. Daressy, Bérénice et El Abraq: AnnServAntÉg 22 [1922] 177; W. Spiegelberg, Eine Illustration zu Kanopus 30: ZÄgSpr 45 [1909] 91). Es kann auch eine Figur der Gottheit in einer kleinen geöffneten Kapelle stehen, die von zwei als Pastophoren bezeichneten Priestern getragen wird. Bei diesen sichtbar mitgeführten Bildern u. Statuen handelt es sich vermutlich im Gegensatz zu dem im Naos auf der Barke verhüllten Bild der Gottheit nicht um das eigentliche Kultbild, sondern um eine einfache Darstellung der Gottheit (Bonnet, RL 613). Entlang des festlich geschmückten Weges sind leichte Hütten errichtet mit Gaben für die Gottheit (W. Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte 1 [1923] 129; 2 [1929] 197f). Gelegentlich hält die Prozession zu einer Statio an, bei der die Barke mit dem Kultbild in eine eigens errichtete Kapelle oder in einen vermutlich vorwiegend diesen Stationen dienenden Peripteraltempel gestellt wird (Bonnet, RL 376. 586. 613). Zumeist um-

schließt dieses Gottes-G. auch eine Flußfahrt oder findet als Ruderfahrt sogar ganz auf dem Nil statt. Dabei nehmen die Priester u. der König im Gottesschiff selbst Platz (Bonnet, RL 613f).

b. AT u. Judentum. 1. Jahwe. Im AT bilden die Engel den Hofstaat u. die Thronassistenz Gottes, die der Prophet in der Vision zur Rechten u. Linken des Thrones Jahwes stehen sieht (1 Reg. 22, 19; 2 Chron. 18, 18; Jes. 6, 2; Hes. 1; vgl. Ps. 67, 13). Von einem G. Jahwes beim Abstieg zur Erde ist jedoch nicht die Rede. Erst die LXX spricht Dtn. 33, 2 von den Engeln, die Jahwe umgeben, als er vom Sinai herabsteigt. Auch das Spätjudentum kennt die Vision von der gewaltigen Thronassistenz Jahwes (Vit. Adae 25). Ihm ist aber überdies die Vorstellung des im G. dieser Engel zur Erde niedersteigenden Jahwe geläufig. Beim Turmbau zu Babel erscheint Gott im G. der Engel, die das Werk der Menschen betrachten wollen (Jub. 10, 23; Test. XII Naph. hebr. 8,4). Engel geleiten ihn auch beim Bundesschluß mit Abraham (Jub. 14, 20) u. bei der Gesetzgebung (PsPhilo ant. bibl. 11, 5). Sie werden auch bei ihm sein u. mit ihm sichtbar werden, wenn er zum Gericht von seinem Wohnort auszieht u. auf den Berg Sinai tritt (Hen. aeth. 1, 3f). – Ein G. Gottes durch Menschen erwähnt Gen. 18, 16 im Abschieds-G. Abrahams für die drei Männer, in denen Philo Gott selbst sieht, der von seiner Schöpfer- u. Königsmacht begleitet wird (Abr. 121f), während die wohl vorherrschende spätjüd. Meinung in diesen drei Männern lediglich drei Engel erblickt (Jos. ant. Iud. 1, 196. 200; Tos. Soṭah 4, 6 [299]; Iustin. dial. 56, 1/10).

2. Bundeslade. Bei der Bundeslade steht während des Wüstenzuges u. der Landnahme wohl das G. Jahwes für sein Volk im Vordergrund, aber damit ist doch zugleich auch ein G. Jahwes durch das Volk gegeben. Die Marschordnung der Stämme mit ihren Standarten (Num. 2. 9. 10, 12/28) u. das Umschreiten der Mauern von Jericho mit der Lade (Jos. 6, 3/14) ist doch bereits auch ein Gottes-G. Das gilt ebenso vom G. der Lade durch die Söhne Helis von Silo in den Kampf gegen die Philister (1 Sam. 4, 4) u. sogar vom G. der Lade durch die Philisterfürsten bei der Rückgabe der Lade an Israel (1 Sam. 6, 12), vor allem aber vom G. durch die Männer von Kirjat Jearim in das Haus des Abinadab (1 Sam. 7, 1). Zur Pompa steigert dieses Gottes-G. sich bei der Überführung der Bundeslade durch David u. die ganze Elite Israels in das Haus des Obededom, wobei der König u. das Volk vor dem Herrn tanzen u. singen zum Klang von Zithern, Harfen, Pauken, Sistren u. Zymbeln (2 Sam. 6, 1. 3. 5; 1 Chron. 13, 5/8). In ähnlich pomphafter Weise wird die Lade dann zur Davidsstadt geleitet (2 Sam. 6, 15; 1 Chron. 15, 25/8) u. hält dort ihren dem Adventus Augusti vergleichbaren triumphalen Einzug (Ps. 23). Wenige Jahrzehnte später erfolgt das letzte große Gottes-G. bei der Überführung der Lade in den salomonischen Tempel (1 Reg. 8, 3f; 2 Chron. 5, 5), dessen Ablauf vielleicht das Prozessionslied Ps. 67 wiedergibt (E. Podechard, Le Psautier 1 [Lyon 1949] 113/9; F. Louvel, Les processions dans la Bible: Maison Dieu 43 [1955] 5/28, bes. 12f). – Ohne Erkenntnis sind jedoch alle, die ihre hölzernen Götzenbilder (in einer Pompa) umhertragen (Jes. 45, 20).

c. Griechisch-römisch. 1. Allgemeines. Ein hierarchisch gegliedertes Heer von Göttern u. Dämonen gibt dem großen Gebieter Zeus das G. (Plat. Phaedr. 246c). Jede Gottheit besitzt eine Eskorte von Engeln u. Dämonen, die an den Eigenschaften u. Funktionen der betreffenden Gottheit teilhaben (s. o. Sp. 911f). Vor allem tritt Hermes, der Herr der Wege, als Geleiter der Götter u. Heroen auf, etwa bei Ausfahrten der Götter u. bei Götterkindern (vgl. die Darstellungen in der attischen Vasenmalerei bei Zanker 5/24. 40/58. 77f). Im folgenden geht es jedoch um das G. der Gottheit durch Menschen, wobei auf orientalische bzw. etruskische Vorbilder u. auf die Entwicklung dieser kultischen Pompa im einzelnen nicht eingegangen werden kann (hierzu vgl. Bömer 1879/99. 1974/8). Die in ihren Anfängen nicht sakrale Pompa ist bereits in klassischer Zeit ein wesentlicher Bestandteil wohl eines jeden Festes, besonders der periodisch wiederkehrenden Feste. Sie ist eine Schöpfung der staatlichen u. kultischen Gemeinschaft, in Athen der frühen Bürgerschaft, in Rom der regierenden Adelsschicht, u. setzt daher im Prinzip die Teilnahme der gesamten Öffentlichkeit voraus, ideell sogar in Form einer aktiven Teilnahme (ebd. 1894). Die großen attischen Pompae werden dabei zum Vorbild für die Griechen. Bereits in klassischer Zeit bestehen kaum Unterschiede zwischen einer Pompa für Götter u. einer allerdings erst später häufiger durchgeführten Pompa für Heroen (ebd. 1901). Die sehr unterschiedlichen Voraussetzungen für eine Pompa brauchen

hier nicht besonders erwähnt zu werden, da die Ausführung der einzelnen Pompae keine wesentlichen Unterschiede aufweist (ebd. 1886; Eitrem, Beiträge 60).

2. *Arten.* Den größten Teil der zahlreichen Pompae bilden die Züge mit Weihe- u. Opfergaben zu einer Gottheit, die jedoch bei der Gewinnung eines Bildes vom Gottes-G. nicht ausgeklammert werden können, da ihre Struktur weithin derjenigen bei einem G. der Gottheit oder ihrer Symbole entspricht u. da ferner in der gleichen Pompa das Opfer u. das Götterbild mitgeführt werden können. Zur Entsühnung einer Stadt geleitet man einen Menschen durch möglichst viele Straßen u. dann den auf diese Weise mit allem Fluch Beladenen vor die Stadt zum Opfertod (PsLys. or. 6, 53; Polyb. 4, 21, 8; vgl. W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1184/6). Dieses Menschenopfer ist für Zeus Laphystios bezeugt (vgl. Bömer 1958 nr. 223) u. an den Thargelien des Apollon u. der Artemis (vgl. V. Gebhard, Art. Thargelia: PW 5 A, 2 [1934] 1287/1304; vgl. ferner Pass. mai. Caes. et Iul. nr. 3/11 [ASS Nov. 1, 107/9). Zuweilen mußten wohl zwei Männer die verächtliche Rolle dieser Pharmakoi übernehmen, wobei je einer die Männer bzw. Frauen der Stadt repräsentierte (vgl. Deubner, Feste 179/98; ferner Pfuhl 84f; Nilsson, Feste 10. 105/10; L. Weber, Androgeos: ArchRelWiss 23 [1925] 231/5 u. bes. Gebhard aO. 1290f). – Jede Gottheit fordert aber als Opfer Tiere von bestimmter Art u. bestimmtem Geschlecht (Krause, Art. Hostia: PW Suppl. 5 [1931] 243f), etwa Stiere im Kult der Demeter (Bömer 1930 nr. 86) u. des Zeus (ebd. 1945 nr. 162; 1957/60 nr. 219. 226. 229. 234), des Dionysos (ebd. 1936f nr. 112) u. des Neoptolemos (ebd. 1954 nr. 190), Rinder (ebd. 1914f nr. 14; 1916 nr. 23f; 1944f nr. 158; 1955 nr. 197), Kühe (Ovid. am. 3, 13, 13; Bömer 1933f nr. 97; 1947/9 nr. 178), Schafe (Xen. Hell. 6, 4, 29; IG 2^2, 1358b), Ziegen (Xen. Hell. 6, 4, 29; Bömer 1921 nr. 38) oder Schweine (Xen. Hell. 6, 4, 29; IG 2^2, 1358b; Bömer 1919 nr. 29). Diese u. andere Opfertiere werden zumeist an der Spitze der Opferprozession mitgeführt (Xen. Ephes. 1, 2, 4/7; Tibull. 2, 1, 15; Ovid. am. 3, 13, 13/7; Heliod. Aeth. 3, 1, 3), seltener auch am Schluß (Paus. 2, 35, 5). Die Gottheit soll bei der Ankunft der Pompa wohl zuerst das Opfer sehen, um dann mit größerem Wohlwollen die Spender aufzunehmen (Eitrem, Beiträge 79f). Frauen u. Jungfrauen tragen zuweilen als weitere Opfergaben Körbe mit Blumen, Früchten u. Duftstoffen (Heliod. Aeth. 3, 2, 1; Bömer 1915f nr. 21; 1937f nr. 114; 1947/9 nr. 178; 1954 nr. 190) sowie Backwerk (ebd. 1954 nr. 190; 1956 nr. 210), darunter die Amphiphontes, mit brennenden Kerzen besteckte Kuchen (ebd. 1921 nr. 37; vgl. Pfuhl 80f; Deubner, Feste 204f mit Taf. 23, 2). Zu diesen sehr variierenden Opfern kommen Weihegaben hinzu, wie etwa die Spende eines Peplos (Bömer 1920 nr. 32; 1934 nr. 102; 1943 nr. 146; 1945 nr. 161; 1963 nr. 257; vgl. Pfuhl 9; Deubner, Feste 32f) oder vieler anderer Gegenstände (vgl. Bömer 1917/9 nr. 24; 1921 nr. 38 u.ö.). – Nicht so häufig wie die Opferzüge ist das eigentlich theophorische G. der Gottheit oder ihrer hl. Symbole, das jedoch durch den Einfluß der orientalischen Kulte u. durch das Vordringen der Mysterien sehr an Bedeutung gewann (ebd. 1900f). Das G. der Statue der Gottheit (des persischen Omanos: vgl. Strabo 15, 15, 3 [733]; der Juno: vgl. Ovid. am. 3, 13; ferner Bömer 1913 nr. 1; 1919f nr. 31; 1928 nr. 80; 1942/4 nr. 137. 140. 156; 1947/9 nr. 178; 1954 nr. 194. 196), der Agalmata (ebd. 1941/3 nr. 131. 134. 144; 1957 nr. 214; 1969 nr. 308; Nilsson, Feste 280. 300f), kann erfolgen als Einzug einer Gottheit in eine Stadt oder in einen neuen Tempel u. als Wiederholungsfeier eines solchen Ereignisses (Bömer 1924/6 nr. 45. 47f. 55; 1934 nr. 102; 1936/8 nr. 112. 115; 1941/3 nr. 131. 136. 139; 1956 nr. 208; 1961f nr. 240. 244; Pfuhl 58. 62; Nilsson, Feste 30. 282. 300; Deubner, Feste 139), besonders anläßlich der Übertragung eines Kultes in eine andere Stadt (Bömer 1969/71 nr. 317/29). Dieses Gottes-G. kann die Züge des Epiphaniezuges einer Gottheit annehmen (ebd. 1940/2 nr. 122. 130. 133; 1966 nr. 279 u.ö.), bei dem die Priesterin (Polyaen. 8, 59; Bömer 1925f nr. 46f) oder das schönste Mädchen (Xen. Ephes. 1, 2, 4/7; Bömer 1929 nr. 84; Nilsson, Feste 243/5) in der Kleidung u. mit den Attributen der Göttin deren Stellung in der Pompa einnehmen kann. Ein häufig bezeugtes G. des Götterbildes erfolgt ferner anläßlich der Prozession zum kultischen Bad der Statue im Meer oder in einem nahegelegenen See oder Fluß (vgl. Prud. perist. 10, 154/61; Mart. Theod. 14 [StudTest 6, 70]; Bömer 1914 nr. 12; 1919 nr. 30; 1928 nr. 63f; 1941f nr. 131; 1945f nr. 160. 162f; 1949/53 nr. 180; Pfuhl 38. 89/91; Nilsson, Feste 47f. 255f; ders., Prozessionstypen 317; Deubner, Feste

18f). Die Götterbilder werden bei der Pompa getragen, wobei auch Frauen (Bömer 1913 nr. 1) u. Kinder (ebd. 1919 nr. 30) als Theophoren fungieren können u. die Statue sich auf einem ferculum befindet (ebd. 1913f nr. 3; 1942f nr. 138). Zumeist werden die Götterbilder aber auf geschmückten Wagen gefahren (ebd. 1920 nr. 32; 1924/7 nr. 43. 55. 63; 1929 nr. 84; 1946 nr. 171; 1949 nr. 180; 1969f nr. 317. 319f), die von Pferden (ebd. 1927f nr. 64), Maultieren (ebd. 1947/9 nr. 178) oder Kühen (ebd. 1945 nr. 162) gezogen werden. Das Dionysosbild befindet sich während der Pompa auf einem Schiffskarren (ebd. 1936f nr. 112f; 1942 nr. 136; Nilsson, Feste 268f; ders., Prozessionstypen 326; Deubner, Feste 104 mit Taf. 11, 4). – Zum Gottes-G. zählen auch Prozessionen mit den Symbolen der Götter u. mit hl. Geräten. So wird etwa in der Dionysospompa ein Phallus mitgetragen (Bömer 1937/43 nr. 114f. 119. 122. 129. 138; 1954f nr. 196; Pfuhl 62/4; Nilsson, Feste 263/5; Deubner, Feste 135/8) oder im G. der Athene eine hl. Rüstung (Bömer 1927f nr. 64. 72). Ferner werden hl. Bäume (ebd. 1945 nr. 159; 1949/53 nr. 180), Bücher (ebd. 1933 nr. 94), ein Baldachin (ebd. nr. 92), mit Lorbeer, Blumen, Kugeln u. Bändern geschmückte Stäbe aus Ölbaumholz, die Eiresionen (ebd. 1920 nr. 33; 1970 nr. 321; Pfuhl 27. 47; Nilsson, Feste 116. 164f; ders., Prozessionstypen 321; Deubner, Feste 191. 198/201) u. die in einem Myrtenkranz ruhenden Gebeine der Europa genannt (Bömer 1944 nr. 153). Besonders zu erwähnen sind hier auch die cista mystica oder der Kalathos u. der Kasten (Kanun) mit den hl. Geräten, die gerne wie die Götterbilder auf Wagen gefahren werden (ebd. 1915 nr. 16; 1930/2 nr. 88f; 1934f nr. 105. 107; 1937f nr. 114; 1947/9 nr. 178; Eitrem, Beiträge 72; Nilsson, Feste 337/9. 350).

3. Veranstalter u. Wege. Als Veranstalter eines Gottes-G. treten sowohl Einzelpersonen wie ganze Kultvereine u. Genossenschaften auf. Hier erscheinen neben dem Basileus (Bömer 1925f nr. 55; 1931f nr. 89; 1937/40 nr. 113. 115), dem Archon (ebd. 1938/40 nr. 115; 1957f nr. 219) u. dem Polemarch oder Strategen (ebd. 1921 nr. 35; 1946 nr. 171; 1965 nr. 273) auch bestimmte Priester (ebd. 1946 nr. 165; 1959f nr. 234; 1966 nr. 279), die Demarchen u. Epimeleten (ebd. 1914 nr. 4; 1924/6 nr. 42. 55; 1931/3 nr. 89. 91; 1937/40 nr. 113. 115. 121; 1957f nr. 219), viele andere Beamte (ebd. 1930f nr. 88; 1937f nr. 114; 1946 nr. 170; 1957/9 nr. 212. 220. 230), aber auch etwa der Vater einer Kanephore (ebd. 1938/40 nr. 115; 1942 nr. 135). Während diese Veranstaltungen universalen Charakter besitzen, beziehen die von einem Kultverein oder einer Genossenschaft veranstalteten Pompae nicht die ganze Stadtbevölkerung ein, sondern behalten die Teilnahme am Gottes-G. ihren Mitgliedern vor (ebd. 1906f). Das gilt für das Gottes-G. in der Regie der Kultgenossenschaften (ebd. 1913 nr. 1; 1929f nr. 85; 1936f nr. 112; 1942f nr. 138; 1946 nr. 165; 1949/53 nr. 180; W. S. Ferguson: HarvTheolRev 37 [1944] 61/140), der Gymnasien (Bömer 1919 nr. 27; 1926 nr. 59; 1930 nr. 86; 1943 nr. 141; 1953 nr. 188; 1959 nr. 230; 1965 nr. 277; 1967f nr. 287. 290. 305) u. Schulen (ebd. 1917/9 nr. 24; 1965f nr. 278) wie auch anderer Genossenschaften (ebd. 1919 nr. 27; 1963 nr. 253. 255) oder etwa einer Handwerkervereinigung (ebd. 1928 nr. 80; 1944 nr. 156) oder einer Sängergilde (ebd. 1917/9 nr. 24). – Das Gottes-G. zieht an den bedeutenden Kultorten, wie etwa in Eleusis, Delphi, Sikyon oder Didyma, auf eigenen hl. Straßen u. macht unterwegs an den am Wege liegenden Tempeln oder Ruhealtären einen kurzen Halt, eine Statio (ebd. 1917/9 nr. 24; 1922/4 nr. 41; 1929/32 nr. 85. 89; 1947/9 nr. 178; 1961 nr. 240). Selbstverständlich muß der Weg, den das Gottes-G. nimmt, zuvor entsprechend hergerichtet werden (ebd. 1937f nr. 114; 1957f nr. 219; 1962 nr. 248a). Die Teilnehmer gehen paarweise in feierlichem Schritt (Xen. Ephes. 1, 2, 2f; Cic. off. 1, 131; Hor. sat. 1, 3, 10f; 2, 8, 13f; Apul. met. 11, 12; Eitrem, Beiträge 75; Bömer 1909).

4. Teilnehmer mit besonderen Funktionen. Mit der Bedeutung einer Pompa wächst die Zahl der an ihr teilnehmenden Gruppen, deren Abfolge jeweils durch das Zeremoniell genau geregelt ist oder durch das Los ermittelt wird (Bömer 1930f nr. 88; 1934 nr. 105; 1945 nr. 162; 1959f nr. 234; 1963f nr. 267; 1967 nr. 289; Leacock 34f). Weithin liegt der Ordnung jedoch ein einheitliches Schema zugrunde (vgl. die Liste der Teilnehmer bei Bömer 1902/6). Die genaue Reihenfolge aller teilnehmenden Gruppen läßt sich allerdings aus den Schilderungen des G. einer Gottheit nur sehr selten ablesen (vgl. etwa Apul. met. 11, 8f; Athen. 5, 197e/203b; Eitrem, Beiträge 83. 89; Deubner, Feste 25/35). An der Spitze der Pompeutai oder Pompeis (Thucyd. 6, 58, 1) gehen zuweilen ein Herold (Bömer 1947/9 nr.

178; 1945f nr. 196; 1958 nr. 221; Eitrem, Beiträge 77. 90) u. ein Träger des Doppelbeils (Bömer 1954 nr. 190; Eitrem, Beiträge 82), vor allem aber die Kanephoren (Bömer 1915 nr. 18. 21; 1921 nr. 38; 1925f nr. 52f. 55; 1928 nr. 73; 1933 nr. 96; 1936/40 nr. 112. 114f. 119; 1942 nr. 135; 1944/53 nr. 158. 165. 178/80; 1957/9 nr. 219. 225. 233; Pfuhl 27. 39. 72. 74. 77. 81. 95; Leacock 9/19. 34; Deubner, Feste 102f Taf. 9, 4 u. 11, 1). Diesen Dienst versehen Mädchen im Alter von 10 Jahren an (Aristoph. Lys. 638/48), die aus vornehmen Familien stammen (Phot. lex. s. v. κανηφόροι), unbescholten sind (Aristoph. Ach. 253f; Menandr. epitr. 221f K.; Hesych. s. v. κανηφόροι) u. sich durch besondere Schönheit auszeichnen (Aristoph. Lys. 644; Ovid. met. 2, 724f; Plut. amat. narr. 1, 771F). In einer besonderen Festkleidung (Aristoph. Lys. 1188/94) tragen sie die Behälter der hl. Geräte. Einen Platz an der Spitze der Pompa hat ferner deren Leiter (Lys. or. 13, 80f) oder die Person, die die Ehre der Propompeia genießt (Bömer 1920/6 nr. 33. 41. 49. 57; 1930/4 nr. 88f. 97. 105; 1942 nr. 132; 1947/9 nr. 178; 1953 nr. 185; 1962 nr. 245). Selbstverständlich ziehen die Priester oder Priesterinnen der betreffenden Gottheit mit sowie die Priesterschaft anderer Gottheiten, besonders jener, die in einer engeren Beziehung zu der Gottheit stehen, die man geleitet (ebd. 1917/9 nr. 24; 1922/4 nr. 41; 1926f nr. 60. 63; 1930f nr. 88; 1933f nr. 92. 97; 1936f nr. 112; 1942f nr. 138; 1949/53 nr. 180; 1956 nr. 210. 214; 1959f nr. 234; 1965/7 nr. 278. 289). Gewöhnlich geht die Priesterschaft hinter den Opfertieren (PsAristot. mir. auscult. 137, 844b 1/6; Eitrem, Beiträge 87), im Demeterkult u. bei den Mysterienzügen aber an der Spitze (Paus. 2, 35, 5; Eitrem, Beiträge 88). Auch die zivilen Behörden fehlen beim Gottes-G. nicht (Bömer 1930f nr. 88; 1933f nr. 97; 1956 nr. 210; 1959 nr. 234; 1963f nr. 260. 266f; 1967f nr. 289. 298; Pfuhl 27. 83. 95). Eine eigene Gruppe bilden in einigen Kulten die ἀμφιθαλεῖς, Knaben u. Mädchen, deren Eltern noch leben, die dem Priester bei den Kulthandlungen behilflich sind (Bömer 1917/20 nr. 24. 33; 1942f nr. 138; 1959f nr. 234; Pfuhl 47f; Deubner, Feste 200 mit Taf. 35, 2). Wiederholt wird eine Gruppe von Jungen u. Mädchen unter 7 Jahren erwähnt, für die es eine große Ehre darstellt, aus der Schuljugend ausgewählt zu werden (Eitrem, Beiträge 105f), um in weißen Kleidern u. bekränzt am G. der Gottheit teilzunehmen (Bömer 1919 nr. 30; 1926 nr. 60; 1933 nr. 97; 1941f nr. 126. 131; 1954f nr. 196 [rote Kleidung]; 1965f nr. 278) u. dabei gelegentlich als Sänger aufzutreten (ebd. 1965 nr. 273). Mit mannigfachen Aufgaben sind die zuweilen recht zahlreichen niederen Kultdiener betraut. Sie betätigen sich etwa als Phallophoren, Kleidophoren, Hydriaphoren, Chytrophoren oder in ähnlichen Diensten (ebd. 1904) sowie als Träger der πομπεῖα, der hl. Geräte u. der Symbole der Gottheit (Leacock 20/2; Bömer 1904. 1910f). Sie stellen wohl auch die Träger der zuweilen vergoldeten Efeufackeln (ebd. 1922/4 nr. 41; 1933 nr. 93; 1938/40 nr. 115; 1942 nr. 134; 1954/6 nr. 196. 210; 1967 nr. 289/93; 1969 nr. 314; Eitrem, Beiträge 98f) u. häufig auch der Räuchergeräte (Bömer 1922/4 nr. 41; 1936f nr. 112; 1954f nr. 196; 1964 nr. 268; Atchley 44; Eitrem, Beiträge 83; Deubner, Feste 25. 102 mit Taf. 11, 1) sowie gelegentlich der hl. Waffen (Bömer 1920 nr. 32; 1928 nr. 72; 1936 nr. 108). Musik u. Gesang gehören zwar nicht wesentlich zur Pompa, sondern zum Opfer (ebd. 1912), fehlen aber dennoch nicht beim G. der Gottheit (ebd. 1912f; Leacock 25/31). Als Chorsänger treten Kinder auf (Bömer 1965 nr. 273), weißgekleidete Jugendliche (Paus. 2, 7, 8; Apul. met. 11, 9; Ditt. Syll. 2[3] nr. 589, 19f), Jungfrauen (Diod. Sic. 17, 50, 6f; Heliod. Aeth. 3, 2, 1) u. Frauen (Bömer 1957 nr. 214; Deubner, Feste 74). Bei der glanzvollen Pompa des Ptolemaios II Philadelphos soll ein Chor von nicht weniger als 600 Sängern aufgetreten sein (Athen. 5, 201f). Diese Chöre tragen hymnische Prozessionsgesänge vor, die Paiane oder den Hymenaios (Bömer 1913/21 nr. 3. 18. 21. 23f. 33; 1933 nr. 94; 1937/40 nr. 114f. 134; 1945 nr. 162; 1954 nr. 190; 1957 nr. 214). Die instrumentale Untermalung des Gesanges (Apul. met. 11, 9) u. des ganzen G. besorgen vor allem Flötenspieler (Bömer 1913/5 nr. 3. 18; 1930f nr. 88; 1936f nr. 112; 1945 nr. 162; 1959f nr. 234). Außerdem erklingen Trompeten, Tympana, Zimbeln u. die Kithara (ebd. 1913f nr. 3; 1927 nr. 63; 1936f nr. 112; 1954f nr. 190. 196; 1959f nr. 234). Gelegentlich vollziehen besonders die Frauen u. Mädchen Tanzbewegungen oder auch Tänze beim G. der Gottheit (ebd. 1913 nr. 1; 1922/5 nr. 41. 51; 1927 nr. 63; 1937f nr. 114; 1946 nr. 164; 1954 nr. 190; Deubner, Feste 74). Vor allem beim dionysischen G. gehen junge Männer in der Maske von Satyrn u. Panen sowie Mädchen oder

Frauen als Silenen u. Mänaden mit (Plut. Ant. 24, 3; Athen. 5, 197e; Theodrt. graec. affect. 7, 12; Bömer 1936 nr. 112; 1954f nr. 196; Deubner, Feste 102 mit Taf. 11, 1; vgl. die als Mänaden verkleideten Frauen bei den Ephesien der Artemis in Ephesos im Mart. Theod. 14 [StudTest 6, 70]). Eine eigene Gruppe im G. der Gottheit stellen häufig die Epheben dar (Bömer 1913f nr. 2. 4; 1921/4 nr. 37. 41; 1928 nr. 65; 1930/2 nr. 86. 89; 1937/40 nr. 114f; 1954f nr. 190. 197; 1957/60 nr. 219. 234; 1962 nr. 245; Deubner, Feste 137), die dabei Waffen tragen (Bömer 1921 nr. 35; 1957 nr. 212; 1967 nr. 291) u. auch beritten sein können (ebd. 1954 nr. 190). Bis zur Zeit des Hippias nahmen wohl alle Bürger in Waffen an einer Pompa teil (ebd. 1904f). In späterer Zeit wurde das Waffentragen beim G. auf militärische Abordnungen u. zuweilen eben auf die Epheben beschränkt. Die Teilnahme der Hopliten (ebd. 1921 nr. 34; 1924 nr. 42; 1928f nr. 65. 77. 82; 1945f nr. 163; 1949/55 nr. 180. 196f; 1969 nr. 311f; 1973 nr. 349) u. insbesondere der Reiterei (ebd. 1919f nr. 28. 32; 1924 nr. 42; 1926 nr. 60; 1954f nr. 196; 1972 nr. 336), ja des ganzen Heeres (ebd. 1954f nr. 196f), dient zunehmend dazu, dem G. ein staatliches Gepräge zu geben u. seine Feierlichkeit zu erhöhen (Eitrem, Beiträge 102). Der vereinzelt bezeugte Brauch, in der Pompa wilde Tiere mitzuführen, entspringt ursprünglich besonderen Vorstellungen einzelner Kulte, ist jedoch später ein Ausdruck wachsender Prunksucht u. Profanierung (Bömer 1900. 1905. 1924f nr. 46. 52; 1954f nr. 196).

5. Volk. Männer, Frauen u. Kinder bilden den Abschluß des G. Ihre Teilnahme wird ausdrücklich erbeten oder ist sogar geboten (Bömer 1933f nr. 97; 1940f nr. 124; 1963f nr. 266f; 1974 nr. 356). Die Teilnahme des Volkes kann sehr groß sein (ebd. 1914 nr. 5; 1920 nr. 32), falls ein anschließendes Kultmahl keine Beschränkung erfordert (ebd. 1917/9 nr. 24; 1924f nr. 45. 54; 1957 nr. 212; 1959f nr. 234; 1963 nr. 266) oder falls das G. nicht den Angehörigen einer bestimmten Körperschaft vorbehalten ist (ebd. 1913 nr. 1; 1917/9 nr. 24. 27; 1926 nr. 59; 1928/30 nr. 80. 85f; 1936f nr. 112; 1942/4 nr. 138. 141. 156; 1946 nr. 165; 1949/53 nr. 180. 188; 1959 nr. 230; 1963 nr. 253. 255; 1965/8 nr. 277f. 287. 290. 305). Grundsätzlich von der Teilnahme ausgeschlossen bleiben Barbaren, Mörder (ebd. 1932 nr. 89b; 1969 nr. 310) u. Sklaven (ebd. 1933 nr. 93; 1956 nr. 210). Zuweilen dürfen nur Männer am G. der Gottheit teilnehmen (ebd. 1926 nr. 57; 1928f nr. 72. 77. 82; Nilsson, Feste 409/11; Eitrem, Beiträge 103f), häufiger jedoch nur Frauen (Clem. Alex. protr. 1, 34, 2; Bömer 1921 nr. 36. 38; 1927 nr. 63; 1932f nr. 90. 92f; 1935f nr. 107; 1941 nr. 129; 1961 nr. 240; Deubner, Feste 127) oder nur Jungfrauen (Bömer 1915 nr. 17; 1924f nr. 43. 51; 1933 nr. 94; 1943f nr. 147). Das G. kann aber auch von Frauen veranstaltet u. in erster Linie für Frauen bestimmt sein (ebd. 1913 nr. 1; 1915f nr. 21; 1921/4 nr. 38. 41. 45; 1955 nr. 197). Als Verres das Kultbild der Artemis aus Segesta entfernen ließ, geleiteten die Frauen u. Jungfrauen es spontan bis zur Stadtgrenze (Cic. Verr. 2, 4, 77). Frauen über 60 Jahre, Schwangere sowie kranke u. trauernde Frauen sind allerdings von der Teilnahme am G. ausgeschlossen (Callim. Dem. 118f. 128/33; Bömer 1935f nr. 107). Zuweilen nehmen die Frauen u. Jungfrauen beim G. auf festlich geschmückten Wagen Platz (Bömer 1920 nr. 32; 1924 nr. 42; 1935f nr. 107; 1943 nr. 147; 1957 nr. 214) oder in prunkvollen Sänften (Polyb. 30, 25, 18). – Allgemein geltende Vorschriften für die Kleidung beim G. gibt es nicht. Gelegentlich ist von Festgewändern die Rede (Theocr. ep. 2, 70/4; Bömer 1930f nr. 88; 1966 nr. 279; Leacock 2), von weißer Kleidung (Bömer 1922/4 nr. 41f; 1926 nr. 57; 1933f nr. 97; 1947/9 nr. 178; 1954 nr. 190), vereinzelt auch von roten Gewändern (ebd. 1946 nr. 171; 1954f nr. 196; 1969 nr. 314; 1971f nr. 335). Im G. der Demeter gehen die Epheben ursprünglich wohl in schwarzer (ebd. 1931f nr. 89), später in weißer Kleidung (Philostr. v. soph. 2, 1, 5; IG 2^2, 2090). In Sparta sind die Kinder bei der Pompa unbekleidet (Bömer 1911 nr. 28f). Die Männer ziehen im G. mit langem (ebd. 1926 nr. 57; 1954 nr. 190) oder kurzgeschorenem Haar mit (Apul. met. 11, 8f), die Frauen mit aufgelösten Haaren (Bömer 1930f nr. 88; 1935f nr. 107; 1945f nr. 163) oder mit verhülltem Haupt (Apul. met. 11, 8f). In Rom gilt es als Graecus ritus, beim G. einen Kranz zu tragen (Paus. 2, 35, 5; Schol. Soph. Oed. C. 681; Aristoph. ran. 330; Plut. Phoc. 37, 1; Bömer 1911). Das Kranztragen ist zwar nicht allgemein üblich, wird aber doch häufiger für bestimmte Teilnehmergruppen (ebd. 1920f nr. 33; 1932/4 nr. 89b. 97; 1941f nr. 131; 1964 nr. 268; 1966 nr. 280; 1968 nr. 298 u.ö.) oder sogar für alle

Teilnehmer vorgeschrieben (ebd. 1929f nr. 85; 1940f nr. 124; 1947/9 nr. 178; 1966 nr. 279; 1968 nr. 297). Mitunter dürfen beim G. keine Schuhe u. kein Schmuck getragen werden oder allenfalls nur bestimmtes Schuhwerk u. nur Silberschmuck (ebd. 1913 nr. 1; 1930f nr. 88; 1935f nr. 107; 1949/53 nr. 180; Leacock 35/7). – Besonders in den Mysterienkulten halten die im G. mitziehenden Männer u. Frauen oft Fackeln oder Laternen in ihren Händen (Bömer 1913f nr. 3; 1922/4 nr. 41; 1933 nr. 93; 1938/40 nr. 115; 1942 nr. 134; 1947/9 nr. 178; 1956 nr. 210; 1969 nr. 314; Deubner, Feste 74). Wiederholt werden ferner Lorbeer- u. Ölbaumzweige erwähnt (Bömer 1915 nr. 17; 1920f nr. 33; 1926 nr. 57; Nilsson, Feste 410). Beim G. der Isis stecken die Frauen sich Frühlingsblumen ins Haar; einige Frauen streuen Blumen auf den Weg, andere besprengen den Weg mit Salben u. Duftstoffen, wieder andere stellen symbolisch das Schmücken der Göttin dar, indem sie Spiegel, Kämme u. andere Toilettenutensilien zur Göttin gerichtet halten (Apul. met. 11, 9; Bömer 1947/9 nr. 178). Auch die Frauen u. Jungfrauen, die das Kultbild der Artemis aus Segesta geleiteten, hatten Blumen u. Spezereien bei sich (Cic. Verr. 2, 4, 77), u. bei der großen Pompa des Antiochos IV Epiphanes zur Eröffnung der Spiele in Daphne besprengten 200 Frauen die Zuschauer aus goldenen Gefäßen mit wohlriechenden Essenzen (Polyb. 30, 25, 17). – Bei den athenischen Anthesterien schließen sich viele Athener auf Wagen dem eigentlichen G. an u. verspotten unterwegs einander (Bömer 1937 nr. 112; Deubner, Feste 140). Eine große schaulustige Menge läuft neben dem Zug her, wobei einige Fackeln halten, andere Kränze tragen oder Blumen auf die Teilnehmer werfen (Herodian. Hist. 5, 6, 8). Zahlreiche Zuschauer säumen den Weg des G., für manche Frauen ein willkommener Anlaß, sich gebührend in Szene zu setzen (Plaut. cist. 89f; Philo spec. leg. 3, 40). – Die Pompa zum G. der Gottheit u. die gelegentlichen Auswüchse auf Seiten der Teilnehmer u. Zuschauer werden in jüngerer Zeit gerne mit dem Leben des Menschen u. mit dem Auftreten mancher Leute in der Öffentlichkeit verglichen (vgl. Rahner, Pompa 246f). Menippos bezeichnet das ganze Leben des Menschen als eine mit dem Tode endende Pompa, die von der Tyche veranstaltet worden ist (Lucian. nec. 16). Lukian spricht von dem unterwürfigen Klienten, der hinter oder besser vor seinem Patron, wie in einen Festzug gedrängt, einhergeht (Lucian. merc. cond. 10). Sklavinnen warten ihrer Herrin mit Toilettengegenständen auf wie einer Göttin beim G. (PsLucian. amor. 39). Man soll nicht einherschreiten wie ein Götterbild bei der Pompa (Cic. off. 1, 131). ‚Die männlichen Dirnen stolzieren allerdings über den Markt u. schreiten an der Spitze der Festzüge' (Philo spec. leg. 3, 40).

B. Christlich. I. Lebensgeleit. a. Christus. Für den Menschen der Antike ist die Seereise ein Symbol der Lebensreise, die im Hafen des Todes endet (Rahner, Mythen 430/92). Die christl. Ausprägung dieser Vorstellung sieht in Christus selbst den Geleiter des Lebensschiffes des Menschen (Paul. Nol. ep. 23, 30). Er ist der Steuermann, der das Lebensschiff des Menschen in den Hafen des Himmels geleitet (Clem. Alex. protr. 12, 118, 4). Im Sturm des Lebens richtet der Christ das Kreuz auf, wie Matrosen das Segel setzen (Verba sen. 7, 18 [PL 73, 896 D]). Mit dem Kreuz als Mastbaum lenkt Christus den Menschen durch das Gewoge des Lebens (Ven. Fort. c. 8, 3, 397/400; vgl. Greg. Nyss. resurr. 1 [9, 302f Jaeger]). Wer in seinem Leben das Kreuz wie einen Mastbaum umfaßt, hat allezeit eine glückhafte Fahrt (Ambros. in Ps. 47, 13 [CSEL 64, 355]). Aber auch das G., das Jahwe dem Moses (Clem. Alex. paed. 1, 58, 1) u. seinem Volke beim Exodus gewährte (Cyprian. testim. 2, 5), wird auf Christus bezogen, der genau so auch den Christen zum Paradies geleitet (Orig. in 1 Sam. 28, 3/25 hom. c. 9).

b. Engel. Dem Schutzengel des Menschen (Mt. 18, 10; Act. 12, 15), den dienenden Geistern, die zum Dienst derer ausgesandt sind, die das Heil erben sollen (Hebr. 1, 14), obliegt in besonderer Weise das Lebens-G. des Menschen, für den er verantwortlich ist vor Gott. Dieser Gedanke dürfte vermutlich bereits mit hinter der Vorschrift stehen, daß die Christin einen Schleier tragen soll (1 Cor. 11, 10); sie wehrt hierdurch auch erotische Begierden des G.engels ab (im Anschluß an Gen. 6, 1f; vgl. G. Kittel, Art. ἄγγελος D: ThWb 1, 85). Jeder Christ, seit Origenes allgemein jeder Mensch (vgl. S. T. Bettencourt, Doctrina ascetica Origenis = StudAnselm 16 [Roma 1945] 24/8. 131f), besitzt diesen Lebensgeleiter (vgl. die Belegliste bei J. Michl, Art. Engel IV: o. Bd. 5, 154f), auch der geringe (Orig. princ. 2, 10, 7; in Num. hom. 20, 3). Der G.engel ist der Führer zu Christus (Greg. Naz. carm. 1, 1, 36,

19/25), der den Menschen wie ein Vater führt (Orig. in Mt. hom. 13, 5), der ständig vor ihm herzieht (Hilar. in Ps. 134, 17) u. ihm hilft, das gemeinsame Vaterland zu finden. Nach dem Hirten des Hermas besitzt jeder Mensch seit seiner Geburt einen guten u. einen bösen Engel als Lebens-G. (vis. 3, 5; mand. 6, 1. 2, 1; vgl. Ep. Barn. 18, 1; Joh. Cass. conl. 8, 17, 1; 13, 12, 7). Diese Auffassung teilt Origenes (in Jos. hom. 23, 3; princ. 3, 2, 4; in Lc. hom. 12; in Rom. hom. 1, 18), der jedoch auch der Meinung ist, der Dämon des Menschen werde in der Taufe zum Schutzengel des Menschen (in Hes. hom. 1, 7; in Mt. hom. 13, 27f; vgl. PsMacar. vis. de ang. 1 [PG 34, 221f]; Mysterienbuch: PO 4, 420f), der von der Taufe an der treue Geleiter der Seele bleibt, auch wenn diese in Sünde fällt (Orig. in Lc. hom. 35). Im allgemeinen tritt der Schutzengel jedoch seinen Dienst u. damit auch das Lebens-G. bereits bei der Geburt des Menschen an (Hieron. in Mt. 18, 10f). – Im übertragenen Sinn werden Glaube u. Liebe als Geleiter nach oben zu Gott bezeichnet (1 Clem. 49, 4; Ignat. Eph. 9, 1).

II. Reisegeleit. a. Eucharistie. Das von Christus u. den Engeln dem Menschen gewährte Lebens-G. konkretisiert sich in besonderer Weise als Reise-G. Der Gedanke an ein schützendes Reise-G. führt in Verbindung mit dem Wunsch, sich selbst u. anderen in größter Not das Viaticum spenden zu können, zur Mitnahme der Eucharistie auf Reisen (F. J. Dölger, Die Eucharistie als Reiseschutz: ACh 5 [1936] 232/6. 245f). So lange man die Eucharistie den Christen mit nach Hause gab, haben auch Laien sie als Reise-G. benutzt (Ambros. exc. Sat. 1, 43 [CSEL 73, 232f]; Anastas. Sin. quaest. et resp. 113; Jac. Edess. cn. 9 [C. Kayser, Die Canones Jakobs v. Edessa (1886) 13f]). Dieser Brauch wird vereinzelt noch im MA bezeugt, wobei nun deutlich der Amulettcharakter im Vordergrund steht (Herb. mirac. Bern. 3, 29 [PL 185, 1374]; Wilh. v. Nangis, gesta S. Ludov.: E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus 1 [Venetia 1788] 253; vgl. A. A. King, Eucharistic reservation in the Western church [London 1965] 66). Erst recht tragen die Priester die Eucharistie als schützendes Reise-G. bei sich (Hieron. ep. 125, 20, 4 [CSEL 56, 141]; Greg. M. dial. 3, 36 [217 Moricca]; Hilar. op. hist. frg. 4, 1, 9 [CSEL 65, 55]; Marc. Diac. v. Porph. 57 [47 Grégoire-Kugener]), ein Brauch, der auch bei den irischen Mönchen sehr verbreitet war (Vit. Comgalli 22 [2, 11 Plummer]; Vit. Munnu 29 [2, 238 P.]; Vit. Moluae 52 [2, 223 P.]; Columb. reg. coenob. 4 [148 Walker]; Cumean. mens. paenit. 11, 3 [130 Bieler]; zum Gefäß dieser Aufbewahrung auf der Reise vgl. L. Blouet, Le chrismale de Mortain [Coutances 1953]). Im 8./9. Jh. wird den Priestern ausdrücklich vorgeschrieben, die Eucharistie auf Reisen stets bei sich zu tragen, um im Notfall das Viaticum spenden zu können (Stat. Bonif. 4; vgl. Martène aO. 1, 253), aber mit dieser Zweckangabe wurde die Vorstellung vom Reise-G. nicht überwunden (Girald. Cambr. topogr. Hibern. 2, 19 [101f Dimock]; Alberich v. Trois-Fontaines chron.: MG Scr. 23, 894; vgl. C. Baronius, Annales ecclesiastici 1 ad ann. 57 c. 151 [Coloniae 1609] 543), die gelegentlich auch noch bei der sog. Societas Sanctissimi Sacramenti auf den Reisen der Päpste anklingt, die von der 2. H. des 8. Jh. bis zum J. 1727 häufig bezeugt wird (A. Rocca, De sacrosancto Christi corpore Romanis pontificibus iter conficientibus praeferendo: Opera omnia 1 [Roma 1719] 33/72; X. Barbier de Montault, Le transport solennel du Saint-Sacrement quand le pape voyage: Bulletin Monumental 45 [1879] 5/37). Es wird aber auch im privaten Gebet (Gildas or. rhythm.: 96 Meyer) u. innerhalb der Liturgie in den Fürbitten (Sacr. Gelas. nr. 410 Mohlberg; Deprec. Gelas.: 136/8 Capelle) sowie in der Votivmesse ,ad proficiscendum in itinere' (Sacr. Gelas. nr. 1313/22 Mohlberg; Missale Rom. Pian.: Missa votiva 25; Orat. divers. 33; Rituale Rom. Pian. 9, 4, 1) um den Schutz Christi für den Reisenden gebeten, u. zwar mit Berufung auf Gestalten der Hl. Schrift, denen Gott selbst sein Reise-G. zukommen ließ. Bei den Syrern wird die Vernachlässigung des Reisesegens sogar mit einem Bußfasten belegt (Canones Syr. poenit. 27 [1, 483 Denzinger]).

b. Engel. Das Reise-G. zählt vor allem zu den Aufgaben der Engel (Act. 27, 23f; vgl. ebd. 5, 19; 12, 6/12). Die in persönlichen Gebeten an Gott gerichtete Bitte um Entsendung eines G.engels für eine Reise (Basil. ep. 11 [1, 41 Courtonne]; Greg. Naz. or. 42, 27; carm. 1, 1, 36, 19/25; 2, 1, 3, 5/9; vgl. Clem. Alex. strom. 1, 21, 123, 5) wird von der Liturgie ebenfalls in der Votivmesse aufgegriffen (Sacr. Gelas. nr. 1317. 1320 Mohlberg; Missale Rom. Pian.: Missa votiva 25) u. bei der Entfaltung des Wallfahrtswesens im frühen MA auch auf den Pilgersegen über-

tragen, wobei der Erzengel Raphael um seines Reise-G. bei Tobias willen zum besonderen Schutzpatron der Reisenden wird (Rituale Rom. Pian. 9, 4, 1; vgl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 2 [1909 bzw. Graz 1960] 261/89; M. Righetti, Manuale di storia liturgica 4 [Milano 1953] 372/4). In den deutschen Ausfahrtssegen (häufiger seit dem 13. Jh.) u. in den späteren Tobiassegen werden gerne die betreffenden Landes- u. Ortsheiligen als Reisepatrone genannt, u. der Katalog der biblischen Beispiele, wo vom Reise-G. die Rede ist, wird erheblich erweitert (vgl. Franz aO. 268f). – Die frühchristl. Kunst zögert nicht, bei der Darstellung biblischer Reiseszenen den G.engel hinzuzufügen. So bezieht man etwa Ps. 91, 11 auf Gen. 37, 14 u. gesellt Joseph auf seinem Weg nach Dothain einen G.engel zu (Wiener Genesis: v. Hartel-Wickhoff Taf. 30; Stuhlfauth 183f). Auf der Reise Marias u. Josephs nach Bethlehem wird der Nährvater Jesu als Geleiter von einem Engel abgelöst, der nun den Esel führt, auf dem Maria sitzt (Protoev. Jac. 17, 2 [142 de Strycker]; Ev. PsMt. 13, 1 [207 de Santos Otero]; weitere Belege bei Stuhlfauth 184/6; Klauser, Engel 279f. 284. 295. 304). Die Vorstellung von einer engen Verbindung u. sogar von einer Identität zwischen Engel u. Stern sieht im Stern einen Engel als Geleiter der Magier zum Messiaskind (Ev. inf. arab. 7 [313 de Santos Otero]; Theod. Stud. or. 6, 10), der vor diesen einhergeht oder über ihnen schwebt (Belege bei Stuhlfauth 118/31; Klauser 263. 289. 299/301).

c. *Mensch.* Ein ehrendes G. durch die Christen wird den Aposteln auf ihren Reisen zuteil. Einige Brüder geleiten Petrus von Joppe aus zu Cornelius (Act. 10, 23) u. Paulus von Beröa nach Athen (Act. 17, 15) u. von Cäsarea aus zu Mnason (Act. 21, 16). Paulus hofft, daß einige Brüder in Rom ihm das G. nach Spanien geben werden (Rom. 15, 24). Als er in Philippi zusammen mit Silas unter Mißachtung seines Rechts als römischer Bürger ohne Untersuchung öffentlich gegeißelt u. dann in den Kerker geworfen wird, fordert er als Sühne, daß die Stadtvorsteher persönlich sie beide aus dem Gefängnis geleiten (Act. 16, 37/9). – An vielen Wallfahrtsorten erhalten auch die Pilger ein Ehren-G. von den dort wohnenden Priestern u. Mönchen (Itin. Eger. 1, 2; 3, 2; 10, 3; 13, 2; 16, 3 [CCL 175, 37. 39. 50. 54. 57]), wobei jedoch in unsicheren Gegenden ein militärisches Schutz-G. hinzukommt (ebd. 7, 4; 9, 3 [47. 49]). Vornehme u. hochstehende Leute lassen sich auf kürzeren Wegen wie auch auf Reisen mit allem Gepränge geleiten (Act. Thom. 62f. 82. 90 [AAA 2, 2, 178. 197. 204f]; Vit. Petr. Iber. 16 [24 Raabe]). Ein pomphaftes Einherschreiten im G. von Menschen, die sich davon einen Nutzen versprechen, stößt jedoch auf Ablehnung (Cyprian. Donat. 11). Der mit großem Gefolge auftretende Paul v. Samosata erregt Ärgernis (Euseb. h. e. 7, 30, 8).

d. *Gastgeleit.* Entsprechend der jüd. Tradition bereitet man dem Gast ein G. zum Empfang u. vor allem zum Abschied. So geht etwa Cornelius dem Petrus entgegen (Act. 10, 28) u. Onesiphorus mit Frau u. Kindern dem Paulus (Act. Paul. 2 [AAA 1, 236f]), um den Apostel in sein Haus zu geleiten. Die Christen Roms kommen Paulus bis Forum Appii u. bis Tres Tabernae entgegen, um ihn in die Stadt zu führen (Act. 28, 15). Die Priester u. Mönche an den hl. Stätten gehen den ankommenden Pilgern zum Empfang entgegen (Itin. Eger. 3, 4; 8, 4; 14, 1 [CCL 175, 40. 49. 55]). Dieses Empfangs-G. der Pilger nimmt Züge des feierlichen Adventus an. In Fara erleben die Pilger, daß Frauen u. Kinder ihnen mit Palmzweigen u. Ölampullen entgegenkommen, ihnen Haupt u. Füße salben u. in ägyptischer Sprache die Antiphon singen: Benedicti vos a Domino, et benedictus adventus vester, osanna in excelsis (Itin. Anton. Plac. rec. A 40 [CCL 175, 172]). – Die Gemeinde oder einige ihrer Mitglieder haben andererseits alles Nötige für die Weiterreise eines Prediger-Gastes bereitzustellen (Tit. 3, 13; vgl. 3 Joh. 6) u. ihm eine Strecke des Weges das Abschieds-G. zu geben. So erfährt Paulus es bei der Abreise aus Antiochien nach Jerusalem (Act. 15, 3) u. Thomas bei der Abreise vom Hof des Königs Misdaios (Act. Thom. 68 [AAA 2, 2, 185]). In Milet geleiten die Vorsteher der Gemeinde von Ephesus Paulus bis zum Schiff, mit dem er abreisen will (Act. 20, 38). In Tyros besorgt das die ganze Gemeinde (ebd. 21, 5f), u. in Rom geleiten ihn viele Frauen u. Männer zum Hafen bei der Reise nach Spanien (Act. Petr. c. Sim. 3 [AAA 1, 47f]). Der Gemeinde von Philippi wird ein Lob gespendet, weil sie die Abbilder der wahren Liebe (mit Ketten gefesselte Christen, darunter wahrscheinlich Ignatius v. Antiochien) aufgenommen u. gebührend weitergeleitet hat (Polyc. 1, 1).

III. Brautgeleit. a. Beibehaltung antiken

Brauchtums. Die Christen nehmen nicht nur an den Hochzeitsfeierlichkeiten ihrer heidnischen Mitbürger mit Ausnahme des damit verbundenen Opfers teil (Tert. idol. 16), sie halten sich auch bei der eigenen Vermählung an das allgemein geltende Recht (Ep. ad Diogn. 5, 6; Arnob. nat. 1, 2) u. weithin wohl auch an das in ihrer Umgebung übliche Brauchtum (Ritzer 73f; J. M. Vance, Beiträge zur byzant. Kulturgeschichte am Ausgang des 4. Jh. aus den Schriften des Joh. Chrys., Diss. Jena [1907] 76f). Die Synode von Laodicäa brandmarkt zwar das ausgelassene Treiben beim Braut-G. als unchristlich (cn. 53 [Bruns, Canones 1, 79]), ist sich aber zugleich ihrer Ohnmacht bewußt, diesem Treiben Einhalt zu gebieten, wenn sie den Klerikern befiehlt, sich vorher zu entfernen (cn. 54 [ebd.]). Mit dem Mysterium der christl. Ehe (Joh. Chrys. in Col. hom. 12, 5; paneg. Iulian. 4) ist der ganze heidn., satanische, so viel Unheil anrichtende Pomp bei der häuslichen Hochzeitsfeier u. dem anschließenden Braut-G. unvereinbar (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 12, 6). Das gilt von den Fackeln u. Tänzen wie auch besonders von den Flöten u. den anderen Instrumenten u. den zu ihrem Klang gesungenen abscheulichen Liedern u. Hymnen (Joh. Chrys. in Gen. 29 hom. 56, 1; in Act. hom. 42, 3; in 1 Cor. hom. 12, 6; in Col. hom. 12, 5). Bischöfe u. Possenreißer, Gebet u. Lärm, Psalmodie u. Flötenspiel passen nicht zueinander (Greg. Naz. ep. 232 [GCS 53, 166f]; vgl. Commod. instr. 2, 29). Wo Flötenspieler sind, da ist niemals Christus (Joh. Chrys. in Col. hom. 12, 5). Die Forderung, statt dieser pompa diaboli würdevolle Ruhe u. tiefes Schweigen zu wahren (ebd.), fand aber wenig Gehör. Wer an diesen alten Bräuchen zu rütteln wagt, der muß es sich gefallen lassen, verspottet u. als Narr hingestellt zu werden (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 12, 6). Selbst fromme Christen wie der spätere Asket Ammun führen ihre festlich geschmückte Braut (Synes. Cyren. ep. 3; vgl. Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike² [1971] 15f) in pomphaftem G. in ihr Haus u. in das Brautgemach (Socr. h. e. 4, 23). Auch der Gesang des Hymenaios beim Braut-G. bleibt bei den Christen trotz gelegentlichen Verbotes (Joh. Chrys. de non iter. coniug. 4 [PG 48, 615]) sehr beliebt. Die Vorstellung, daß beim Aufstieg der Braut zur Wohnung des Vaters Engel das Hochzeitslied singen (Basil. Ancyr. [?] virg. 50), weist wohl auf einen noch sehr lebendigen Brauch beim Braut-G. hin u. läßt zugleich die antike Sicht des Todes als Hochzeit mit der Gottheit anklingen. Bei den syrischen Jakobiten sind vermutlich im 8./10. Jh. an die Stelle des Hymenaios liturgische Gesänge getreten (J. Dauvillier-C. de Clercq, Le mariage en droit canonique oriental [Paris 1936] 63), die auch im byzantinischen Ritus durch Hss. des 15./16. Jh. bezeugt sind (Ritzer 136). Im merowingisch-karolingischen Reich genießt das als Brautlauf bezeichnete Braut-G. sogar einen besonderen Rechtsschutz (lex Sal. 14, 10; Pactus legis Salicae 13, 10 [MG Leg. Nat. Germ. 4, 1, 62]; vgl. P. S. Leicht, Troctingi e paraninfi nel matrimonio Langobardo = AttIstVenetScLett 69, 2 [1909/10] 851/65). Bei PsBenedikt Levita, einer pseudoisidorischen Fälschung, rechnet das Braut-G. zum Haus des Bräutigams durch dessen Abgesandte u. durch Angehörige der Braut zu den mit der Eheschließung verbundenen Förmlichkeiten (capit. 3, 463 [PL 97, 859]; Ritzer 274; vgl. Decr. Grat. 2 causa 30 quaest. 5 cap. 1 [1, 1104 Friedberg]). Im byzantinischen Ritus beteiligt sich nach Hss. des 15./16. Jh. auch der Priester an diesem G., bei dem liturgische Gesänge erklingen (Ritzer 136).

b. Brautkranz. Bei der Hochzeit u. beim Braut-G. Kränze zu tragen, fällt zunächst unter das allgemeine Kranzverbot (Tert. cor. 13; weitere Belege bei K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum [1940 bzw. 1965] 98/111). In Armenien werden jedoch bereits zur Zeit des Patriarchen Nerses I (um 364/373) nicht nur Brautkronen getragen, sondern auch bereits vom Priester gesegnet (Faust. Byz. hist. Armen. 5, 31 [Coll. Hist. de l'Arménie (Paris 1867) 294]) u. vermutlich auch vom Priester dem Brautpaar aufgesetzt. Wenig später vollzieht auch in Kappadozien der Priester die Brautkrönung (Greg. Naz. ep. 231, 5 [GCS 53, 166]), u. Johannes Chrysostomus gibt unter Anlehnung an 1 Cor. 9, 25 u. 2 Tim. 4, 8 schon eine christl. Sinndeutung des Hochzeitskranzes als Zeichen dafür, daß ein Brautpaar unbesiegt von der Lust geblieben ist (in 1 Tim. hom. 9). Seit dem 6. Jh. ist es in Byzanz allgemein üblich, den Brautkranz aus den Händen des Priesters entgegenzunehmen (Theophyl. Simoc. hist. 1, 10, 2f [57 de Boor]). Zur gleichen Zeit trägt in Gallien die Braut eine Mauerkrone, die turrita corona (Steph. Afr. v. Amat. 1, 3 [ASS Mai. 1, 52]). Der Kranz u. die Krone sind fester

Bestandteil der liturgischen Zeremonien geworden. Nikolaus I widerspricht in seinem Antwortschreiben an die Bulgaren vom 13. XI. 866 zwar der Meinung der Griechen, die Unterlassung der Hochzeitsbräuche (u. hierbei ist sicher vor allem an die rituelle Bekrönung des Brautpaares gedacht) sei sündhaft (resp. ad Bulg. 3 [MG Ep. 6, 569f]), erklärt aber zugleich, daß in Rom die Brautleute mit Kränzen auf dem Haupt, die nachher in der Kirche aufbewahrt werden, das Gotteshaus verlassen (ebd.; vgl. die Alexiuslegende: Ritzer $160f_{40}$).

c. Brautführer. Eine besondere Wertschätzung erfährt der Brautführer. Die Rolle des Moses als Brautführer Israels zu Jahwe übernimmt im Bild vom Bräutigam Christus u. der Braut Kirche der Apostel Paulus: er wirbt um die Braut, wacht über ihre Keuschheit u. führt sie am Tage der Hochzeit dem Bräutigam zu (2 Cor. 11, 2; Eph. 5, 22/33; vgl. Theodrt. carit.: PG 82, 1504 A). Das gnostische Hochzeitslied der Lichtjungfrau mit dem himmlischen Bräutigam erwähnt sieben Brautführer u. sieben Brautführerinnen, die vor der Braut Reigen tanzen (Act. Thom. 6f [AAA 2, 2, 109f]). In den Erklärungen zu Cant. 1, 4 kehrt seit Origenes häufiger der Gedanke wieder, daß Christus selbst die Seele des Menschen in das himmlische Brautgemach geleitet, das nichts anderes ist nisi ipse Christi arcanus et reconditus sensus (Orig. in Cant. 1; Theodrt. in Cant. 1, 3). Die christl. Jungfrau besitzt in ihrem Schutzengel den Brautführer ihrer Jungfräulichkeit (Basil. Ancyr. virg. 29). Als Brautführer wählt man besonders angesehene Personen. Bei der Hochzeit des Kaisers Mauricius üben dieses Amt die vornehmsten Würdenträger des Reiches aus (Theophyl. Simoc. hist. 1, 10, 1f [57f de Boor]). In dem Maße, wie die Liturgie sich der Eheschließung annimmt, werden der Brautführer u. die an seine Seite tretende Brautführerin in die liturgische Handlung einbezogen. Bei der Hochzeit des Lektors Julian, des Sohnes des Bischofs Memor v. Benevent, mit der Tochter des Bischofs Aemilius v. Capua übernimmt der Vater des Bräutigams die Rolle des Brautführers u. geleitet das Paar zum Altar (Paul. Nol. carm. 25, 201f). Im Westen bringen in der Brautmesse auch die Brautführerinnen ihre Opfergaben dar (Sacr. Gelas. nr. 1445. 1448 Mohlberg). Bei den Nestorianern stehen Brautführer u. Brautführerin bei der Trauung zur Linken, das Brautpaar selbst zur Rechten des Liturgen (Expos. off. eccl. Georgio Arbel. vulgo adscr. 7, 7 [CSCO 76 = Scr. Syr. 32, 143]), der auch den beiden Brautführern ein Kreuz auf die Stirne zeichnet (Ritzer 92/4). Bei den syrischen Jakobiten setzt der Priester außer dem Brautpaar auch dem Brautführer u. der Brautführerin gesegnete Hochzeitskronen aufs Haupt (Dauvillier-de Clercq aO. 63), während im byzantinischen Ritus der Brautführer bei bestimmten liturgischen Handlungen die Kronen über das Brautpaar hält (Ritzer 144f).

d. Liturgie. Die Verlegung des liturgischen Ritus der Eheschließung aus dem Elternhaus der Braut in die Kirche erfolgt in Rom zu Beginn des 5. Jh. (Paul. Nol. carm. 25, 201f) u. im Einflußbereich des Caesarius v. Arles in der 1. H. des 6. Jh. (Vit. Caes. Arel. 1, 59), im Osten aber wohl häufiger erst seit dem 8. Jh. (Ritzer 88. 96f. 99. 129/37). Im Westen verlagert dieser Ritus sich erst mit Entstehung des Brauttorvermählungsritus gegen Ende des 11. Jh. (ebd. 306/22) zT. an den Kircheneingang, zT. an den Altar. Dieser Wechsel im Ort der kirchlichen Zeremonien führt zu einem besonderen G. der Brautleute zur Kirche u. zum Altar. Die Synode von Dvin bezeugt iJ. 719 den armenischen Brauch, daß die Priester das Brautpaar zur Kirche geleiten (cn. 15 [10, 2, 304 Mai]), u. bei den Jakobiten holt im 10. Jh. der Bräutigam mit den Hochzeitsgästen die Braut u. ihre Freundinnen an ihrem Elternhaus ab u. geleitet sie feierlich zur Kirche (Dauvillier-de Clercq aO. 63). Zur gleichen Zeit geleitet im byzantinischen Ritus der Liturge mit Weihrauch das Brautpaar, das brennende Kerzen in Händen hält, zum Altar; dabei wird Ps. 127 gesungen (vgl. Ritzer 138. 143). Ein ähnliches G. zum Altar, bei dem das Brautpaar Kerzen trägt, erfolgt im 12. Jh. auch im Westen im Anschluß an den Brauttorvermählungsritus (Missale v. Rennes: Ritzer 314). Im mozarabischen Ritus wird hingegen das Brautpaar nach der Eheschließung mit einer Antiphon aus der Kirche geleitet (ebd. 232). Diese Einbeziehung des Braut-G. zur Kirche u. zum Altar u. gelegentlich auch des Braut-G. nach erfolgter Eheschließung aus dem Kirchenraum in die Liturgie der Eheschließung hat das Braut-G. in das Haus des Bräutigams verdrängt.

IV. Totengeleit. a. Allgemeines. Der Christ wird, soweit dies mit christlichem Denken vereinbar ist, auf die gleiche Weise zu Grabe

geleitet, wie dies je nach Ortsbrauch auch bei seinen nichtchristl. Mitbürgern geschieht (Aug. in ev. Joh. 120, 4 [CCL 36, 662]; conf. 9, 12, 32). Gemäß der für Hingerichtete geltenden Vorschrift findet das Toten-G. für einen Märtyrer, sofern überhaupt durchführbar, zunächst in der Nacht statt (Act. Tarachi additamentum: 476 Ruinart; Pass. Cyprian. 5). In der Regel erfolgt das Toten-G. jedoch am Tage (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 4; Coripp. Iust. 3, 49 [MG AA 3, 138]). Den einfachen Leuten nehmen vielleicht die Vereine der libertinarii oder funerarii die Sorge um eine würdige Durchführung des Toten-G. ab, wohl nicht unentgeltlich (vgl. Firm. Mat. math. 3, 5, 23. 9, 3; vgl. auch H. Leclercq, Art. Fossoyeurs: DACL 5, 2, 2065/92). Diese Aufgabe kann aber auch die christl. Gemeinde übernehmen (Tert. apol. 39; Can. Athan. 100 [65 Riedel-Crum]).

b. Fackeln u. Weihrauch. *Fackeln dürften wegen ihrer Beziehung zur Leichenverbrennung zunächst abgelehnt worden sein. Um die Mitte des 3. Jh. werden sie aber dann erstmals für ein nächtliches Toten-G. in Karthago bezeugt (Pass. Cyprian. 5), bald darauf auch in Rom (Graffitti im Coemeterium der Katharina in Chiusi, 3. Jh.: ILCV nr. 1578 a/b) u. nach 313 ganz allgemein vor oder neben der Leiche (Greg. Nyss. v. Macr.: 8, 1, 408 Jaeger; or. in fun. Pulch.: PG 46, 868; Joh. Chrys. in Hebr. hom. 4, 5; Hieron. ep. 108, 29 [CSEL 55, 348]; Theodrt. h. e. 5, 36, 1; Vit. Simeon. Styl. 32 [TU 32, 4, 76]; Faust. Byz. hist. Armen. 5, 31 [Coll. Hist. de l'Arménie (Paris 1867) 294]; Greg. Tur. v. patr. 6, 7). Justinian sieht zumindest drei Akolythen beim Toten-G. vor (Novell. Iust. 59, 4, 1), die wohl Kerzen zu tragen haben (ebd. 59, 5). Bei den aus jüngerer Zeit (9./10. Jh.) stammenden Darstellungen eines Toten-G. im sog. Menologion des Basilius II Bulgaroktonos (P. Franchi de' Cavalieri, Il menologio di Basilio II. Cod. Vat. gr. 1613 [Torino 1907] Taf. 306. 341. 344. 353. 355) u. im Cod. Par. gr. 510 (H. Omont, Miniatures des plus anciens Mss. grecs de la BN [Paris 1929] Taf. 23 u. 31) wird außer Kerzen auch Weihrauch mitgeführt.

c. Musik u. Totenklage. Für Trompeter u. wohl überhaupt für Musikanten ist im christlichen Toten-G. kein Platz, denn der Christ wartet darauf, von der Posaune des Engels auferweckt zu werden (Tert. cor. 11, 3). Trotzdem werden vereinzelt nicht allein Pauken, Trompeten u. Lauten beim Toten-G. beklagt, sondern überdies auch Trauertänze zum Klang dieser Instrumente, wobei Männer u. Frauen einander gegenüber springen oder die Hände ineinander schlagen (Faust. Byz. hist. Armen. 5, 31 [Coll. Hist. de l'Arménie 294]). Auch das gelegentlich erklingende laute Wehklagen (Act. 3, 2; Greg. Nyss. v. Macr.: 8, 1, 402 Jaeger), dieses gottlose Geheul u. Wehegeschrei (Joh. Mandak. Trostbrief 3 [BKV² 58, 236]) ist nicht angebracht (Cyprian. mort. 20; Commod. instr. 2, 28), noch weniger der trotz häufiger Verbote wohl nie ganz überwundene Gesang der neniae durch die Klageweiber (Joh. Chrys. in Mt. hom. 31, 3; in Joh. hom. 62, 4; in Hebr. hom. 4, 5; Aug. civ. D. 6, 9; Syn. Toledo 589 cn. 22 [Bruns, Canones 1, 218]; vgl. Ginza R 19 [21 Lidzbarski]). Beim Begräbnis der Macrina übernehmen Jungfrauen diese Aufgabe, die unter Leitung der Diakonisse Lampadia Psalmen singen (Greg. Nyss. v. Macr.: 8, 1, 402 Jaeger). Justinian beauftragt damit acht Nonnen oder Diakonissen, die vor der Leiche gehen sollen (Novell. Iust. 59, 4, 1; vgl. die Inschrift des Bischofs Hypatius v. Ephesus: Quasten, Musik 229). Beim christl. Toten-G. herrscht Freude statt Klage (Pass. Cyprian. 5, 6). Beim Begräbnis der Fabiola singen Jünglinge u. Greise das Alleluja (Hieron. ep. 77, 11 [CSEL 55, 48]). Wie die Mutter Jesu von psalmodierenden Engeln zu Grabe geleitet wurde (Joh. Damasc. in dorm. BMV hom. 2, 18) u. wie beim Leichenzug Konstantins die Stimmen psallierender Engel zu hören waren (Greg. Naz. or. 5, 16), so wird auch der Christ mit gemeinsamem Psalmengesang zu Grabe geleitet (Vit. altera Pachom. 29. 62f [197. 233f Halkin]; Greg. Naz. or. 7, 15; Hieron. ep. 108, 29 [CSEL 55, 348]; Joh. Mandak. Trostbrief 3 [BKV² 58, 236]; Faust. Byz. hist. Armen. 5, 31 [Coll. Hist. de l'Arménie 294]), u. zwar mit Lob- u. Dankpsalmen (Belege bei Rush 235). Die Vorstellung vom Tod als Hochzeit mit der Gottheit klingt an, wenn Basilius Ancyr. (virg. 50) meint, daß beim Aufstieg einer Braut zur Wohnung des Vaters Engel das Hochzeitslied singen. Neben den Psalmen kommen Hymnen der Freude zum Vortrag (Const. apost. 6, 30, 2 [1, 381 Funk]; Joh. Chrys. in Hebr. hom. 4, 5; Hieron. v. Pauli 16; Vit. Simeon. Styl. 32 [TU 32, 4, 76]; ILCV nr. 4711). Victor v. Vita denkt mit Schaudern an die Zeit zurück, als die Vandalen jeglichen Hymnengesang verboten hatten u. man die Toten unter Schweigen zu Grabe

geleiten mußte (hist. 1, 16). Die Synode v. Toledo sieht sich 589 (cn. 22 [Bruns, Canones 1, 218]) veranlaßt, die beim Volke beliebten Grabgesänge zu Gunsten der Psalmen zurückzudrängen; vermutlich waren während der arianischen Epoche der Kirche Spaniens auf dem Wege über diese carmina unchristliche Gedanken der Totenklage in das Toten-G. eingedrungen (Quasten, Musik 229; Rush 234f).

d. Träger des Toten. Der in ein Linnentuch gehüllte Tote ruht beim Toten-G. auf dem feretrum, über das eine Decke gebreitet ist, die das Gesicht frei läßt. Zumindest in späterer Zeit scheint man für den Leichenzug, nicht für die Beisetzung selbst, einen geschlossenen Holzsarg benutzt zu haben (vgl. J. Kollwitz, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 213). Der Tote wird auf den Schultern zu Grabe getragen (Euseb. h. e. 7, 16, 1. 22, 9; vgl. die Miniaturen des Cod. Par. gr. 510: Omont aO.). Im allgemeinen stellt wohl die Gemeinde die Leichenträger. In der Urgemeinde sind dies junge Männer (Act. 5, 6. 10; 8, 2), später eigens dazu bestimmte Kleriker (Greg. Nyss. v. Macr.: 8, 1, 402 Jaeger; Hieron. ep. 1, 12 [CSEL 54, 7]; Aug. conf. 9, 12, 31). Nur vereinzelt tragen die Angehörigen eines Toten die Bahre selbst (Greg. Nyss. v. Macr.: 8, 1, 402 Jaeger; Ambros. exc. Sat. 1, 36 [CSEL 73, 229]). Die Gesetzgebung Justinians nennt für Kpel eigene lecticarii (Novell. Iust. 43), die ihren Dienst bei Armen kostenlos verrichten (ebd. 59 praef.). Es zählt aber auch zu den Liebeswerken, einen Toten zu Grabe zu tragen. So trägt etwa Antonius die Leiche des Eremiten Paulus (Hieron. v. Pauli 16), u. Pachomius bestattet die Leiche seines Lehrers Palaemon (Vit. prima Pachom. 13 [9 Halkin]). Bei berühmten Toten übernehmen diesen Dienst auch berühmte Männer (Greg. Naz. or. 43, 80 bei Basilius). Macrina wird von ihrem Bruder u. von drei weiteren hervorragenden Klerikern getragen (Greg. Nyss. v. Macr.: 8, 1, 402 Jaeger); Priester tragen die Filimatia (Apoll. Sid. ep. 2, 8, 2 Loyen) u. den Fulgentius (Vit. Fulg. 65), u. Bischöfe die hl. Paula (Hieron. ep. 108, 29 [CSEL 55, 348]).

e. Gefolge. Man geleitet den Toten, als ob er von einem Ort zu einem anderen gehe (Aristid. apol. 15, 11). Zur Zeit einer Verfolgung bilden zwangsläufig nur einige Freunde u. fromme Christen das G. (Pass. Iust. et soc. recens. B 6, 2 [52 Musurillo]; Pass. Carpi, Papyli et Agathon. 47 [28 M.]; Pass. Polyc. 18, 2 [16 M.]; Pass. Epipod. et Alex. 12 [123 Ruinart]). In den frühen Mönchsgemeinden folgen die Brüder der Bahre ihrer Toten, wobei sich niemand ausschließen darf (Reg. Pachom. copt. 127. 129 [CSCO 160 = Scr. Copt. 24, 34]), ferner auch seine Verwandten u. Freunde (Vit. altera Pachom. 62f [233 Halkin]). Es erinnert ein wenig an ägyptisches Brauchtum, wenn Nonnen eine verstorbene Mitschwester bis ans Nilufer geleiten, wo dann Brüder die Leiche in Empfang nehmen u. bestatten (Schenute v. Atripe: TU 25, 1, 134; vgl. Vit. altera Pachom. 29 [197 Halkin]). In Mönchskreisen wird auch erwähnt, daß Engel u. besonders der Schutzengel des Toten der Bahre folgen (Vit. tert. Pachom. 158 [364f Halkin]; PsMacar. vis. de ang. 2 [PG 34, 224/9]). Es ist Pflicht aller Christen, sich des Begräbnisses eines ärmeren Christen anzunehmen (Aristid. apol. 15, 8). Das Toten-G. ist daher nicht nur Sache der Verwandten (Paul. Nol. carm. 31, 41). Diesen Liebesdienst erfüllt man sogar durch Teilnahme am Toten-G. für einen Häretiker, falls dieser an dem betreffenden Ort keine Glaubensbrüder hat u. falls die Orthodoxen um das G. gebeten werden; denn es ziemt sich nicht, ihn mit einem ‚Eselsbegräbnis' begraben zu lassen (Jac. Edess. cn. 60 [30 Kayser]). Auch ein Kleriker oder Mönch darf diesen Liebesdienst bei einem Häretiker ausüben, nur muß er dann bei den Laien gehen u. darf keine Psalmen singen (ebd. cn. 61 [30]). Ebenso dürfen christliche Frauen auch Heiden, Harraniten u. Juden zu Grabe geleiten (ebd. cn. 63 [30]). – Die Größe des Gefolges richtet sich nach dem Ansehen u. der Bedeutung des Toten. Vor u. hinter der Leiche des Basilius gingen viele Menschen (Greg. Naz. or. 43, 80). Hieronymus tröstet in einem Kondolenzschreiben den Julianus, der innerhalb kurzer Zeit seine Frau u. zwei Töchter verloren hat, mit dem Hinweis, daß viele Verwandte u. Freunde am Begräbnis teilgenommen haben (Hieron. ep. 118, 2 [CSEL 55, 435f]). Der Leiche des Ambrosius folgte eine ungezählte Menge Männer u. Frauen aus allen Ständen u. Schichten der Bevölkerung (Paul. Med. v. Ambros. 48 [122 Pellegrino]). Am Begräbnis der Fabiola nahm ganz Rom teil (Hieron. ep. 77, 11, 3 [CSEL 55, 48]), wie auch ganz Antiochien der Leiche Simeons des Styliten folgte (Vit. Simeon. Styl. 32 [TU 32, 4, 76]). Zum Toten-G. der Macrina strömten Männer u. Frauen aus der ganzen Umgebung zusammen. Dabei gingen,

wie dies wohl allgemein üblich war, die Geschlechter getrennt voneinander, u. zwar gingen die Frauen bei den (kirchlichen) Jungfrauen, die Männer bei den Mönchen (Greg. Nyss. v. Macr.: 8, 1, 408 Jaeger). Als die hl. Paula in Bethlehem zu Grabe getragen wurde, fand sich eine große Menschenmenge aus allen Städten des ganzen Landes ein, u. es hielt keinen Mönch in seiner Zelle; denn man hätte es für ein Sakrileg gehalten, dieser großen Frau den letzten Dienst zu verweigern (Hieron. ep. 108, 29 [CSEL 55, 348]). Am Toten-G. eines Christen durften auch Juden u. Heiden teilnehmen (Jac. Edess. cn. 63 [30 Kayser]), wie dies für den Leichenzug des Ambrosius eigens bezeugt wird (Paul. Med. v. Ambros. 48 [122 Pellegrino]). Bei einer derartigen pompa funebris (Amphil. hom. 3 [PG 39, 60f) fehlen selbstverständlich auch nicht die Bischöfe mit ihrem ganzen Klerus (Greg. Nyss. v. Macr.: 8, 1, 408 Jaeger; Hieron. ep. 108, 29 [CSEL 55, 348]), u. vor der Leiche der Blesilla gehen zahlreiche Senatoren (Hieron. ep. 39, 1, 5 [CSEL 54, 295]). Beim Leichenzug des Kaisers gehen überdies Abteilungen des Heeres voraus u. Schwerbewaffnete u. Lanzenträger flankieren die Bahre (Euseb. v. Const. 4, 70; ähnlich bei Helena: ebd. 3, 47).

f. Trauerkleidung u. -gesten. Mit christlicher Trauer ist ein schwarzes Trauergewand nicht vereinbar (Commod. instr. 2, 28, 2; Basil. grat. act. 6 [PG 31, 232 C]; Joh. Chrys. vid. 5; Joh. Mandak. Trostbrief 3 [BKV² 58, 236]), da der Tote im Jenseits bereits mit weißen Gewändern bekleidet ist (Cyprian. mort. 20; weitere Begründungen mit Belegen bei Rush 216/9). Wie sehr in Wirklichkeit auch die Christen die schwarze Trauerfarbe bevorzugten, zeigt nicht nur deren wiederholtes Verbot, sondern auch das Lob für Nonna, weil sie beim Begräbnis ihres Sohnes Caesarius sich heidnischer Trauer enthielt u. ein weißes Gewand trug (Greg. Naz. or. 7, 15), oder das Lob für Julianus, weil er sich wenigstens nur 40 Tage lang schwarz kleidete, dann aber weiß (Hieron. ep. 118, 4 [CSEL 55, 438f]; vgl. *Farbe). Der byzantinische Kaiser trägt beim Tode seiner Eltern, seiner Gattin, seiner Kinder u. Enkel ein weißes Trauergewand, beim Tode eines anderen Verwandten ein gelbes (O. Treitinger, Die röm. Kaiser- u. Reichsidee [1938] 156). Bei den Darstellungen des Toten-G. im Menologion des Basilius II Bulgaroktonos (ebd.) herrschen hingegen braun u. violett als Trauerfarbe vor (vgl. J. Kollwitz, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 214). – Alle Mahnungen u. Verbote konnten die Christen nicht davon abhalten, beim Toten-G. ihrer Trauer u. ihrem Schmerz immer wieder auf die gleiche Weise wie ihre heidnischen Mitbürger Ausdruck zu verleihen. Man zerreißt die Kleider (Euseb. v. Const. 4, 65, 1; Zeno 1, 2, 13 [CCL 22, 18]; Hieron. ep. 39, 4, 7 [CSEL 54, 303]; Faust. Byz. hist. Armen. 5, 31 [Coll. Hist. de l'Arménie 294]; Joh. Mandak. Trostbrief 3 [BKV² 58, 236]; vgl. Ginza R 19 [21 Lidzbarski]), man schneidet sich das Haar ab (Joh. Mandak. aO.), Frauen gehen mit aufgelösten Haaren (Hieron. ep. 39, 5, 5 [CSEL 54, 305]; Coripp. Iust. 3, 47; Zeno aO.) u. raufen sich die Haare (Joh. Mandak. aO; Faust. Byz. aO.), Männer verhüllen das Haupt (Greg. Tur. v. patr. 6, 7). Man ringt die Hände (Greg. Nyss. in Pulch.: 9, 463 Jaeger), zerkratzt sich die Wangen (Zeno aO.; Faust. Byz. aO.; Joh. Mandak. aO.) oder schlägt sich an die Brust (Joh. Chrys. in 1 Thess. hom. 6, 2; Hieron. ep. 39, 5, 5 [CSEL 54, 305]; Zeno aO.; Joh. Mandak. aO.). All dies ist satanisch u. heidnisch (ebd.), kann aber höchstens für einige Zeit unterdrückt werden, ehe es sich wieder breit macht (Faust. Byz. aO.).

V. Seelengeleit. a. Allgemeines. Christus ist zum Vater vorausgegangen, um den Menschen eine ewige Wohnung zu bereiten (Joh. 14, 2/4; 2 Cor. 5, 1/3). Das Leben des Menschen ist zwar ein ständiger Kampf mit dem Herrscher der Mächte der Luft, der Geisterwelt (Eph. 2, 2), mit den bösen Geistern in den Himmelshöhen (ebd. 6, 11/7), aber es gibt im NT keinen Hinweis auf eine Fortsetzung dieses Kampfes nach dem Tode bis zum Eintritt in die himmlische Wohnung. Lazarus wird von Engeln in den Schoß Abrahams getragen (Lc. 16, 22; zum ägyptischen Hintergrund vgl. H. Gressmann, Vom reichen Mann u. armen Lazarus: AbhBerlin 1918, 7). Mit dieser dem Spätjudentum vertrauten Vorstellung schlägt Christus eine Brücke vom Seelengeleiter der Antike zum christlichen G.engel, ohne jedoch etwas von einer besonderen Schutzaufgabe dieses Engels anzudeuten. Paulus erlebt eine Entrückung in den dritten Himmel u. in das Paradies (2 Cor. 12, 2/4), aber von einer gefahrvollen Seelenreise ist auch hierbei nicht die Rede. Das NT gibt der frühchristl. Soteriologie mithin unmittelbar nur den Gedanken an eine himmlische Eskorte der Seele mit auf den Weg (Grabka 25; Recheis 47), bietet aber doch mittelbar einige

Anknüpfungspunkte zur Ausbildung eines sehr ausgeprägten christl. Seelen-G. Ein Kernpunkt der aus iranischen, babylonischen, jüdischen u. griechischen Vorstellungen schöpfenden gnostischen Soteriologie ist hingegen die gefahrvolle Seelenreise beim Aufstieg durch dieral Astwelt, wo dämonische Residenten der einzelnen Sphären die Seele behindern u. bedrängen, die durch Kenntnis u. Aussprechen geheimnisvoller Formeln u. der Namen dieser Dämonen, vor allem aber mit Hilfe eines Seelengeleiters den Durchgang erwirken kann (Stuiber 88/94; Recheis 142; Klauser, Studien 9, 114). In Verbindung mit den geringen Ansatzpunkten im NT finden diese Gedanken zunächst besonders durch die gnostisch beeinflußten Apokryphen Zugang in den christl. Volksglauben, werden dann aber in gemilderter Form von Clemens v. Alexandrien u. vor allem von Origenes übernommen u. prägen erst seit dem 4. Jh. stärker die orthodoxe Vorstellung der Kirche, u. zwar bezeichnenderweise zuerst im ägyptischen Mönchtum (Stuiber 99. 161; Klauser, Studien 9, 114).

b. Engel. 1. Allgemeines. Saturus sieht in einer Vision, wie die Seelen der Märtyrer unmittelbar beim Tode von vier Engeln nach Osten zum Paradies emporgetragen werden (Pass. Perp. 11, 2/13, 8 [118/22 Musurillo]). Der besonders im Martyrium gesehene Kampf mit Satan u. den dämonischen Mächten endet also mit dem Tode (F. J. Dölger, Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel: ACh 3 [1932] 177/88; Quasten, Hirte 391/4; Stuiber 82f). Tertullian lehnt nachdrücklich die heidn. Vorstellung von kontrollierenden Torwächtern ab; der Christ hat durch Christus Zugang in den Himmel (scorp. 10), seine Seele jauchzt, wenn sie beim Tode des Menschen das wahre Antlitz ihres Engels schaut, der sich anschickt, sie zu ihrer Wohnung zu führen (an. 53, 6). Bei der Auferstehung heben die Engel die Menschen in die Wolken hinauf, Christus entgegen (cult. fem. 2, 7). Nach Justinus hat Christus am Kreuz Ps. 21, 14 gebetet, damit niemand sich seiner Seele bemächtige u. damit auch der Christ bei seinem Tode an Gott die Bitte richten kann, daß er jeden zudringlichen bösen Engel vertreibt, damit er sich nicht der Seele bemächtige (dial. 105, 3). Diese Bitte ist der gläubige Ausdruck dafür, daß die Dämonen der Seele des verstorbenen Christen nichts anhaben können (Stuiber 86). Hippolyt spricht von den Engeln, die den Gerechten ins Licht, in den Schoß Abrahams geleiten, u. von den Strafengeln, die den Bösen in das Feuer der Hölle zerren (univ.: TU 20, 2, 138f).

2. Apokryphe Schriften. In den Apokryphen tragen Engel den Auserwählten auf ihren Händen (Apc. Petr. 13 [2, 480 Hennecke-Schneem.]) u. geleiten Engel der Gerechtigkeit den Gerechten (Apc. Paul. 12 [2, 543 H.-Sch.]) zum Gericht (Orac. Sib. 2, 214/35), klagen ihn dort an u. verteidigen ihn (Apc. Paul. 14 [2, 543/5 H.-Sch.]) u. geleiten ihn schließlich zum ewigen Leben (Orac. Sib. 2, 214/8). Die Seele des Sünders wird von ihrem Schutzengel oder einem bösen Engel (Apc. Paul. 15/7 [2, 545/7 H.-Sch.]) vor Gottes Richterstuhl u. zum Strafort gebracht (Apc. Petr. 6. 9 [2, 475. 477 H.-Sch.]). Gegen jede Seele, besonders gegen die des Sünders, treten zornerfüllte Gefolgsleute des Todes auf (Hist. Jos. fabri lign. 21 [16 Morenz]); vor der Seele des Pflegevaters Joseph ziehen jedoch die G.engel lobsingend einher bis zum himmlischen Vater (ebd. 23, 4 [19 M.]). Bei einem Sterbenden sind Geister des Todes zugegen, die ihn auf der dreitägigen Reise geleiten (Apc. Eliae gr.: TU 2, 3, 42f). Der Sterbende bittet, daß die Gefahren auf dieser Reise u. die Dämonen weichen u. daß Engel seine Seele geleiten mögen (Act. Joh. 114 [AAA 2, 1, 214]), denn Dämonen behindern den Aufstieg der Seele (Hist. Jos. fabri lign. 21, 8; 22, 1; 23, 4 [17/9 M.]), mit denen der G.engel zu kämpfen hat (Apc. Paul. syr. 14 [2, 544 H.-Sch.]). Der Aufstieg der Seele führt durch die sieben Äonen der Finsternis (Hist. Jos. fabri lign. 22 [18 M.]) oder durch die sieben Himmel (Quaest. Barthol. 15, 7; 23, 13. 16; 26, 19 [150 Bousset]). Jesaja braucht den die Pforten der sieben Himmel bewachenden Engeln kein Losungswort zu geben, weil ihn ein Engel geleitet (Asc. Jes. 10, 24/31 [2, 466 H.-Sch.]). Diese auch in der jüd. Apokalyptik erwähnten u. auf Gen. 3, 24 bezogenen Torwächter (Recheis 145/7) werden aber dann als Zöllner u. Tributeinforderer gesehen (Act. Thom. 148. 167 [AAA 2, 2, 257. 281f]; Hist. Jos. fabri lign. 13, 8 [6 M.]; Hist. Jos. copt. 13, 8 [F. Robinson, Coptic apocryphal gospels (Cambridge 1896) 135]).

3. Clemens Alexandrinus u. Origenes. Bei Clemens v. Alexandrien tritt der ‚Gnostiker' an die Stelle des Märtyrers, er ist der wahre Athlet, der Satan u. die Dämonen besiegt u. mit dem Siegeskranz Einzug in den Himmel

hält (quis div. salv. 3, 6; strom. 7, 3, 20). Ihn geleiten daher rechte Engel mit Lobgesang in den Schoß Abrahams, in das ewige Licht, in das Himmelreich (frg. 69). Die in ihrer Bosheit scheidende Seele führen hingegen linke Engel zur Strafe in das ewige Feuer (quis div. salv. 29, 4; frg. 69). Die Seele unternimmt bei ihrem Aufstieg eine Reise durch die Planetensphäre (strom. 6, 14, 108; 7, 10, 57. 13, 82), durch die hebdomas, wobei die sieben Thronengel aus Tob. 12, 15 mit den Planeten gleichgesetzt werden (strom. 6, 16, 143, 1), die aber als dienende Engel Gottes gesehen sind (ebd. 5, 6, 37; 6, 16, 148). Der Aufstieg der Seele geht langsam vor sich mit gleichzeitiger Läuterung der Seele (ebd. 6, 14), die in einer tausendjährigen Lehrzeit die Stufen der Engel, der Erzengel u. der protoktistoi durchlaufen muß (ecl. 56f). Der ,Gnostiker' kann jedoch den Engeln, die dem Aufstieg der Seele vorgesetzt sind, das Symbolon der Rechtfertigung als Passierschein vorweisen (strom. 4, 18, 116, 2). Das Kleid der Herrlichkeit gewährt ihm Zutritt in das himmlische Erbe (ebd. 5, 6, 40, 1). Die Leidenschaften unterliegen indessen dem Zoll, u. die Engel geleiten nur den mit Segenswünschen, der kein derartiges Zollgut mit sich führt (ebd. 4, 18, 117, 2). – Diese Vorstellungen sind bei Origenes besonders ausgeprägt. Die Engel haben von Gott den Auftrag zum Seelen-G. u. stehen dazu stets bereit (in Lev. hom. 9, 4). Sie fordern die Seele ein (in Joh. hom. 19, 12. 15) u. geleiten sie an den Ort, den der Mensch sich durch sein Leben selbst bereitet hat (in Lev. hom. 9, 4). Die vollkommenen Seelen geleiten sie zum Himmel, die weniger vollkommenen schleppen sie wegen ihrer Sündenlast nur mühsam empor (in Num. hom. 5, 3). Wie Christus durch 42 Geschlechter zur Erde herabstieg u. wie Israel bei seiner Wüstenwanderung 42 Stationen hatte, so gibt es auch für die aufsteigende Seele 42 Bleibestätten (in Num. hom. 27, 2/6), an denen die Engel durch Unterricht die Seele für den Aufstieg vorbereiten (princ. 2, 11, 3. 6; in Mt. comm. ser. 51), denn die Engel dürfen nur die wirklich vollkommenen Seelen wie Jäger von den Höhen aufnehmen u. zur Ruhe der Heiligen geleiten (in Jer. comm. 16, 1. 4) oder wie Ammen in ihrem Schoß emportragen (ebd. 10, 8) oder so in das Land der Verheißung tragen, wie einst die Leviten das Stiftszelt bei der Wüstenwanderung auf ihren Schultern trugen (in Num. hom. 5, 3). Dämonen behindern den Aufstieg der Seele, können aber der Seele des Märtyrers nichts anhaben (mart. 13; in Iudc. hom. 7, 2). Die Seele des Gerechten hat in ihrem G.engel einen Beschützer gegen die Angriffe dieser Dämonen (in Num. hom. 5, 3). Besonders ausführlich handelt Origenes von den Telonia u. den dort tätigen Zöllnern, in denen er erstmals Dämonen erblickt. Der Mensch weiht sich durch die Sünde dem Dämon des betreffenden Lasters (ebd. 20, 3), das dem Menschen sein Bild einprägt (in Ps. 38 hom. 2, 2). Die Zöllner können daher mühelos erkennen, wer ihnen gehört (in Hes. hom. 13, 2), denn sie haben ein Anrecht auf die Laster (in Ps. 36 hom. 5, 7). Daher lauern diese Dämonen der zum Himmel aufsteigenden Seele auf u. walten an ihr mit Sorgfalt ihres Amtes als Zöllner (in Lc. hom. 23). Kann die Seele nicht die Gebühr für die zollpflichtige Ware zahlen, wird sie als Schuldnerin eingesperrt (ebd. 33). Der mit Christus in Liebe verbundenen Seele können die Zöllner jedoch nichts anhaben (in Rom. 7, 2). Daher soll der Christ in seinem irdischen Leben wie Daniel den Bel u. den Drachen vernichten, damit er bei der Seelenreise nichts mehr zu befürchten hat (mart. 33).

4. Ägyptisches Mönchtum. Beim Tod eines Mönchs werden Engel mit seiner Seele gehen (PsAnton. admon. ad mon.: PG 40, 1082 C). Diese G.engel werden von Christus gesandt (Isid. Pel. ep. 2, 111) u. finden sich bereits in der Todesstunde ein. Antonius stirbt so fröhlich u. friedlich, daß die Umstehenden daraus auf die Anwesenheit von Engeln schließen, die als Freunde zu seiner Seele kamen (Evagr. versio Athan. v. Anton. 92 [PG 26, 971]; J. Daniélou, Les démons de l'air dans la ,Vie d'Antoine': Antonius Magnus Eremita 356–1956 = StudAnselm 38 [Roma 1956] 136f). Ein Mönch sieht bei seinem Tode je einen Engel zu seiner Rechten u. Linken, die ihn fragen, ob er mit ihnen kommen will (Apophth. patr. 23 nach F. Nau, Histoires des solitaires Égyptiens: RevOrChr 2, 2 [1907] 59f). Engel geleiten sowohl die guten wie die bösen Seelen (Schenute v. Atripe vis.: CSCO 108 = Scr. Copt. 12, 39f). Erstmals wird dabei nun ein Streit erwähnt, der zwischen den Scharen Gottes oder den guten Engeln u. den feindlichen Scharen oder der Rotte der Teufel bereits im Augenblick des Todes um das G. der vom Leib sich trennenden Seele entbrennt (Moses bar Kepha [† 903], Buch von der Seele cap. 36 [115f Braun]). Scharen von Dämonen, böse Engel u. die Mächte der Finsternis eilen

herbei, um die aus dem Leib scheidende Seele, die ihnen gehört, an sich zu reißen (Macar. Aeg. hom. 22). Der Stylite Theodulus kann seine Seele getrost den hl. Engeln übergeben (Vit. Theod. 10 [ASS Mai. 6, 760]), denn sie tragen die Seele des Asketen u. Mönchs mit großer Freude u. mit Psalmengesang zum Himmel empor (Vit. altera Pachom. 13. 61. 64 [180. 232. 235 Halkin]; Paralip. de Pachom. et Theod. 4 [127f H.]; Athanas. v. Anton. 60). Pachomius sah öfter die Seele eines Bruders im G. der Engel nach Osten zum Himmel aufsteigen u. hörte dabei Lobgesang in den Lüften (Vit. prima Pachom. 93 [62 H.]; Paralip. de Pachom. et Theod. 13 [136f H.]). Ähnlich sieht Petrus der Iberer in einer Vision die Seelen vieler monophysitischer Märtyrer Alexandriens im G. von Engeln zum Himmel emporsteigen (Vit. Petr. Iber. 59 [60 Raabe]). Zwar suchen die Engel der Lüfte den Aufstieg der Seele zu verhindern (Athanas. incarn. 24), oder ein bis in die Wolken ragender Riese fängt die ihm gehörenden Seelen ein (Athanas. v. Anton. 66), aber der G.engel schützt die Seele gegen diese Angriffe der Dämonen (ebd. 65; sahidisches Frg. der Vit. Virg. 105 sowie sahidisches Frg. vom Tode Josephs 3, 22 [F. Robinson, Coptic apocryphal gospels (Cambridge 1896) 39. 158]). Der Teufel u. die Luftgewalten sind machtlos u. fliehen, wenn die Seele einen Engel als Geleiter hat (Ammon. ep. 2, 1 [PO 11, 435f]). Ganze Scharen aus dem Hause Gabriel geleiten den Styliten Simeon zum Himmel empor u. wehren dabei die Dämonen ab (Jakob v. Batnae, Lobgedicht auf Simeon den Styliten: BKV² 6, 401/3). Apatil betet daher vor seinem Tode, daß der Herr ihm seine Friedensengel zum G. sende, damit die Mächte der Finsternis, die in der Luft auf die Seele lauern u. ihren Weg zu Gott verhindern wollen, seiner Seele nicht schaden können (Act. Mart., Apatil: CSCO 44 = Scr. Copt. 4, 70). Onuphrius erhält von seinem Schutzengel das Versprechen, daß er ihn nicht verlassen werde, bis er seine Seele vor das Angesicht der höchsten Majestät geleitet habe (Paphn. v. Onuphr. 7 [PL 73, 215 B]). Sehr lebendig ist auch in ägyptischen Mönchskreisen die Vorstellung von den Telonia u. ihren Zöllnern (Athanas. v. Anton. 65; PsMacar. Aeg. vis. de ang. 2; hom. 43, 9 [PG 34, 224/8. 777 C]; Esaias Abb. or. 17, 1; Anastas. Sin. defunct.: PG 89, 1200). In den Visionen des Abba Macarius u. des Abba Marcus sind die Etappen der Seelenreise in Verbindung zum liturgischen Totengedächtnis gebracht, insofern jeweils die Synaxis am 3., 10., 30. u. 40. Tag der Seele auf ihrem Weg zum Ziel weiterhilft (E. Freistedt, Altchristl. Totengedächtnistage [1928] 17/9; van Lantschoot 159/89, bes. 176/87).

5. Osten seit dem 4. Jh. Wenn der Mensch schon auf dem Wege von einer Stadt in eine andere einen Führer braucht, dann ist erst recht die Seele auf jemanden angewiesen, der ihr den Weg zeigt (Joh. Chrys. Laz. 2, 2). Dabei ist das Engel-G. bei Lazarus Vorbild für jeden Christen (Greg. Nyss. in Ps. inscr. 2, 6 [5, 87 Jaeger]). Peiniger u. Begleiter umgeben den Sterbenden, wenn der Führer der Seele diese vom Leibe trennt (Ephraem test. 1. 18: nach Möllers 7). Engel nehmen die Seele beim Tode hinweg (Ephraem, Rede über die in Christo Entschlafenen 3; Grabgesang 9, 3. 27: nach Möllers 6) wie ein Dieb in der Nacht (Euseb. in Lc. hom. 12, 39; 21, 31). Der Märtyrer stirbt fröhlich, weil Engel bereitstehen, ihn mit ihren Händen ins ewige Leben zu tragen wie Lazarus (Basil. hom. 18, 8; Greg. Nyss. mart.: PG 46, 780). Eine Elfenbeinpyxis aus Rom aus der 2. Hälfte des 6. Jh. mit der vielleicht einzigen frühchristl. Darstellung einer Heimholung der Seele im Engel-G. zeigt einen von rechts heranfliegenden Engel, der mit verhüllten Händen die Seele des hl. Menas aufnehmen will, der gerade enthauptet wird (Th. Klauser, Art. Engel X: o. Bd. 5, 282f nr. 107. 309; Abb. bei W. F. Volbach - M. Hirmer, Frühchristl. Kunst [1958] Taf. 236b). Den Märtyrern ziehen beim Aufstieg zum Himmel Engel voran, u. Erzengel umgeben sie wie eine Ehrenwache (Joh. Chrys. paneg. mart. 2; paneg. Julian. 3). Eine ähnlich bevorzugte Behandlung wird den Jungfrauen zuteil (Method. symp. 7. 9; 8, 2), deren erhabene Seelen zu den Höhen emporgetragen werden (Euseb. in Ps. 44, 15f). Ihnen als den Bräuten singen die Engel beim Aufstieg zur Wohnung des Vaters das Hochzeitslied (Basil. Ancyr. virg. 50 [PG 30, 769]). Engel geleiten aber auch jeden Gerechten ins Paradies u. in das Land der Lebenden (PsIustin. [Theodrt.] quaest. et resp. 75; Ephraem, Rede über die in Christo Entschlafenen, Grabgesang 9, 3. 27; test. 9, 12: nach Möllers 6f), wie etwa die Seele des Basilius u. der Nonna (Greg. Naz. or. 43, 79; carm. 2, 2 epit. 97), u. zwar mit Freude u. Jubel (Euseb. in Ps. 41, 4/8; 44, 15f; Joh. Chrys. Laz. 2, 2; 7, 4; in Mt. hom. 13, 4). Sie helfen der Seele nach Art

einer Amme u. erziehen sie (Euseb. theoph. frg. 1, 72); sie geleiten die Seele wie einst der Chor der Töchter Jerusalems den siegreichen David geleitet hat (Greg. Nyss. in Ps. inscr. 2, 6 [5, 87 Jaeger]) oder führen sie auf einem Wolkenwagen empor (PsBasil. struct. hom. or. 2, 9). Die Engel geleiten auf ihren Flügeln im Triumph den, der kein Schisma verursacht hat (Ephraem fine et admon. 1, 23 [3, 178 Lamy]), der sich nicht für die irdische Lust entschied (Basil. hom. 13, 4) u. der reinen Herzens die Eucharistie vor dem Tode empfangen hat (Joh. Chrys. sac. 6, 4). Die Gerechten sind eben von der Genossenschaft u. Geleitschaft der Engel hier wie dort u. erben mit ihnen die ewigen Wohnungen (Dion. Areop. ep. 8, 5). Grabinschriften bekunden den Glauben, daß der Tote durch die Vorsehung Gottes u. im G. der hl. Engel sein Haus wechselte von den Menschen zum Himmel (Lattimore 305) u. daß das Grab nur den irdischen Leib des Toten birgt, seine Seele aber auf den Händen der Engel emporgetragen wurde (CIG 9535; Lattimore 305). Auch beim Ende der Welt u. nach dem Weltgericht werden Engel die Auserwählten wie einst den Lot oder den Elias zu ihrem glücklichen Ziel im Strahlenglanz des Himmelslichtes geleiten (Euseb. in Ps. 49, 4f; in Lc. 17, 34; in Jes. 66, 20; Ephraem sec. adv. 2, 4 [2, 313/7; 3, 149 Assemani]). Der Gottlose hat indessen niemanden, der ihn bei seinem Tode wie Lazarus geleitet (Joh. Chrys. Laz. 7, 4), sondern wird von Engeln des Todes zum Gerichtsplatz u. in den Hades geleitet (Ephraem, Rede über die in Christo Entschlafenen: nach Möllers 7; PsIustin. [Theodrt.] quaest. et resp. 75). Ein ἄγγελος κατηφής führt mit Gewalt die Seelen der Ungetauften, der schlechten Christen u. der gefallenen Jungfrauen fort (Basil. hom. 13, 8; 21, 3; ep. 46, 5 [1, 122f Courtonne]). – Von den Gefahren bei der Seelenreise u. von den auf die Seele lauernden Zöllnern an den Telonia ist nicht sehr häufig die Rede (Ephraem sec. adv. 2, 4 [3, 276 Assemani]; Cyrill. Alex. hom. div. 14 [PG 77, 1073f]), aber diese volkstümliche Vorstellung führt doch zu der Bitte um das G. durch einen Engel des Lichtes zum Ort der Erquikkung, des Friedens u. in den Schoß Abrahams, damit die bösen Geister den Aufstieg der Seele nicht hemmen (Geront. v. Melan. 64. 68 [SC 90, 258. 266/8]; Greg. Nyss. v. Macr.: 8, 1, 397f Jaeger) u. damit der schmutzige, mordende Drache in seiner Bosheit nicht die Seele überlistet u. täuscht (Pass. Bonif. 13 [330 Ruinart]). Diese Bitte hat bereits früh in die liturgischen Sterbegebete Aufnahme gefunden (Const. apost. 8, 41, 5 [1, 552 Funk]). – In einigen östlichen Kirchen, vor allem bei den Kopten, ist die Vorstellung vom Seelen-G. durch die Engel lange, zT. bis heute lebendig geblieben. In der Schrift des Eremiten Esaias ‚Von der Freude der Seele, die zu Gott will‘ geleiten Engel die Seele aus dieser Welt u. kämpfen beim Aufstieg mit den Dämonen (vgl. Braun 116). Im J. 786 wurde eine sigmaförmige Altarplatte als Grabstein wiederverwendet; die damals angebrachte Grabinschrift schildert die Gefahren, die die Seele bei ihrem als Seereise verstandenen Aufstieg zu bestehen hat u. bittet um einen Geleiter (O. Nussbaum, Zum Problem der sigmaförmigen Altarplatten: JbAC 4 [1961] 40 Kat. B nr. 15; M. Cramer, Die Totenklage bei den Kopten = SbWien 219, 2 [1941] 9/11 mit Abb. u. Übersetzung der Inschrift; vgl. Giamberardini 10, 196f). Inschriften auf anderen Grabsteinen, die in ganzen Sätzen mit dieser Inschrift übereinstimmen, deuten auf ein gemeinsames Original aus der Mitte des 8. Jh. hin, das vielleicht in der Nähe von Antinoë entstand (Cramer aO. 13. 15. 23. 39. 50f). Bei Moses bar Kepha versammeln Engel u. Teufel sich um den Sterbenden u. versuchen, seine Seele zu überreden, mit ihnen zu gehen; die guten Engel tragen die Seele ins Jenseits wie einst den Lazarus (Buch von der Seele 32f. 36. 38 [101f. 108. 111f. 118 Braun]). Die stark von den altägyptischen Totenbüchern beeinflußte ‚Binde der Rechtfertigung‘ verheißt jedem, der sich dieses Schriftchen ins Grab legen läßt, einen G.engel, der ihn vor den Herrn bringen u. in das Reich der Himmel hineinführen wird (cap. 1 [245 Euringer]). Ein koptisches Totenritual von 1763 bittet im Begräbnisgebet Gott um drei G.engel für die Seele des Toten, um die Engel der Barmherzigkeit, der Gerechtigkeit u. des Friedens, damit sie alle Hindernisse beim Aufstieg der Seele überwinden helfen u. die Seele in das Paradies geleiten u. in den Schoß der Patriarchen Abraham, Isaak u. Jakob (Cramer aO. 41. 72f). Insbesondere die Vorstellung von den Telonia ist im Volksglauben fest verankert. Das ‚Buch der Biene‘ des Nestorianers Salomon v. Basra zitiert den Eremiten Esaias u. spricht von den G.engeln, die die Seele gegen die Angriffe der Teufel schützen, die bei ihr nach Zollware suchen (cap. 56 nach

Braun 151). Die Vita des jüngeren Basilius († 944) zählt 21 Telonia auf (M. Jugie, Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium [Paris 1931] 26), u. noch jüngere koptische Texte sprechen sogar von 40 Zollstellen (C. Kopp, Glaube u. Sakramente der koptischen Kirche [Roma 1932] 52f). Ein jakobitisches Begräbnisritual spricht die Bitte um das G. von Engeln des Friedens aus, damit der Tote nicht beschämt werde, wenn er mit dem Feind am Tor spricht (vgl. Braun 151).

6. Westen seit dem 4. Jh. Nach heidnischem Glauben können dämonische Mächte den Weg der Seele zum Himmel erleichtern (Arnob. nat. 2, 13. 62). Die christl. Seele geleiten aber Engel an den für sie bestimmten Ort, wo ihr nach ihrem Verhalten auf Erden vergolten wird (Filastr. haer. 124, 1 [CCL 9, 287]). Es ist Aufgabe der Engel, die Seele vor das Angesicht Gottes zu geleiten (Aug. coll. c. Max. 9). Sie nehmen bereits die aus dem Leib scheidende Seele in Empfang (Greg. M. moral. 8, 30; in ev. 35, 8; dial. 4, 20 [259 Moricca]; vgl. ILCV nr. 1034. 3354f) u. geleiten sie in die hl. Stadt Jerusalem (Act. Eupli: 439 Ruinart), in den Himmel (Prudent. perist. 14, 92f [CSEL 61, 430]; Greg. M. dial. 2, 35; 4, 8 [129. 240 Moricca]) u. stellen sie Gott vor (Caes. Arel. serm. 5, 5 [CCL 103, 29]). Die Seele des Gerechten holt der Schutzengel mit großem Engelgefolge wie ein Brautführer mit Gesang u. Lichtern heim in das Paradies (Honor. Aug. elucid. 3, 1 [PL 172, 1157]). Zu jedem Sterbenden kommen auch die Teufel (Ep. Episc. German. 858 [MG Cap. 2, 429]). Westliche Mönchskreise übernehmen zwar den Gedanken von der Kontrolle der Seele beim Aufstieg (Sulp. Sev. ep. 3, 16; Greg. Tur. glor. mart. 1, 4; Greg. M. dial. 4, 37 [287f Moricca]), verwenden dafür aber nicht die Vorstellung von Zöllnern an den Telonia (Recheis 170). In jüngeren Visionen wird der Kampf zwischen den G.engeln u. den die Seelenreise hindernden Dämonen geschildert (Vit. Fursei: ASS Ian. 2, 36/41; Vision des Drythelm bei Beda Ven. h.e. 5, 12 [304/9 Plummer]; Vision des Baronius: ASS Mart. 3, 569/74; weitere Belege bei C. Fritzsche, Die lat. Visionen des MA bis zur Mitte des 12. Jh.: Romanist. Forsch. 2 [1885] 247/79, bes. 265/79 u. ebd. 3 [1887] 337/69, bes. 337f. 343). Diese Vorstellung spiegelt das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jh. wider, wenn es bei der Fußsalbung innerhalb der Krankensalbung bittet, ut hac unctione corroboratus aereas valeas superare catervas (A. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jh. [1904] 79f). Seit dem Sacramentarium Gelasianum gehört die Bitte um den G.engel auf dem Weg ins Paradies u. in den Schoß Abrahams auch im Westen zum festen Bestand der Totenliturgie (Sacr. Gelas. nr. 1610. 1627 Mohlberg; Missale Rom. Pian., Oratio der Missa in die obitus; Rituale Rom. Pian. tit. 6 cap. 8, 3; ebd. tit. 7 cap. 3, 3. 9. 11). – Die im Volksglauben verwurzelte u. von der Liturgie aufgegriffene Vorstellung vom Engel-G. der Seele ist aber kaum einmal von der christl. Kunst dargestellt worden. Eine seltene Ausnahme bildet die Kirche St.-Trophime in Arles. Rechts neben dem um 1180 errichteten Westportal ist die Steinigung des Stephanus dargestellt. Während der Märtyrer bereits auf seine Knie stürzt, tragen zwei Engel seine in Gestalt eines kleinen Menschen wiedergegebene Seele zu Gott empor (L. H. Labande, L'église St.-Trophime d'Arles [Paris 1930] 44f mit Abb.). Der Fries des Westportals zeigt die sitzenden Patriarchen Abraham, Isaak u. Jakob, die je zwei Seelen in Gestalt kleiner Menschen auf ihrem Schoß halten, während von links ein Engel naht, der eine weitere Seele mit ausgestreckten Händen zum Schoß Abrahams bringt (ebd. 40f mit Abb.).

c. Michael. Als der Völkerengel Israels u. des neuen Gottesvolkes ist Michael in besonderer Weise auch der Psychopomp der einzelnen Seele. Gemeinsam mit den übrigen Erzengeln geleitet er die Seelen vor das Tribunal Gottes (Orac. Sib. 2, 217/9). Gelegentlich teilt er sich in diese Aufgabe mit Gabriel, etwa beim G. Mariens (Ev. Barthol.: PO 2, 193) oder Josephs (Hist. Jos. fabri lign. 21 [16 Morenz]) oder auch eines Mönchs (Act. Mart., Apolli: CSCO 44 = Scr. Copt. 4, 151; koptische Apophthegmata, Ende 5. Jh.: van Lantschoot 160f; Binde der Rechtfertigung 9c [250 Euringer]). Im ‚Buch der Einsetzung des Erzengels Gabriel' aus dem 7. Jh. bezeichnet Gabriel sich als den, der ‚die Seelen der Märtyrer nimmt u. vor ihnen mit allen englischen Ordnungen psalmodiert bis hinein in die Hütte des Vaters' (cap. 8 [CSCO 226 = Scr. Copt. 32, 90]). Im allgemeinen ist in den Apokryphen jedoch Michael der Geleiter der Seele ins Paradies (Ev. Nicod. 25 = Descens. Chr. 9 [453 de Santos Otero]; Trans. Mariae B 8, 2; 16, 1 [130. 135 Tischendorf, Apc.]; Apc. Paul. 14. 22. 25 [2, 545. 550. 552 Hennecke-

Schneem.]; Hist. Jos. fabri lign. 13. 22f. 25 [6. 18/21 Morenz]). An Michael wird die Bitte um G. gerichtet (Act. Mart., Epime u. Anūb: CSCO 44 = Scr. Copt. 4, 97. 125f). Er hat auch den Johannes bei seinen Visionen geleitet u. holt ungezählte Seelen aus dem See der Qual (PsTimoth. Alex., Predigt am Fest des Erzengels Michael über die Unterwelt: E. A. W. Budge, Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt [London 1915] 1021f). Als ‚Haushalter Gottes' hat er dazu den besonderen Auftrag (Das Buch der Einsetzung des Erzengels Michael 16 [CSCO 226=Scr. Copt. 32, 59]; vgl. Das Buch der Auferstehung Christi: E. A. W. Budge, Coptic apocrypha [London 1913] 207). Wie sehr Michael mit Hilfe dieser apokryphen Schriften die Rolle des Hermes Psychopompos übernahm, zeigen Gemmen mit einer Hermes-Darstellung u. der später zugefügten Inschrift ‚Michael' (Leclercq, Anges 2134 Abb. 659; Lawson 45; Lueken 75. 118). Bei den Kopten sind heute noch Michael u. Gabriel neben Georg die bevorzugten Seelengeleiter, u. in fast jeder koptischen Kirche gibt es daher eine Michaelskapelle (Giamberardini 9, 63f). – Von den frühen Kirchenvätern scheint indessen nur Clemens v. Alexandrien Michael einmal als Seelengeleiter zu nennen (adumbr. in Jud. 9 [GCS 17², 207]), eine Gregor v. Tours jedoch ganz geläufige Vorstellung (glor. mart. 4; Mart. 1, 5; hist. Franc. 6, 29), die auch Aufnahme in die röm. Liturgie gefunden hat. Das Festofficium des Hl. Michael nennt ihn constitutus super omnes animas suscipiendas (Laudes, 3. Antiphon). Der Ordo commendationis animae empfiehlt die scheidende Seele seinem G. (Rituale Rom. Pian. tit. 6 cap. 7, 4; vgl. L. Gougaud, Étude sur les ordines commendationis animae: EphLit 49 [1935] 15), u. das Offertorium der Missa pro defunctis bittet, daß der Signifer Michael die Seele zum Licht geleite (Missale Rom. Pian.). Häufig tritt Michael daher als Patron der Friedhofskapellen auf. Vgl. J. Michl: o. Bd. 5, 247/51.

d. Heilige. Gelegentlich treten auch Heilige als Seelengeleiter auf. In der Apc. des Elias wird die Seele in ein Boot gebracht u. von Legionen von Engeln zum Paradies geleitet (G. Steindorff, Die Apokalypse des Elias = TU 2 [1899] 56). Diese Vorstellung greift die koptische Version der Apc. Paul. auf (Budge, Texts aO. 1051) u. beschreibt das goldene Boot u. dessen Fährmann nach den Illustrationen des altägyptischen Totenbuches (O. H. E. Burmester, Egyptian mythologie in the Coptic apocrypha: Orientalia 7 [1938] 355/67, bes. 364). Das gleiche Bild verwendet nun auch ein Johannes Chrysostomus zugeschriebenes Enkomion auf Johannes den Täufer, nur daß jetzt der Täufer Johannes die Stelle der Legionen von Engeln einnimmt u. somit selbst zum Fährmann u. Seelengeleiter wird (Budge, Apocrypha aO. 346f; Burmester aO. 361f). Der Täufer Johannes wird wegen seiner Aufgabe als Wegbereiter Jesu u. wegen seiner vollkommenen Nachahmung der Lebensweise der Engel mit Bezug auf Mal. 3, 1 auch selbst als Engel bezeichnet (Belege bei W. Haring, The winged St. John the Baptist: ArtBull 5 [1922] 35/40, bes. 36) u. entsprechend als geflügelter Johannes auch dargestellt (ebd. 35/40 Taf. 20f Abb. 3/7). Es ist nicht geklärt, ob bei diesem mittelalterlichen Brauch die Seelengeleiterrolle des Täufers noch anklingt. – Bei der Parusie werden nach Ephraem die Engel u. alle Heiligen herbeieilen u. die Getreuen in die Herrlichkeit geleiten, Christus entgegen (sec. adv. 2 [3, 149 Assemani]; vgl. die Belege zum Adventus animae u. Sp. 1033f). Prudentius berichtet von weißgekleideten Heiligen, die die Seele des hl. Vinzenz geleiten (perist. 5, 373/6 [CSEL 61, 347]). – Das Grabmal des Königs Dagobert aus dem 13. Jh. gibt in einem dreizonigen Relief die Vision wieder, die der Eremit Johannes im Augenblick des Todes des Königs hatte. Die mittlere Zone zeigt, wie die hl. Mauritius u. Martin die Seele des Königs vor den Dämonen schützen u. in einem Boot zum Himmel geleiten (S. McCrosby, L'abbaye royale de St.-Dénis [Paris 1953] 191 Taf. 91).

e. Christus. Wenn Christus seinen Jüngern im Hause seines Vaters eine Wohnung bereitet hat, wird er wiederkommen u. sie zu sich holen (Joh. 14, 2f; vgl. 2 Cor. 5, 1/3). Selig sind dann die Knechte, die er wachend findet (Mt. 24, 46), u. die Jungfrauen, die bereit sind, dem Bräutigam entgegenzugehen (Mt. 25, 1/13). Christus hat die Mächte u. Gewalten entwaffnet (Col. 2, 15), in seinem Namen soll sich jedes Knie beugen, auch in der Unterwelt (Phil. 2, 10). Er stieg zur Höhe hinauf u. führte die Gefangenen mit sich (Eph. 4, 8/10). Die plastische Ausmalung dieser Gedanken, insbesondere der Hadesfahrt u. der Himmelfahrt Christi, führt zu der gnostisch geprägten Vorstellung des Psychopompen Christus (K. Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt = NtlAbh 2, 3/5 [1911] 199/202; Qua-

sten, Hirte 369f). Christus hat durch seinen Sieg über die Dämonen u. durch die Heimholung der in der Unterwelt wartenden Gerechten der Seele des Christen den Weg bereitet (Od. Sal. 17, 8/15; 39, 9f [2, 579f. 620 H.-Sch.]; Act. Joh. 112/4 [AAA 2, 1, 211/4]) u. sich damit bereits als Seelengeleiter erwiesen (Od. Sal. 22, 1. 6; 38, 1. 4 [2, 602. 617f H.-Sch.]; Act. Thom. 156. 167 [AAA 2, 2, 264. 281]). Er selbst geleitet Adam u. alle Toten unter den Lobgesängen der Propheten in das Paradies (Descens. Chr. 9 [468f de Santos Otero]; vgl. Holland 218). Er selbst führt den lichtvollen Wagen, in dem der Gerechte aufsteigt (Ev. XII apost.: PO 2, 131/84); er geleitet mit Michael u. Gabriel Maria ins Paradies (Ev. Barthol.: PO 2, 193); ihn spricht Joseph in großer Todesfurcht als den Steuermann an (Hist. Jos. fabri lign. 17, 3 [9 Morenz]), der ihn wohl über die Fluten des Feuerstroms bringen soll (ebd. 13, 9 [6 M.]). Christus selbst geleitet auch die Seelen der Mönche Theodor u. Anūb zu seinem Vater (Act. Mart.: CSCO 44 = Scr. Copt. 4, 45. 125). – Diese gnostische Vorstellung vom Seelengeleiter Christus greift Clemens v. Alexandrien auf (quis div. salv. 42, 18; frg. 69 [GCS 17², 190f. 229]), vor allem aber Origenes. Christus hilft nicht nur den in Liebe mit ihm verbundenen Seelen u. rettet sie (in Ex. hom. 13, 3; in Ps. 36 hom. 5, 7), er allein ist auch der Wegbereiter u. der Weg zum Paradies, wie nur Jahwe beim Exodus u. wie nur Josua beim Übergang über den Jordan als Typos Christi den Weg bereiten konnten (in 1 Sam. hom. 28, 9). Christus allein kann die wachsamen Cherubim zur Freigabe des Weges bewegen (in Lev. hom. 9, 5), er selbst führt die Märtyrer, die daher durch die enge Pforte zum Paradies gelangen (mart. 36). Wer nach dem Tode noch der Reinigung bedarf, um ins Paradies kommen zu können, den tauft Christus selbst im Feuerstrom (in Lc. hom. 24; vgl. Recheis 156. 162f). – Auch bei Eusebius geleitet der Logos Gottes, der Lehrer des himmlischen Lebens, die in der Schule der Engel vorbereiteten Seelen selbst zur Vollendung u. übergibt sie dem Vater (theoph. frg. 1, 72). Für Athanasius ist Christus der Führer in das Reich der Himmel (c. Arian. 2, 61. 69f; 3, 33), der uns einen Weg ohne Hindernisse bereitet u. die Tore öffnet (ep. fest. 5, 3). Spätestens seit der 2. Hälfte des 4. Jh. sieht man aber Christus als Kosmokrator im Himmel residieren. Als solcher kann er nicht mehr selbst die Funktion des Seelengeleiters wahrnehmen. So setzt sich seit etwa 400 allgemein der Engel als Seelengeleiter durch (Klauser, Studien 9, 107f. 115). Im äthiopischen Totenritual hat sich jedoch ein Traktat ,Binde der Rechtfertigung' erhalten, dessen apokrypher u. magischer Inhalt altägyptische u. gnostische Vorstellungen verrät. Dieses über dem Toten verlesene oder ihm wie das ägyptische Totenbuch mit in das Grab gegebene Schriftchen (Euringer 76/9) enthält Gebete für die Himmelsreise, in denen der Schutz Christi erfleht wird, damit die Engel der Finsternis die Seele des Toten nicht aufhalten können (cap. 7 A. 8 B. 10 D. 11 E. 12 F. 13 G: [249/51 Euringer]). – Im 4. Jh. verbindet die gnostische Vorstellung vom Seelengeleiter Christus sich mit der Parabel vom verlorenen Schaf u. der besonders im 3. Jh. beliebten Darstellung des ,Schafträgers'. Der ein Schaf auf den Schultern tragende Gute Hirt wandelt sich so von einer allgemeinen Darstellung des Heilswirkens Christi zum Bild des Seelengeleiters, der die Seele bei ihrem Aufstieg durch alle von den Dämonen drohenden Gefahren trägt (Quasten, Hirte 376/85; Stuiber 154. 161/7). Für diese Deutung können Schafträger des 3. Jh. nicht herangezogen werden (Stuiber 162f; Klauser, Studien 9, 115). Ein klares Zeugnis für den Glauben vieler Christen des 4. Jh. an den Seelengeleiter Christus bietet jedoch die Grabplatte des Beratius Nikatoras (Quasten, Grabinschrift 50/61; Stuiber 165/7; Klauser, Studien 9, 112f u. Taf. 11a), die den Guten Hirten zeigt, der als Seelengeleiter die Seele durch die als Seedrache u. Löwe dargestellten Gefahren trägt. Überdies scheinen aber zumindest einige Schafträger des 4. Jh. aus dem von Klauser erstellten Katalog von 29 Schafträgern in der Dekoration von Arkosolien u. Nischen der röm. Katakomben eine Deutung als Seelengeleiter Christus zu fordern (Arkosol 18. 19. 23: ebd. 9, 98f u. Taf. 7c. 8a/b). Eine Art Brückenstellung nimmt vielleicht das Arkosol 13 ein, das den schaftragenden Guten Hirten vereint mit dem Seelengeleiter Hermes-Merkur zeigt (ebd. 93. 97 Taf. 7b). Die Darstellung eines Schafträgers mit der Beischrift in (cum) pace auf drei römischen Grabplatten gibt nach Klauser die mit Hilfe des Seelengeleiters Christus an das Ziel gelangte Seele wieder (ebd. 112. 116).

f. Viaticum. Die Gestalt des Charon hat die Kirchenväter häufiger beschäftigt als irgend ein anderer Psychopomp der Antike (vgl.

etwa die Erwähnung des Hermes bei Diod. Sic., zitiert von Euseb. praep. ev. 10, 8, 5; der Dämonen Platons ebd. 11, 38; 13, 16 oder der bei Plutarch genannten Wesen ebd. 11, 36) u. hat als Charos oder Charontas eine eigene Weiterentwicklung im christlichen Byzanz u. bei den Neugriechen erfahren (Hermann 1053/6). Über das christl. Altertum hinweg bis in das MA u. mancherorts bis tief in die Neuzeit hat man den Toten eine Münze in die Hand oder in den Mund gegeben, die man unbeschadet der mannigfaltigen christl. Umdeutungen u. Ersatzformen im Volksbrauchtum entweder als Obolus für den Fährmann Charon oder als Wegzehrung im Sinne einer Totennahrung auf der Seelenreise ansah u. gelegentlich bereits in der Spätantike als Viaticum bezeichnete (ebd. 1056/60). Christus selbst bietet nun dem Menschen die für seinen Lebensweg u. für seine Reise in das ewige Leben dienenden Ephodia an (1 Clem. 2, 1; Euseb. h. e. 8, 10, 2; Ephraem, Grabgesang 81: nach Möllers 144). Was dem Christen eine Hilfe auf dem Wege zu Gott sein kann, wird als Ephodion bezeichnet, so etwa das Erbarmen Gottes (Clem. Alex. strom. 4, 6, 33, 7), die Worte der Wahrheit (ebd. 1, 1, 4, 3), die Selbstbeherrschung (paed. 3, 7, 39, 1), die Liebe (ebd. 2, 1, 7, 3), die Kontemplation (strom. 7, 13, 83, 4), die Taufe (ebd. 1, 1, 4, 3; Basil. hom. 13, 5; Greg. Naz. or. 40, 11), das Gebet (Basil. spir. sanct. 27, 66), der Glaube oder das Gottvertrauen (Basil. ep. 57 [1, 144 Courtonne]; Cyrill. Hieros. catech. ill. 5, 21; 6, 12). Auch die guten Werke u. der Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes sind ein Viaticum u. Reisevorrat des Menschen auf dem Wege in das Jenseits (Ephraem, Grabgesang 22. 33. 81; test. 13; Hymnus auf die 40 Märtyrer; exeget. Schrift über Koh. 1 u. 2: nach Möllers 10f. 96f. 143f; Hieron. ep. 54, 14 [CSEL 54, 181]; Hilar. in Ps. 14 tract. 17). Das Ephodion (Viaticum) schlechthin für die Seelenreise zu Gott ist aber der eucharistische Herr selbst, er ist Wegzehrung, Reiseschutz u. Seelen-G. Ambrosius stirbt nach Empfang der Eucharistie, so daß er ein gutes Viaticum bei sich trägt (Paul. Med. v. Ambros. 47). Bis in das hohe MA vermerken die Viten sehr häufig ausdrücklich, daß dieses Viaticum unmittelbar vor Eintritt des Todes gespendet u. empfangen wird (vgl. etwa Greg. M. dial. 2, 37; 4, 16; 4, 36 [132. 253f. 281 Moricca]; Syn. v. Aachen 836 cn. 29 [MG Conc. 2, 712]; Bened. Lev. capit. coll. 2, 75 [PL 97, 759]). Dieses Viaticum ist der Garant für das Seelen-G. Wenn der Sterbende mit reinem Herzen das eucharistische Brot empfangen hat, schweben um seine letzten Züge bereits die G.engel, die seine Seele wegen des Genusses des Viaticum als schützende Wache geleiten (Joh. Chrys. sac. 6, 4). Die Seele besitzt einen sicheren Schutz beim Verlassen des Leibes, wenn man an diesem noch den Wohlgeruch des Leibes u. Blutes Christi findet (kopt. Patriarch Johannes III nach A. van Lantschoot, Les questions de Théodore = StudTest 192 [1957] 189f). Das Viaticum hat aber auch selbst eine G.-funktion. Das zeigt besonders deutlich der erstmals zu Beginn des 4. Jh. nachweisbare u. als römische Sitte ausgegebene Wunsch, mit dem eucharistischen Viaticum auf der Zunge zu sterben u. daher notfalls zur Erreichung dieses Zieles mehrfach am Sterbetag zu kommunizieren (Grabinschrift der Iulia Florentina vJ. 337: ILCV nr. 1549; Dölger, Ichth. 2, 522/7; Greg. Naz. or. 18, 38; Geront. v. Melan. 66/8 [SC 90, 262/8]; Vit. Basil. 4 [PG 29, *315 C]). Es ist kaum ein Zufall, daß dieser Gedanke gleichzeitig mit der Vorstellung vom Seelengeleiter Christus auftaucht, die gleiche Verbreitung wie diese gefunden u. sie auch nicht überlebt hat. Dieser noch die privat-häusliche Aufbewahrung der Eucharistie voraussetzende Brauch rückt das Viaticum hinsichtlich der Spendungspraxis in die Nähe des Obolus. Das Viaticum selbst dürfte jedoch trotz mancher auffälliger Übereinstimmungen mit dem Obolus nicht als das einem Fährmann zu zahlende Fährgeld zu verstehen sein; es wird weder als der christl. Obolus bezeichnet noch in dieser Funktion genannt. Gleiches gilt auch von dem Mißbrauch der Spendung des Viaticum an bereits Verstorbene, gegen den die Kirche vom 4. bis zum 7. Jh. immer wieder anzukämpfen hatte (Syn. Hippo 393 cn. 4 [Bruns, Canones 1, 136]; Syn. Carthago 397 cn. 6 [ebd. 123]; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 40; Syn. Carthago 525 [Mansi 8, 643]; Conc. Trullan. 692 cn. 83 [Bruns, Canones 1, 60]; Syn. Auxerre 578 oder 585 cn. 12 [MG Conc. 1, 180]; Stat. Bonif. 18. 20: Mansi 12, 385). Der griech. Kanonist Balsamon erklärt diese Praxis im 12. Jh. im Kommentar zu cn. 83 des Trullanum mit dem Wunsch, daß man das eucharistische Viaticum den Toten zur Abwehr der Dämonen u. als Ausrüstung für die Himmelsreise mitgegeben habe (PG 137, 793f). In diesem Sinne sind wohl auch der gelegentlich im frühen

MA bezeugte Brauch zu verstehen, dem Toten die Eucharistie mit in das Grab zu geben (Greg. M. dial. 2, 24 [116f Moricca]; vgl. Vit. Mochoemog 18 [2, 173 Plummer]; Salimb. v. Parma cron.: MG Scr. 32, 339), sowie vereinzelte Berichte von der Auffindung der Eucharistie bei der Öffnung von Heiligengräbern (Amalar. lib. off. 4, 41, 1 [2, 531 Hanssens]; Iso v. St. Gallen mirac. S. Othmari 1, 3 [MG Scr. 2, 49]). Auch bei diesem Mißbrauch klingt in der Handhabung des Viaticum der Gedanke an den Obolus an, nicht jedoch in der Funktion des Viaticum, das eben Reiseschutz u. Seelen-G. ist u. als solches die christl. Ersatzformen für den Obolus auch schließlich ganz überwunden hat (Schmidt, Volksleben 237/9; ders., Totengebräuche 289; Lawson 111/3. 285. 405f). Nach den Klostergewohnheiten von Farfa soll der Kranke das Viaticum empfangen, wenn die Seele daran ist, den Leib zu verlassen, weil die Kommunion ein Schutz gegen den Teufel u. seine Nachstellungen ist (Consuet. Farf. 2, 56 [1, 192 Albers]). Diesen Gedanken des Schutzes vor dem teuflischen Feind spricht bis heute auch die Spendungsformel des Viaticum aus (Rituale Rom. Pian. tit. 5 cap. 4, 19).

VI. Völkergeleit. a. Christus. Zum Erweis der Einheit Gottes u. der Gottessohnschaft Christi verstehen die Kirchenväter die Erscheinungen Jahwes im AT als Erscheinungen des Logos (Barbel 34/180, bes. 79. 95. 113). Das von Jahwe selbst seinem Volk gewährte G. ist mithin ein G. Christi für das Volk des alten Bundes. Der Engel, der Moses geleitet, ist der Logos (Clem. Alex. paed. 1, 58, 1), der das Volk durch das Rote Meer führt u. ihm in der Wolken- u. Feuersäule das G. gibt (Cyprian. testim. 2, 5). Bei der Darstellung des Durchzuges durch das Rote Meer auf der Holztüre von S. Sabina in Rom (um 430) läßt sich nicht ausmachen, ob die männliche Gestalt neben der Feuersäule an der Spitze des Zuges als Engel oder als Christus zu verstehen ist (vgl. Klauser, Engel 266. 297; Stuhlfauth 171f). Christus war auch der Führer des israelitischen Heeres gegen Jericho (Const. apost. 5, 20, 7 [1, 297 Funk]). Er geleitet auch das neue Volk Gottes, die Kirche, denn er ist der erfahrene Steuermann u. der Mastbaum der wie ein Schiff durch die Sturmfluten der Welt zum Hafen des Heils segelnden Kirche (Hippol. antichr. 59; PsAmbros. s. 46, 4. 10; vgl. Rahner, Mythen 435/86; L. Eizenhöfer, Die Siegelbildvorschläge des Clemens v. Alexandrien u. die älteste christl. Literatur: JbAC 3 [1960] 62/6).

b. Engel der Gemeinde. Die Väter teilen auch die spätjüd. Vorstellung, daß jedes Volk seinen eigenen Engelfürsten als Geleiter besitzt (Clem. Alex. strom. 6, 17, 157, 5f; 7, 2, 6, 4; Basil. in Jes. 10, 240; Aug. en. in Ps. 88, 3 [CCL 39, 1221]; ablehnend Cyrill. Alex. c. Julian. 4). Gott hat die Zahl der Völker nach der Zahl der Engel bestimmt (Hilar. in Ps. 129 tract. 7; Basil. adv. Eun. 3, 1; Theodrt. in Dan. 10, 13), das Volk Israel aber sich selbst vorbehalten (Orig. in Gen. hom. 9, 3; 16, 2; in Ex. hom. 8, 2; in Num. hom. 11, 4; in Jos. hom. 23, 3; Aug. en. in Ps. 88, 3 [CCL 39, 1221]) oder ihm Michael als Engelfürst zugewiesen (Hieron. in Dan. 10, 13; Theodrt. in Sach. 1, 8/11). Die Kirche als das wahre Volk Gottes hat ebenfalls ihre G.engel (Asc. Jes. 3, 15 [2, 457f Hennecke-Schneem.]; Hippol. antichr. 59; Orig. in Joh. hom. 6, 7; Greg. Nyss. in Cant. hom. 11 [6, 318 Jaeger]). In besonderer Weise ist dieser Dienst Michael zugewiesen (Herm. past. sim. 8, 3, 3; Hippol. in Dan. 4, 40, 4; Niceph. Call. h.e. 7, 50 [PG 145, 1328f]). – Wie die Engel aber auch einzelnen Städten zugeteilt sind (Clem. Alex. strom. 6, 17, 157, 5f; Greg. Naz. carm. dogm. 1, 7, 13/26; vgl. Greg. Nyss. in Cant. hom. 12 [6, 364f Jaeger]), so haben, gestützt auf die Apc. des Johannes, auch die einzelnen Ortskirchen einen besonderen G.engel (Orig. in Num. hom. 20, 3; in Lc. hom. 23; in Rom. hom. 10, 19; Basil. in Jes. 1, 46; ep. 238 [3, 58 Courtonne]; Greg. Naz. or. 42, 9. 27; Hieron. in Mt. 18, 10f; Cyrill. Alex. in Joh. 6). Jede Gemeinde hat einen sichtbaren u. einen unsichtbaren Bischof, eben ihren G.engel (Orig. in Lc. hom. 13). Diese Vorstellung vom Engel der Gemeinde ist auch im Westen vorhanden (Hilar. in Ps. 129 tract. 7; Ambros. in Ps. 118 expl. 1, 9f [CSEL 62, 10f]), wird aber seit Augustinus nicht mehr bezeugt (vgl. Turmel 538f).

VII. Herrschergeleit. a. Adventus Domini. Nach dem Bericht der Synoptiker vom Einzug Jesu in Jerusalem geleitet den auf einer Eselin sitzenden Herrn eine große Volksmenge, die vor ihm Kleider auf den Weg breitet, grüne Zweige streut u. ihm mit dem Ruf akklamiert: ‚Benedictus qui venit in nomine Domini' (Mt. 21, 1/11; Mc. 11, 1/11; Lc. 19, 29/40). Johannes spricht hingegen von einer Volksmenge, die Jesus mit Palmzweigen zur

Apantesis entgegenzieht u. ihn dann in die Stadt geleitet (Joh. 13, 12/9; vgl. Ev. Nicod. 3f [406 de Santos Otero]). Jesus wird mithin an den Toren Jerusalems als der hellenist. König-Soter der Juden empfangen. Die Hl. Schrift u. die kirchl. Schriftsteller des 2. Jh. verstehen den Einzug Jesu in Jerusalem als die Erfüllung der atl. Prophetie von der Ankunft des Messiaskönigs ohne jeden Verweis auf die politischen Machthaber jener Zeit (vgl. A. W. Martin, The interpretation of the triumphal entry in the early church, Diss. Nashville [1971]). PsJohannes Chrysostomus vergleicht diesen Einzug jedoch mit dem Adventus Augusti, bei dem das Volk dem siegreichen Herrscher mit Blumen u. Lobgesängen vor die Stadt entgegenzieht, um ihn zu empfangen (in ram. palm.: PG 61, 715). Als die frühchristl. Kunst diesen Einzug Jesu in Jerusalem im 3. Jahrzehnt des 4. Jh. in Rom in ihr Programm aufnahm (Dinkler 26. 50), lag es nahe, den bibl. Bericht nach dem Bildschema des Kaiserempfanges in einer Stadt darzustellen u. die Anregungen hierzu sowohl aus den symbolisch-eschatologischen wie aus den szenisch-narrativen Adventustypen der kaiserlichen Kunst zu beziehen. Da dieser Einzug Jesu in Jerusalem nicht als Auftakt zur Passion verstanden wird, sondern als Triumph des König-Soter, erscheint die Szene zuerst in der Sarkophagplastik, u. zwar zuerst in Anlehnung an den Bericht des Matthäus. Jesus reitet mit zum Gruß oder zum Segen erhobenem rechten Arm von links nach rechts. Ihm ist je ein Jünger als cursor u. pedisequus beigegeben. Vor dieser Gruppe breitet eine jugendliche männliche Gestalt Kleider auf den Weg, während ein zweiter Mann auf einen Baum klettert (vgl. Dinkler 17f mit einer Liste von 25 Sarkophagen u. Sarkophagfragmenten mit Abb. 1/22). Im letzten Viertel des 4. Jh. folgen die sog. Bethesdasarkophage jedoch dem Bericht des Johannes. Der von zwei pedisequi begleitete Herr reitet auf das Stadttor von Jerusalem zu, vor dem ihn zwei Gewandausbreiter u. zwei Personen mit Palmzweig u. Girlande erwarten (vgl. Dinkler 27/9 mit einer Liste von 3 Sarkophagen u. mehreren Sarkophagfragmenten [Anm. 28] mit Abb. 23/6; vgl. Wilpert, Sark. Taf. 151, 1f; 212, 2; 240, 1; M. Lawrence, City-gate sarcophagi: ArtBull 10 [1927] 23f). – Seit dem 5. Jh. verliert dieses beliebte Motiv des Einzugs Jesu in Jerusalem die anfängliche Bindung an die Sarkophagplastik u. wird nun auch für den Osten nachweisbar, ohne jedoch die mit dem Adventusgedanken gegebene Vorstellung vom siegreichen Herrscher-Soter aufzugeben. Vor dem reitenden Herrn geht als praecursor ein Engel (Rom, Holztüre von S. Sabina, um 430: Kantorowicz 222 Abb. 40; Sohag, koptisches Relief: ebd. 220 Abb. 30; Grabar 235; G. Duthuit, La sculpture copte [Paris 1931] Taf. 15, 1) oder ein Jünger (London, Victoria and Albert Mus., Elfenbeinrelief, 9./10. Jh.: Schiller 29 Abb. 33). Als pedisequus folgt ein zweiter Engel (Sohag, koptisches Relief: Kantorowicz 220 Abb. 30), der einen Palmzweig hält (Miniatur in einem serbischen Evangeliar, 13. Jh.: Grabar 236), oder ein zweiter Jünger (S. Maria in Stelle bei Verona, Fresko im Hypogaeum, 1. H. 5. Jh.: Dinkler 31 Abb. 27; London, Elfenbeinrelief: Schiller 29 Abb. 33), in dem man zuweilen Petrus vermuten darf (Rabbula-Evangeliar vJ. 586: Dinkler 34 Abb. 32; Istanbul, Ottoman. Mus., Relief der Studiosbasilika: Lawrence aO. 40f Abb. 46; Kantorowicz Abb. 22). Häufiger halten ein einzelner pedisequus oder eine ganze Gruppe von Jüngern Palmzweige in den Händen, u. zwar gelegentlich in der gleichen Art, wie die Victoria laureans als pedisequa des Kaisers dargestellt wird (Istanbul, Kalksteinrelief der Studiosbasilika, Ende 5. Jh.: Lawrence aO. Abb. 46; Dinkler 32 Abb. 28; Mailand, Domschatz, Elfenbein-Diptychon, 2. H. 5. Jh.: ebd. Abb. 29; Etschmiadzin, Elfenbeindeckel des Evangeliars, 6. Jh.: Kantorowicz 216 Abb. 25; Dinkler Abb. 30; Ravenna, Erzb. Mus., Maximianskathedra, 545/553: Kantorowicz 216 Abb. 24; Dinkler Abb. 31). Zum Empfang Jesu erscheinen Senatoren u. Bürger mit Akklamationsgestus u. Palmzweigen (Rom, Türe von S. Sabina: Kantorowicz 222 Abb. 40; S. Maria in Stelle bei Verona, Fresko des Hypogaeums: Dinkler 31 Abb. 27; Cod. Rossan., mit einer Kindergruppe: ebd. Abb. 33), gelegentlich auch mit einem Gewandausbreiter (Istanbul, Kalksteinrelief der Studiosbasilika: Lawrence aO. 40f; Mailand, Domschatz, Elfenbein-Diptychon: Dinkler Abb. 29; Rabbula-Evangeliar: ebd. 34 Abb. 32) oder mit der personifizierten Stadt Jerusalem (Etschmiadzin, Elfenbeindeckel des Evangeliars: ebd. Abb. 30) bzw. der filia Sion (Ravenna, Erzb. Mus., Maximianskathedra: ebd. Abb. 31). Dieser Adventus erfolgt vor dem Stadttor (S. Maria in Stelle bei Verona, Fresko des Hypogaeums: Dinkler Abb. 27; Istanbul,

Kalksteinrelief der Studiosbasilika: ebd. Abb. 28; Mailand, Domschatz, Elfenbein-Diptychon: ebd. Abb. 29; Etschmiadzin, Elfenbeindeckel des Evangeliars: Kantorowicz 216 Abb. 25; Dinkler Abb. 30) oder vor den Mauern Jerusalems (Metz, Drogo-Sakramentar, um 830: Schiller Abb. 37; Berlin, byzantinisches Elfenbeinrelief, 10. Jh.: ebd. Abb. 38), aus dessen Häusern Palmen geschwenkt werden (Cod. Rossan.: Dinkler Abb. 33). – Der Adventus Augusti wird ebenfalls auf die Parusie Christi übertragen. Den Ausgangspunkt hierfür bietet Paulus, der wohl in Anlehnung an die Einholung des (himmlischen) Bräutigams (Mt. 25, 1/12) von der Apantesis bei der Wiederkunft Christi spricht, zu der die dann noch Lebenden mit den auferweckten Toten dem Herrn in den Lüften entgegeneilen (1 Thess. 4, 13/7). Daher bittet Philippus Jesus um die Gnade, ihm zur Apantesis in den Lüften entgegeneilen zu dürfen (Act. Philipp. 144 [AAA 2, 2, 86]), eine Bitte, die in der griech. Liturgie lebendig geblieben ist (vgl. den Gebetstext bei Peterson, Einholung 701f). Wie die Bürger dem Kaiser beim Adventus entgegengehen u. nur die Verbrecher in der Stadt zurückbleiben, um auf das Urteil zu warten, das der Kaiser ihnen sprechen wird, so werden die Frommen dem Herrn bei seiner Wiederkunft entgegeneilen u. die Sünder ihren Richter erwarten (Joh. Chrys. in 1 Thess. hom. 8; ascens. 5). Der Vergleich der zweiten Ankunft Jesu mit dem Adventus des Kaisers ist nicht nur im Osten üblich (Theodrt. in 1 Thess. 4, 16f; Procl. Const. or. 9, 3), der sogar ein eigenes Fest der Hypapante feiert, sondern auch im Westen bekannt. Wie dem Herrscher beim Adventus in eine Stadt das Heer mit den signa et vexilla regalia vorangeht, so geht bei der Wiederkunft Christi dem Herrn das Engelheer mit dem Kreuz als seinem vexillum triumphale voran (Aug. s. 155). Bei der Parusie übernimmt das Kreuz die Rolle des praecursor (Cyrill. Hieros. catech. ill. 15, 22; weitere Belege bei Kantorowicz 225f). Diese Vorstellung vom Adventus Domini bei der Parusie mit dem Kreuz als praecursor sieht Kantorowicz auf einem in seiner Deutung umstrittenen Feld der Holztüre von S. Sabina in Rom dargestellt (ebd. 222/5 Abb. 41). – Das im Leben Jesu oft bezeugte Engel-G. weitet sich gelegentlich auch bei der Flucht nach Ägypten u. bei der Himmelfahrt Jesu zum Adventus des Herrschers aus. Auf dem Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom (Grabar 228f Taf. 34) nähert der junge Jesus sich mit Maria u. seinem Nährvater Joseph im G. einer Engelgarde der Stadt Sotine auf dem Gebiet von Hermopolis, wo die Hl. Familie auf ihrer Flucht nach Ägypten rastete (vgl. Ev. PsMt. 22, 2/24 [221f de Santos Otero]). Vor den Mauern der Stadt wird er vom Gouverneur der Stadt, Aphrodisius, in kaiserlicher Tracht mit Diadem empfangen, begleitet von einem Offizier u. einem Soldaten sowie von einem Philosophen als dem Vertreter der Kulte u. von akklamierenden Bürgern von Sotine. Die gleiche Vorstellung gibt ein Enkolpion (vermutlich 6. Jh.) wieder, das allerdings auf die occursus-Gruppe verzichtet, dafür aber dem G. der Hl. Familie eine Personifikation Ägyptens zugesellt u. durch einen Stern den jungen Jesus als Herrscher-Soter nachdrücklich ausweist (E. B. Smith, A lost encolpion and some other notes on early Christian iconography: ByzZs 23 [1914] 217/25 Taf. 1; vgl. Grabar 236). Den im G. der Engel zum Himmel auffahrenden Herrn holen Moses u. Elias ab u. geleiten ihn (Apc. Petr. 17 [2, 483 Hennecke-Schneem.]), u. Origenes sieht im Einzug Jesu in Jerusalem ein Abbild des Einzugs in das himmlische Jerusalem (in Mt. comm. 16, 19).

b. Adventus des christl. Herrschers. Unter dem Einfluß des Adventus Domini, insbesondere anläßlich des Einzuges Jesu in Jerusalem, wird der Adventus Augusti beim christlichen Herrscher zu einer Imitatio Christi. Die dem Herrscher, u. zunächst auch seinem Bild, zur Begrüßung u. zum G. in die Stadt entgegenziehende Abordnung spiegelt dabei nicht mehr die antike Stadtgliederung wider, sondern die kirchliche Hierarchie. Das Bild des Kaisers wird in einer Prozession eingeholt (Optat. 3, 12 [CSEL 26, 100; vgl. F. Balduinus zSt.: PL 11, 1156 A]). Die Bilder des Phokas u. der Leontia werden 603 in Rom vom Senat u. Klerus mit Akklamationen begrüßt (Greg. M. ep. 13, 1). In Edessa wird der Comes Chaireas an der Stadtgrenze vom Archimandriten, den Mönchen sowie Männern u. Frauen aus der Stadt mit Akklamationen empfangen (Akten des Konzils v. Ephesus vJ. 449: 15 Flemming). Mönche u. Bewohner Jerusalems gehen 619 mit Weihrauch u. Gesang dem siegreichen Heraklios entgegen (Eutych. Alex. annal.: PG 111, 1089 B/C). Im J. 663 geht Papst Vitalianus mit Priestern u. Volk Constans II bis zum 6. Meilenstein vor Rom entgegen (Lib. Pont.

78, 2 [1, 343 Duchesne]; Paul. Diac. hist. Langob. 5, 11 [MG Scr. rer. Lang. et Ital. 149]). Ein in das ausgehende 7. Jh. datiertes Fresko der Demetrius-Basilika in Saloniki zeigt einen mit Aureole ausgezeichneten Reiter vor der im Hintergrund sich erhebenden Stadt zwischen zwei praecursores u. mehreren berittenen pedisequi (G. Soteriu, 'Η Βασιλικὴ τοῦ 'Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης 1 [Athen 1952] 207/9; 2 [Athen 1952] Taf. 78). Es ist umstritten, ob es sich bei dieser auf eine occursus-Gruppe verzichtenden Darstellung um den Einzug des Kaisers Justinian II iJ. 688 in Saloniki handelt (so zB. A. Vasiliev, L'entrée triomphale de l'empereur Justinien II à Thessalonique en 688: OrChristPer 13 [1947] 355/68, bes. 361/3; Ch. Walters, Papal political imagery in the medieval Lateran palace: CahArch 21 [1971] 126f; vgl. aber die Bedenken von J. D. Breckenridge, The ,Long Siege' of Thessalonika: Its date and iconography: ByzZs 48 [1955] 116/22). – Das Zeremoniell des Adventus eines christl. Kaisers erfährt schließlich durch das Mitführen von Kreuzen u. dann auch von Reliquien statt der Göttersymbole sowie durch die Wahl der Akklamationen u. Gesänge allmählich eine Ausbildung zu einem liturgischen Empfangsordo. Als Hadrian I iJ. 774 den Frankenkönig Karl in Rom wie den Exarchen von Ravenna empfängt, gehen römische Beamte dem König bis zum 30. Meilenstein vor die Stadt entgegen. Eine Meile vor Rom erwarten den König das Militär, die Leiter der sieben Regionen der Stadt, Schulkinder mit Palm- u. Ölbaumzweigen, der niedere Klerus mit Kreuzen u. Kerzen, die unter dem Gesang der Laudes das G. nach St. Peter geben. Dort begrüßt auf der obersten Stufe der Freitreppe der Papst mit dem höheren Klerus den König u. geleitet ihn an der Hand in die Basilika. Dabei singt der Klerus das ,Benedictus qui venit in nomine Domini' (Lib. Pont. 97, 35/8 [1, 496f D.]). Nach diesem Modell, das Kantorowicz wegen der Verwendung der dem Einzug Jesu in Jerusalem entnommenen Benedictus-Antiphon den historischen Typ nennt (211. 217), werden in Rom die karolingischen Herrscher empfangen (Ludwig d. Fr.: Lib. Pont. 104, 9/11 [2, 88 D.]) sowie die deutschen Kaiser (Otto I: Annal. Saxo.: MG Scr. 6, 620; Heinrich V: Annal. Romani: MG Scr. 5, 474; vgl. Lib. Pont. 161 [2, 300 D.]). In Kpel wird zumindest gelegentlich der antike Hintergrund dieses Adventus dadurch sichtbar, daß man statt der Fortuna redux die Hodegetria zum Kaiserempfang mitnimmt, das heiligste Bild der Maria conduxa, das den Kaiser durch das Goldene Tor zur Hagia Sophia geleitet (Niceph. Greg. hist. Byz. 4, 2 [Corp. Script. Hist. Byz. 38, 87]; Georg. Pachym. Mich. Pal. 2, 31 [ebd. 17, 160/2]; vgl. Kantorowicz 212). – Im spanischen u. gallisch-fränkischen Bereich steht die messianisch-eschatologische Prägung des Herrscherempfangs im Vordergrund, die an die Salbung des Herrschers anknüpft. Ein liturgischer Empfangsordo ist (ohne Rubriken) erstmals bei den Westgoten Spaniens bezeugt (Lib. Ord. 50 [155f Férotin]), wo auch die Salbung des Herrschers zuerst nachzuweisen ist (Biehl 141). Diesen Zusammenhang weisen auch die aus spät- u. nachkarolingischer Zeit stammenden ,Versus ad regem suscipiendum' auf, wie sie etwa Theodulf v. Orléans, Walafrid Strabo, Sedulius Scotus oder Notker v. St. Gallen verfaßt haben (MG Poet. 4, 323f nr. 8/12. 14/8; 1, 528 nr. 37. 558 nr. 69; 2, 405f nr. 63f; 3, 183 nr. 15. 217 nr. 60; vgl. das Gedicht eines Anonymus aus dem späten 9. Jh. bei A. Prost, Caractère et signification de quatre pièces liturgiques composées à Metz en latin et en grec au IXe siècle: MémSocNatAntFrance 37 [1876] 209/14). Hier wird der Adventus des zuweilen mit Salomo verglichenen Herrschers als der Anbruch eines Goldenen Zeitalters dargestellt. Bei der Ankunft des Gesalbten scheint das himmlische Jerusalem auf die Erde herabzukommen oder wird die betreffende Stadt zu einem anderen Jerusalem u. damit der ganze Kaiserempfang zu einem Spiegelbild des messianischen Einzugs Jesu in Jerusalem (Kantorowicz 209f). Im Spätmittelalter tritt diese Adventus-Dichtung wieder sehr stark in Erscheinung, nach E. H. Kantorowicz bedingt durch eine Lockerung oder sogar durch den Zerfall der Strenge des liturgischen Empfangsordo (Kaiser Friedrich II u. das Königsbild des Hellenismus: Varia Variorum, Festgabe K. Reinhardt [1952] 169/93, bes. 178f). In einem dieser Gedichte vergleicht der Passauer Kanonist Marquard v. Ried bei der Beschreibung des Einzuges Friedrichs II in Jerusalem am 17. III. 1229 den Empfang des Kaisers mit dem Einzug Jesu in diese Stadt (Continuatio Scot.: MG Scr. 9, 625), u. zwar in einem antithetischen Bildvergleich der Christomimesis, wie dies ähnlich bereits in antiken Epiphaniegedichten anzutreffen ist (Athen. 7, 253d/f; vgl. Kantorowicz aO. 180/4). Die-

ser Empfang des Gesalbten kann jedoch die Bindung an den Einzug Jesu in Jerusalem übergehen, wenn etwa in Aachen bereits im 10. Jh. beim G. des Electus in die Krönungskirche statt der Benedictus-Antiphon der Hymnus gesungen wird (Mal. 3, 1; Ex. 23, 20): ,Ecce mitto angelum meum qui praecedat te, ut custodiat in via et introducat in locum quem paravi' (Belege bei Biehl 144). Mit dem hier genannten Engel ist nicht die Person des Kaisers selbst gemeint, sondern der Engel, der statt der Victoria oder Virtus als praecursor dem messianisch-eschatologischen König u. mithin dem Herrscher als dem Gesalbten vorausgeht (Belege bei Kantorowicz 218). Dieser eschatologische Typ des Herrscherempfangs (ebd. 217) wird dann von Rom übernommen für den Kaiserkrönungsordo. Dem vom Monte Mario herabsteigenden Kaiser gehen die Römer entgegen u. geleiten ihn mit Palmzweigen zur Porta Collina. Dort wird er vom Klerus mit Kreuzen, Weihrauch u. Reliquien empfangen. Auf dem Wege nach St. Peter geht der Kaiser unter einem Baldachin, u. es erklingt der Hymnus ,Ecce mitto angelum meum' (P. Piccolomini, Descriptio adventus Friderici III Imperatoris ad Paulum Papam II: 1, 2, 256/9 Mabillon; E. Eichmann, Kirche u. Staat 1² [1925] 79; Biehl 142). In ähnlicher Weise werden Kaiser u. König u. deren Gemahlinnen von den Städten empfangen (vgl. etwa das Rituale v. Augsburg um 1440: Biehl 144f. 166f; Caeremoniale v. Basel 1517: K. W. Hieronimus, Das Hochstift Basel im ausgehenden MA [Basel 1938] 272/80). – Dem Herrscher gebührt auch ein liturgischer Empfang mit anschließendem G., wenn er eine Bischofskirche besucht. Ludwig d. Fr. wird bereits iJ. 832 vom Bischof v. Le Mans mit Kreuzen u. anderen hl. Zeichen unter Hymnen- u. Liedergesang empfangen u. in die Kathedrale geleitet (Gesta Aldrici: MG Scr. 15, 1, 310). Das gilt auch für den Besuch eines Klosters, vornehmlich eines Reichs- u. Eigenklosters. Nach dem ältesten Beispiel, dem von Abt Hugo v. Farfa (1039/48) verfaßten Empfangsordo, geht der Abt mit den Brüdern, Konversen u. Knaben mit Kreuz, Kerzen, Weihrauch u. den hl. Büchern dem König zur Begrüßung entgegen u. geleitet ihn dann mit dem Gesang des ,Ecce mitto angelum meum' in die Klosterkirche (Consuet. Farf. 32 [1, 170 Albers]; vgl. Ordo Cluniac. per Bernard.: 217 Herrgott). Ähnlich verläuft auch der Besuch des Königs oder der Königin in einem Frauenkloster (J. B. L. Tolhurst, The ordinale and customary of the Benedictine nuns of Barking Abbey 2 = Henry Bradshaw Society 66 [London 1928] 346f: Processio pro rege vel pro regina). Eine Beschreibung eines Königsempfangs in St. Gallen bietet ein Gedicht Notkers (MG Poet. 4, 324 nr. 10).

c. *Adventus Episcopi.* Der Adventus Augusti wird auf den Bischof u. Patriarchen übertragen u. verbindet sich dabei mit dem Einzug Jesu in Jerusalem in besonderer Weise zu einer Imitatio Christi (Kantorowicz 216). So wird etwa Athanasius bei seinem Einzug in Alexandrien von Männern u. Frauen jeden Alters begrüßt u. mit Palmzweigen, Gesängen u. Akklamationen ,in die zu seiner Ehre beleuchtete Stadt geleitet, wobei Duftöle auf den Weg gegossen werden (Greg. Naz. or. 21, 29). Das Volk von Kpel geleitet Johannes Chrysostomus bei dessen Rückkehr aus der Verbannung mit Lampen in die Stadt (Soz. h. e. 18, 18 [GCS 50, 373f]; vgl. seinen Empfang bei Theodrt. h.e. 5, 34, 5f). Porphyrios v. Gaza wird von den Gläubigen mit Kreuz u. Psalmengesang vor der Stadt empfangen (Marc. Diac. v. Porphyr. 58). Das Volk empfängt seinen Bischof wohl gewöhnlich mit dem Zuruf ,Benedictus qui venit in nomine Domini', denn Hieronymus knüpft an dieses Wort die Mahnung an den Bischof, stets zu bedenken, daß dieser Ruf sogar bei Jesus selbst Ärgernis erregte, der Bischof daher um so mehr den darin liegenden hohen Anspruch beherzigen muß (in Mt. 3, 21). Severus v. Antiochien eilen alle Bewohner der Bischofsstadt, Junge u. Alte, Männer, Frauen u. Kinder vor die Stadt entgegen u. geleiten ihn mit Akklamationen (,Befreie die Stadt von der Häresie', ,Taufe die Kinder', ,Anathematisiere Chalcedon') zur Bischofskirche (Joh. v. Beith-Aphth. v. Severi: PO 2, 3, 241f). Als der Patriarch Benjamin I v. Alexandrien um 655 das skethische Makarioskloster besucht, kommen ihm junge Mönche mit Palmzweigen u. ältere Mönche mit Weihrauch entgegen sowie der Bischof Basilius mit den singenden Klerikern, so daß alle zusammen die Menge darstellen, die Jesus am Palmsonntag entgegenkam, u. so geleiten alle den Patriarchen in die neuerbaute Klosterkirche (Hist. Patriarch. Alex.: PO 1, 506f). – Wenn Johannes I in Kpel von der ganzen Stadt mit Kreuzen u. Kerzen empfangen wird (Lib. Pont. 55, 3 [1, 275 D.]), dann mag dabei bemerkenswert ge-

wesen sein, daß man dem Papst zu Ehren der Apostel bis zum 12. Meilenstein vor die Stadt entgegenkam (MG Gesta Pontif. 1, 134); der Empfang selbst dürfte jedoch für den Papst nichts Neues u. auch nichts Einmaliges gewesen sein (vgl. etwa Agapit: Lib. Pont. 59, 2 [1, 287 D.]; Vigilius: ebd. 61, 5 [1, 297f D.]; Conon: ebd. 85, 2 [1, 368 D.]; Zacharias: ebd. 93, 12f [1, 429f D.]; Stephan II: ebd. 94, 39 [1, 451 D.]; Alexander III: ebd. 2, 446 D.; vgl. den Empfang des Papstes Silvester durch Konstantin vor den Toren Roms auf dem Fresko der Basilika SS. Quattro Coronati in Rom, 13. Jh.: Wilpert, Mos. Taf. 269; zum Adventus des Papstes vgl. J. Traeger, Der reitende Papst = Münch. kunsthist. Abh. 1 [1970] 71/104). – Das Empfangs-G. für den Bischof u. Abt findet wie der Empfang des Herrschers seine Ausprägung in einem liturgischen Ordo, für den wiederum die Aufzeichnungen des Abtes Hugo v. Farfa das früheste Zeugnis bieten (Consuet. Farf. 33f [1, 170 Albers]; vgl. Pontif. Durandi 3, 13 [3, 627/9 Andrieu]; Caeremon. episcop. 1, 2, 4). Eine besondere Ausprägung erfährt dieses Zeremoniell für den Stationsgottesdienst, zu dem der Papst oder Bischof mit großem Gefolge erscheint u. am Portal der betreffenden Stationskirche von Vertretern des dort tätigen Klerus empfangen u. in die Kirche geleitet wird (Ordo Rom. 1, 7/14. 24 [2, 69/71. 74 Andrieu]; ebd. 5, 1/4 [2, 209f A.]; 6, 3/6 [2, 241f A.]). Im Falle der Meßliturgie wird dieser Empfangsordo zum Besuch einer Stadt oder einer Kirche zum Eröffnungsritus der liturgischen Feier.

d. Adventus animae. Der Adventus Augusti steht auch hinter der bildhaften Vorstellung vom Empfang der im G. der Engel zum Himmel aufsteigenden Seele des Gerechten durch die Seligen an den Toren des himmlischen Jerusalem. Zu dieser Apantesis kommen zwölf Männer in leuchtenden Gewändern mit Kränzen (Mart. Mt. 24 [AAA 2, 1, 250f]), Henoch u. Elias (Apc. Paul. 20 [2, 548f Hennecke-Schneem.]), Scharen der Engel (Ps-Athanas. pass. 27; Joh. Chrys. paneg. mart. 3, 2) oder der ganze Chor der Seligen (Act. Mart., Apa Lacaron: CSCO 44 = Scr. Copt. 4, 23; Joh. Chrys. paneg. Julian. 3). Dabei kann, wie beim irdischen Empfangs-G. die Struktur der Stadt sichtbar wird, die ganze Gliederung der himmlischen Hierarchie sich darstellen, worin zugleich ein Zeichen der besonderen Heiligkeit der betreffenden Seele gesehen wird. So wird die Seele der Melania von Engeln, Propheten, Aposteln u. Märtyrern empfangen (Geront. v. Melan. 70 [SC 90, 270]), die des Abtes Sisoe von Abt Antonius, dem Chor der Propheten, Aposteln u. Evangelisten, ja von Christus selbst (Apophth. patr. Abb. Sisoe 14 [PG 65, 396]), u. der Seele des Augustinus v. Canterbury kommen Apostel, Märtyrer, Bekenner, Priester u. Jungfrauen mit Jubelgesang entgegen (Gocel. v. August. 5, 51 [ASS Mai. 6, 391]). Die Ankunft der Märtyrer wird daher mit der Ankunft fremder Athleten u. deren Empfang durch das Volk verglichen (Joh. Chrys. paneg. mart. 3, 2). Der Einzug der Seele wird herrlicher sein als der Einzug des Kaisers in eine Stadt (Joh. Chrys. in Act. hom. 21, 4). Die Seele des Sünders erlebt hingegen einen Empfang durch die Dämonen, die ihr in sieben Gruppen entsprechend den Kardinalsünden entgegenkommen (Leont. Neap. v. Joh. Eleemosyn. vers. lat. 40 [PL 73, 375]; vgl. M. W. Bloomfield, The origin of the concept of the seven cardinal sins: HarvTheolRev 34 [1941] 121/8, bes. 126). – Der vom Adventus des Herrschers u. Bischofs oft sich kaum unterscheidende Adventus animae wird für die Seele des Toten von Gott erbeten (Greg. Naz. carm. epit. 20; Greg. M. dial. 4, 12 [244 Moricca]; vgl. A. D. Nock, Postscript to: C. B. Welles, The epitaph of Julius Terentius: HarvTheolRev 34 [1941] 103/9, bes. 107f). Diese Bitte dürfte auch mit bei der Anrufung der Heiligen am Sterbebett erklungen sein (Vit. Austrebert. 3, 19 [ASS Febr. 2, 423]). Im J. 805 erscheint in einer Liste liturgischer Texte, die jeder Priester kennen muß, die commendatio animae (Quae a presbyteris discenda sint 6 [MG Capit. 1, 235]). Dieser liturgische Ordo commendationis animae greift in einer Oration die Bitte um den Adventus animae auf (Consuet. monast. German.: 5, 63/5 Albers; Decreta Lanfranci: 122 Knowles), die unter Benutzung eines Briefes des Petrus Damianus an einen Kranken (ep. 15 [PL 144, 497f]) ihre endgültige Formulierung erhält (Rituale Rom. Pian. tit. 6 cap. 7; vgl. L. Gougaud, Étude sur les ordines commendationis animae: EphLit 49 [1935] 3/27; Kantorowicz 207f).

e. Reliquientranslation. Das Zeremoniell des Adventus wird ferner auf die Übertragung u. den Empfang von Reliquien übertragen. Das erste datierte Zeugnis einer deratigen Translation in eine Kirche ist die des hl. Babylas in Antiochien zwischen 351 u. 354 (Soz. h. e. 5, 19

[GCS 50, 223 f. 225 f]; vgl. H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs² [Bruxelles 1933] 54). In Mailand werden iJ. 386 die Gebeine der hl. Gervasius u. Protasius mit Teilnahme des ganzen Volkes u. unter geziemenden Ehrenbezeigungen in die Basilica Ambrosiana überführt (Ambros. ep. 22, 2; Aug. conf. 9, 7). Wenn ein Märtyrer mit großer Pompa seinen Einzug in eine Stadt hält, ist das für alle Bewohner ein großes Fest, u. sie nehmen mit Lampen in den Händen an der Translation teil (Joh. Chrys. paneg. Phoc. 1). Seit Ende des 4. Jh. nimmt sogar der Kaiser daran teil (Hieron. c. Vigil. 5; vgl. F. J. Dölger, Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla v. Karthago: ACh 3 [1932] 248/50; Joh. Chrys. hom. div. 2). Mit Kerzen u. unter Gesang von Psalmen u. Hymnen holen die Einwohner Antiochiens die Leiche des Styliten Simeon in ihre Stadt (Anton. v. Simeon. 32 [TU 32, 4, 76]). Auf dem Elfenbeinrelief des Trierer Domschatzes, um 690 in Kpel entstanden, bewegt eine Prozession mit Reliquien sich durch ein dichtes Spalier von Beamten, Klerikern u. Bürgern, die Kerzen u. Rauchfässer halten, auf eine neuerbaute Basilika zu u. wird vor deren Portal von der Kaiserin erwartet. Vor einem Maultierwagen, auf dem zwei Bischöfe sitzen u. einen kleinen Reliquienschrein halten, geht der Kaiser im G. von drei hohen Beamten, ebenfalls mit Kerzen in den Händen (R. Delbrueck, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler [1929] 261/70 nr. 67 Abb. 3). In der hier dargestellten feierlichen Reliquientranslation sieht J. Strzygowski ein Ereignis des J. 552 wiedergegeben u. glaubt die beiden Bischöfe als die Patriarchen Menas v. Kpel u. Apollinarius v. Alexandrien ausweisen zu können (Orient u. Rom [1901] 85/9 Abb. 38). Eine Reliquientranslation in einer Darstellung des 11. Jh. bietet ein Fresko in der Unterkirche von S. Clemente in Rom (Wilpert, Mos. Taf. 239). Den heute geltenden Ritus verzeichnet das Pontif. Rom. (de eccl. dedic. seu consecr.).

f. Profectio. Auch das Herrscher-G. bei der Profectio findet eine liturgische Ausprägung. Wenn Augustinus erklärt, nicht Jupiter sende die Göttin Victoria zur Erringung eines Sieges aus, sondern der wahre König der Welten schicke seinen siegbringenden Engel (civ. D. 4, 17), dann scheint er dabei fast die Profectio-Münzen vor Augen zu haben. Dem fränkischen Heer verleiht Gott den Sieg durch seinen Engel, der ihm vorauszieht (Capit. divers. sentent. pro negotiis rei publicae consulendis 5, zitiert bei G. Laehr - C. Erdmann, Ein karolingischer Konzilsbrief u. der Fürstenspiegel Hincmars v. Rheims: NArchGesDtGeschk 50 [1933] 120). Die mozarabische Liturgie kennt einen Hymnus in profectione exercitus, der bis zur Rückkehr des Heeres aus einem Feldzug an Fasttagen gesungen wird u. dem Heer die virtus angelica erbittet (Hymnodia Gotica 194: C. Blume, Die mozarabischen Hymnen = AnalHymn 27 [1897] 269/71). Das Sakramentar v. Gellone (um 770/90) weist eine eigene Missa in profectione hostium auf, deren erste Oration Gott bittet, er möge vor dem in die Schlacht ziehenden Heer seine Engel vorangehen lassen, wie einst Engel das Volk Israel beim Exodus führten (G. Tellenbach, Römischer u. christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen MA = SbHeidelberg 1934/35, 1, 67/70). Einen eigenen Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur verzeichnet der mozarabische Liber Ordinum (48 [149/53 Férotin]). Der König wird mit Kreuz u. Weihrauch am Portal der Kirche empfangen u. zum Altar geleitet. Dort wird für ihn u. sein Heer der G.engel erbeten u. dem König überdies ein goldenes Kreuz überreicht, das von einem Priester getragen wird u. während des ganzen Feldzugs das G. gibt (für das 11./12. Jh. vgl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 2 [1909 bzw. Graz 1960] 300 f). Der siegreich heimkehrende König wird mit Orationes de regressu regis empfangen (Liber Ordinum 49 [154 f Férotin]).

VIII. Gottesgeleit. a. Engel im Leben Christi. Die Kirchenväter werten die Gotteserscheinungen im AT als Logoserscheinungen (Barbel 34/180) u. erblicken daher Christus auch in den drei Männern oder in einem dieser drei Männer, die dem Abraham erscheinen (Iren. haer. 3, 6, 1 [2, 21 Harvey]; Tert. adv. Prax. 13, 6; carn. 6; Orig. in Joh. 2, 23; Euseb. h.e. 1, 2, 7 f; Ambros. Abr. 1, 5, 33; ablehnend Aug. civ. D. 16, 29). Die beiden anderen Männer dieser Erscheinung werden zuweilen ausdrücklich als G.engel ausgewiesen (Iustin. dial. 56, 1/10; Orig. in Gen. hom. 4). In der christl. Kunst treten diese drei Männer mit Nimbus geflügelt auf (Fragment einer Pentateuch-Hs., 1. H. 6. Jh., London, Brit. Mus., Otho B VI: Klauser, Engel 277 f nr. 88 b) oder ungeflügelt (Ravenna, S. Vitale, Mosaiken der Nordwand des Presbyteriums: ebd. 273 f nr. 71 b), wobei die mittlere Gestalt durch eine zusätzliche mandorla-

förmige Aureole als Darstellung Christi gekennzeichnet sein kann (Rom, S. Maria Maggiore, Mosaiken der Längswand, um 435: ebd. 265 nr. 32a). – Ein Engel-G. bei Christus ist häufig im irdischen Leben Jesu bezeugt. Bei den Kirchenvätern überwiegt die Meinung, daß die Engel von der Menschwerdung Christi vorher nichts gewußt haben u. daß sie es auch gar nicht bemerkten, als der Sohn Gottes zur Menschwerdung in den Schoß Mariens herabkam (J. Michl, Art. Engel IV: o. Bd. 5, 143f). Hippolyt spricht von der Vorstellung der Doketen, daß ein Engel den Herrn zur Erde geleitet habe (ref. 8, 10, 6), u. auch Clemens v. Alexandrien zitiert das als eine gnostische Meinung (exc. Theodt. 35. 43). Bei der Geburt Jesu stiegen indessen die Engel zum G. Christi auf die Erde herab. Als die Engel den Fürsten der himmlischen Heerscharen an irdischen Orten weilen sahen, betraten auch sie im Gefolge ihres Herrn den Weg, den er gebahnt hatte; sie sind nun dem Sohn Gottes als Begleiter zugeteilt u. sind in großer Anzahl bei der Geburt Christi zugegen (Orig. in Hes. hom. 1, 7; vgl. in Joh. 2, 31). Während hier also die Engel Christus erst nachfolgen, um dann sein G. zu übernehmen, erklärt Hilarius, daß Christus schon von einem himmlischen Gefolge begleitet war, als er herabstieg, um die menschliche Natur anzunehmen, so daß diese Engel bereits bei der Verkündigung an Maria u. dann auch bei der Botschaft an Bethlehems Hirten anwesend waren (in Ps. 143 tract. 10). Häufig wird der Hymnengesang der Engel bei der Geburt Christi erwähnt (Greg. Naz. carm. dogm. 9, 60f; Greg. Nyss. in Cant. hom. 5 [6, 166 Jaeger]), aus dem man wohl ebenfalls auf ein vorausgehendes G. dieser Engel bei der Menschwerdung schließen kann (Daniélou 38/43 mit weiteren Belegen; vgl. J. Rousse, Les anges et leur ministère selon Saint Grégoire de Nazianze: MélScRel 22 [1965] 140. 147f). Zwei große Engel geleiten stützend den Auferstandenen aus dem Grabe (Ev. Petr. 36/40 [1, 123 Hennecke-Schneem.]), u. nach dem gnostischen Bartholomäus-Evangelium (1, 9/20 [1, 361/3 H.-Sch.]) geleiten Engel Christus auch bei seinem Abstieg in die Unterwelt, während Eusebius erklärt, daß keiner der hilfreichen Engel u. keine der himmlischen Mächte es wagte, in den Bereich des Todes vorzudringen u. mit Christus bei der Befreiung der Seelen aus der Unterwelt zu wirken, so daß die Kerkermeister des Todes ganz entsetzt waren, als sie den Herrn allein sahen (dem. ev. 10 [GCS 23, 483f]). Sehr verbreitet ist hingegen die Vorstellung vom Engel-G. bei der Himmelfahrt Christi, von dem im NT jedoch nicht die Rede ist (Mc. 16, 19; Lc. 24, 51; Act. 1, 9f; 1 Petr. 3, 22; vgl. Eph. 1, 20/2; Hebr. 1, 3/14). Wenn das NT aber davon spricht, daß Christus über alle Himmel emporgestiegen ist (Eph. 4, 10) u. daß er die Himmel durchschritten hat (Hebr. 4, 14), dann ist damit schon ein Weg gebahnt, mit der Himmelfahrt Christi kosmologische Vorstellungen von den sieben Himmeln u. den dortigen Wächterengeln zu verbinden (Asc. Jes. 11, 22/32 [2, 467 H.-Sch.]). Die christologische Auslegung des AT (Ps. 17, 11; 23, 8/10; 46, 6; Jes. 63) führt dann zu der Vorstellung der G.engel bei der Himmelfahrt Christi u. ihres Dialogs mit den Torwächtern. Engel öffnen die Himmelstore (Iustin. dial. 36, 5f), von den mit Christus aufsteigenden ‚unteren Engeln' dazu aufgefordert (Iren. demonstr. 84 [SC 62, 151]). Diese G.engel beim Aufstieg Christi (Euseb. dem. ev. 6, 1, 2. 11, 3; Cyrill. Hieros. catech. ill. 4, 13; Ferrand. ep. ad Eugipp. 11 [PL Suppl. 4, 31]) werden gelegentlich als die Engel bezeichnet, die Christus auch auf Erden dienten (Euseb. in Ps. 23, 4/8; Athanas. expos. in Ps. 23, 7f), oder auch als die Schutzengel der Menschen (Greg. Nyss. ascens.: 9, 325 Jaeger). Fast stets geben sie mit den Worten des Ps. 23 den Befehl zum Öffnen der Himmelstore (Orig. in Joh. 6, 56; in Mt. comm. 16, 19; Euseb. ep. ad Constant.: PG 20, 1548; dem. ev. 7, 1, 13; in Ps. 17, 11/3; PsDidym. Alex. in Ps. 23, 7; Greg. Naz. or. 45, 25; Greg. Nyss. ascens.: 9, 326 Jaeger). Bei Athanasius klingt erstmals an, daß Christus von den G.engeln emporgetragen wird (adv. Arian. 3, 48). Dieser Gedanke wird besonders bei der Darstellung des Engel-G. bei der Himmelfahrt Christi in der frühchristl. Kunst aufgegriffen (Klauser, Engel 301). Auf der um 430 entstandenen Holztüre von S. Sabina in Rom neigen zwei G.engel sich zu Christus hinab u. ziehen ihn empor, während ein dritter Engel mit hilfsbereit ausgestreckten Händen das Geschehen beobachtet (ebd. 266f nr. 35). In der etwas jüngeren repräsentativen Form dieser Darstellung tragen zwei (ebd. 278 nr. 89; 285 nr. 117; 289 nr. 137) oder vier geflügelte Engel (ebd. 282 nr. 104f; 284 nr. 116; 286 nr. 122) den in einer mandelförmigen Aureole stehenden oder thronenden Christus himmelwärts (ebd. 301). Auf biblischer Grundlage fußt das Engel-G. bei der Parusie Christi

zum Gericht (Mt. 16, 27; 24, 30f; 25, 31; Mc. 8, 28; Lc. 9, 26; 2 Thess. 1, 7). Er wird mit all seinen Engeln kommen (Apc. Petr. 6 [2, 474 H.-Sch.]; Orac. Sib. 2, 241f; Iustin. apol. 1. 52; dial. 31, 1). Die himmlischen Geister u. engelgleichen Diener Gottes werden den Sohn Gottes geleiten (Euseb. in Lc. hom. 21, 28; dem. ev. 10, 7, 2). Engel gehen ihm dann voran u. der Chor der Erzengel geleitet ihn wie Feuerflammen (Ephraem sec. adv. 2, 3; 7, 11 [2, 194. 230 Assemani]). Der König der Herrlichkeit wird von Engeln geleitet sein (Cyrill. Hieros. catech. ill. 15, 22).

b. Engel bei der Eucharistie. Engel geleiten Christus auch dann, wenn er auf den Altar herabsteigt, um unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig zu werden. Der Altarraum ist bei der Wandlung der Gaben angefüllt mit himmlischen Heerscharen, dem zu Ehren, der auf dem Altar liegt (Joh. Chrys. sacr. 6, 4). Wenn das Sakrament auf den Altar kommt, öffnet der Himmel sich u. Christus steigt mit den Scharen der Engel hernieder, die dann den Altar umgeben (Joh. Mandak., Über die Andacht u. Ehrfurcht beim Empfang des Sakramentes 5 [BKV² 58, 226]). Die gleiche Vorstellung ist auch im Westen bekannt. Für Ambrosius besteht kein Zweifel an der Gegenwart der Engel, wenn Christus zugegen ist u. geopfert wird (in Lc. 1, 28; sacr. 1, 2, 6 [CSEL 73, 18]), u. auch Gregor I betont, daß auf die Stimme des Priesters hin im Zeitpunkt des Opferns der Himmel sich öffnet u. bei diesem Mysterium die Engel zugegen sind (dial. 4, 60 [323 Moricca]). Diese Vorstellung ist noch bei Heinrich v. Langenstein lebendig (mit weiteren Belegen bei H. Düllmann, Engel u. Menschen bei der Meßfeier: Divus Thomas 27 [1949] 281/92. 381/412, bes. 286). Im Osten verbindet dieser Gedanke sich bereits mit der Übertragung der Opfergaben Brot u. Wein aus der Prothesis auf den Altar. Theodor v. Mopsuestia sieht in den Diakonen, die die Gaben zur Opferung hereintragen, die dienenden unsichtbaren Mächte dargestellt (hom. cat. 15, 25/7 [503/7 Tonneau-Devreesse]). Aus dieser Gabenprozession entwickelt sich der schon von PsDionysius erwähnte ‚Große Einzug' (eccl. hier. 3, 2; vgl. Hanssens 3, 272/93; H. G. Beck, Kirche u. theologische Literatur im byzantinischen Reich [1959] 233), bei dem bereits im 6. Jh. das Cherubikon gesungen wird, ein Lobpreis auf Christus, den König des Alls, der unsichtbar von der Leibwache der himmlischen Scharen begleitet wird, wenn die Opfergaben zum Altar gebracht werden (Brightman, Lit. 129; für die syrische Jakobusliturgie ebd. 41f; vgl. Hanssens 3, 272f). Gegen diese Vorwegnahme einer nur für die bereits verwandelten Gaben geltenden Aussage erhob sich zwar energischer Widerspruch (Eutych. pasch. 8; vgl. Hanssens 3, 286/9), aber ohne Erfolg. PsGermanus v. Kpel interpretiert das Cherubikon als Zug der mächtigen Geisterwesen mit dem wertvollen Geschenk (dem Leib Christi) von Kalvaria (der Prothesis) zum Grab (dem Altar) (contempl.: PG 98, 420f; vgl. R. Bauerreiß, Βασιλεὺς τῆς δόξης: Pro mundi vita, Festschr. Euchar. Weltkongr. München [1960] 49/67). Diese fragwürdige proleptische Ausdrucksweise ist dem Cherubikon der byzantinischen Liturgie auch heute noch zu eigen.

c. Jünger im Leben Christi. Die Evangelien sprechen immer wieder von den Menschen, die Christus während seines irdischen Lebens begleiten, ihm nachfolgen u. damit zugleich auch sein sichtbares G. bilden. Während der Kindheit Jesu ist dies die Aufgabe Marias u. Josephs (Mt. 2, 13f. 21; Lc. 2, 27. 41f). Zu Beginn des öffentlichen Auftretens beruft Christus dazu die Apostel (Mt. 4, 20. 22; 9, 9; Mc. 1, 18. 20; 2, 14; Lc. 5, 11. 27f; Joh. 1, 43), die ihn auf all seinen Wegen geleiten (Mt. 8, 10. 23; 26, 51; Lc. 8, 1; Joh. 11, 16) u. die darin so sehr den Zeugniswert ihrer Verkündigung erblicken, daß sie bei der Schließung der durch den Verrat des Judas entstandenen Lücke nur einen Mann wählen, der ebenfalls ständig Christus begleitet hat u. daher wie sie selbst als Augen- u. Ohrenzeuge aller Ereignisse auftreten kann (Act. 1, 21). Dieses oft nur stillschweigend vorausgesetzte G. bilden auch der größere Jüngerkreis, darunter die dienenden Frauen (Lc. 8, 2f; 23, 55), sowie bei manchen Geschehnissen auch große Volksscharen (Mt. 21, 11; Mc. 3, 7f; Lc. 7, 9; Joh. 6, 2).

d. Geleit der Repräsentanten Christi. 1. Bischof. Der Gedanke des G. Christi geht bereits in apostolischer Zeit auf Personen als Repräsentanten Christi über, u. zwar zunächst auf die Apostel (vgl. o. Sp. 995f), später auf die Bischöfe als deren Nachfolger (vgl. o. Sp. 1032f). In der gegen Ende des 4. Jh. in Jerusalem üblichen Prozession des Palmsonntages geleitet man bewußt in der Person des Bischofs den Herrn selbst (Eger. Itin. 31, 2; vgl. Altarmenisches Lektionar [Mitte 5. Jh.]: F. C.

Conybeare, Rituale Armenorum [Oxford 1905] 520; spätere Zeugnisse, auch für den Westen, bei Gräf 126/8).

2. Evangeliar. In der Liturgie wird das Christus-G. vor allem auch auf Gegenstände übertragen, die in besonderer Weise eine Repräsentation Christi darstellen. Das gilt besonders vom Evangeliar. Die Kirchenväter sehen die Gegenwart Christi in seinem Wort so real, daß sie diese bedenkenlos mit der eucharistischen Gegenwart Christi vergleichen. Das Evangelium ist wie das Fleisch Christi eine Zuflucht (Ignat. Philad. 5, 1). Man darf das Wort Christi ebensowenig vernachlässigen wie den Leib Christi (Orig. in Ex. hom. 13, 3). Man muß vielmehr das Blut Christi im Sakrament u. im Wort trinken (Orig. in Num. hom. 16, 9). Das Manna ist das Abbild des Wortes (Greg. Nyss. v. Moys. 2 [7, 1, 77f Jaeger]). Die gleiche Vorstellung ist im Westen lebendig. Der Christ soll den Kelch trinken, der mit dem Sakrament u. dem Evangelium gefüllt ist, denn in beiden trinkt er Christus (Ambros. in Ps. 1, 33 [CSEL 64, 28/30]). Im Gedanken an diese Wortkommunion erklärt Augustinus, daß wir das Evangelium wie den gegenwärtigen Herrn hören (in Joh. tract. 30, 1). Daher wird nun das Evangeliar als Symbol des in seinem Wort gegenwärtigen Christus feierlich zum Altar u. zum Ort seiner Verkündigung geleitet (vgl. die Abbildung des zwischen je zwei brennenden Kerzen auf einem Tisch liegenden liber mandatorum in der Notitia dignitatum [8. 107 Seeck]; vgl. H. Leclercq, Art. Notitia dignitatum: DACL 12, 2, 1711/5). In der Chrysostomus-Liturgie tragen Priester u. Diakone vor dem Evangeliar Leuchter mit brennenden Kerzen, u. in einem Gebet werden die Engel gebeten, mit in die Kirche einzuziehen. Dann wird das Evangeliar unter dem Gesang des Benedictus auf den Altar gelegt (Brightman, Lit. 367f). Dieser Einzug des Evangeliars wird mit dem Einzug Jesu in die Welt verglichen (PsGerman. Const. contempl.: PG 98, 405 C; zu den übrigen Liturgien des Ostens vgl. Hanssens 3, 105/8). Für den Westen bezeugt Remigius v. Auxerre, das Evangeliar werde zu Beginn der Messe im G. der Altardiener hereingetragen tamquam persona praepotentis (PsAlcuin. div. off. 40 [PL 101, 1248]). Ein G. des Evangeliars zum Verkündigungsort durch zwei Altardiener mit brennenden Kerzen auf Leuchtern u. durch zwei Subdiakone mit Rauchfässern erwähnt bereits der Ordo Romanus 1, 59 (2, 87f Andrieu); vgl. die Ordines 5, 32; 9, 16 (2, 215. 332 A.), während die gallikanische Liturgie sieben Leuchter nennt, die bei diesem Anlaß das Evangeliar wie im Triumphzug Christi geleiten (Expos. ant. liturg. gallic.: 14f Quasten; vgl. Ordo Rom. 10, 9f [2, 353 A.]). Dieses G. des im Evangeliar repräsentierten Christus beim eucharistischen Gottesdienst übertrug sich auf die bereits erwähnte Palmprozession. Seit dem Ende des 9. Jh. wird hierbei zur Betonung eines realistischen u. dramatischen Nachvollzugs des historischen Geschehens auf einer Trage das Evangeliar mitgeführt, dem brennende Kerzen u. Rauchfässer vorangetragen werden (Pontif. v. Poitiers [2. Hälfte 9. Jh.]: E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus 3 [Venetia 1788] 208; PsAlcuin. div. off. 14 [PL 101, 1201f]; Consuet. Einsidl. [5, 88f Albers]). – In der gleichen Absicht wird anderenorts ein Bild Christi in der Palmprozession geleitet, vermutlich ein Bild des in Jerusalem einziehenden Christus, das man mit Akklamationen begrüßt (Consuet. Viton. Virodun. [5, 117 Albers]) u. in dem man den Herrn wirklich gegenwärtig sieht (Consuet. Fructuar.: 4, 45 Albers). Bei Ulrich v. Augsburg († 973) wird neben dem Evangeliar erstmals auch ein Palmesel erwähnt (Gerhard. v. Udalr. 4 [MG Scr. 4, 391]), eine auf einem Esel sitzende Christusfigur. Dieser hölzerne Palmesel war lange Zeit in Deutschland u. in den Alpenländern sehr beliebt (E. Wiepen, Palmsonntagsprozession u. Palmesel [1903] 8. 13/5. 20/3. 27. 39/44; Gräf 128/30).

3. Kreuz. Selbstverständlich wird auch im Kreuz Christus selbst geleitet, wie dies besonders etwa beim G. des Kreuzes anläßlich der liturgischen Feier der Grablegung u. der Auferstehung Christi sichtbar wird. Die Jerusalemer Gemeindeliturgie vom Ende des 4. Jh. kennt neben der Kreuzverehrung innerhalb der Karfreitagsliturgie ein besonderes Gedächtnis der Grabesruhe u. der Auferstehung in Form von Schriftlesungen (Eger. Itin. 37, 8f; 38, 2), das bis zum Raub der Kreuzreliquie durch die Perser iJ. 614 bestand, ohne zu einer dramatischen Darstellung der Grabesruhe zu führen (J. H. Dalmais, Une relique de l'antique liturgie de Jérusalem. L'office de l'ensevelissement du Christ au soir du Vendredi-Saint: OrSyr 6 [1961] 441/51). Die koptische Liturgie kennt jedoch seit Anfang des 14. Jh. eine feierliche Grablegung des Kreuzes als Weiterbildung dieses alten Brauches

(E. Lanne, Textes et rites de la liturgie paschale dans l'ancienne église copte: OrSyr 6 [1961] 279/300). In der 2. Hälfte des 10. Jh. ist dieser Brauch aber bereits im Westen vorhanden (Dunstan v. Canterbury reg. concord.: PL 137, 493f), wo man aber zur gleichen Zeit statt des Kreuzes auch die Eucharistie zu Grabe geleitet u. am Ostermorgen wieder in einer Prozession aus dem hl. Grab zum Altar bringt (Gerhard. v. Udalr. 4 [MG Scr. 4, 392]) u. seit der Wende des 11. zum 12. Jh. auch das Kreuz mit der Eucharistie bei diesem Ritus verwendet (Rationale Offic. Div. August.: K. Young, The drama of the medieval church 1 [Oxford 1933] 560f; Rituale v. St.-Adelphe in Remiremont: S. Corbin, La déposition liturgique du Christ au Vendredi-Saint [Paris 1960] 59). Die bisher weit über 200 untersuchten Zeugnisse für diesen in unterschiedlichen Formen in manchen Gegenden bis in unser Jahrhundert fortlebenden Brauch zeigen eine anwachsende Feierlichkeit bei diesem auch im beteiligten Personenkreis sich ausweitenden G., das zumeist eine depositio u. eine elevatio crucis ist, häufig auch die jüngere depositio u. elevatio crucis et hostiae u. nur selten lediglich eine depositio u. elevatio hostiae (N. C. Brooks, The sepulchre of Christ in art and liturgy [Illinois 1921]; Young aO.; Corbin aO.; K. Gschwend, Die depositio u. elevatio crucis im Raum der alten Diözese Breslau [Sarnen 1965]). Bei der Einbeziehung der Eucharistie in diesen Brauch handelt es sich der Form nach um eine theophorische Prozession, die aber nicht dem Wunsch nach einer eucharistischen Verehrung entstammt, sondern der Absicht nach einer möglichst realistischen dramatischen Gestaltung dieses Ritus als G. Christi zur Grablegung u. bei der Auferstehung. Das gilt auch für den seit Lanfranc v. Bec bezeugten Brauch, die Eucharistie in der Prozession des Palmsonntages mitzuführen (Decreta Lanfranci: 23/5 Knowles). Erst durch den Einfluß der jüngeren Fronleichnamsprozession tritt das theophorische Christus-G. bei dieser besonders in Nordfrankreich u. in England beliebten Verwendung der Eucharistie in der Palmprozession stärker in den Vordergrund (Missale Hereford. [14. Jh.]: 80 Henderson; Ordinar. v. Rouen [um 1450]: Joh. v. Rouen proc. ad Gild.: PL 147, 117/9; vgl. Browe 108f; Gräf 130/2).

e. Theophores Geleit. 1. Präsanktifikatenliturgie. Erste Ansätze zu einem G. des eucharistischen Christus erwachsen aus der Aufbewahrungspraxis der Eucharistie. Vermutlich führte Severus v. Antiochien (511/518) in Syrien die Präsanktifikatenliturgie ein (Bar Hebr. nomocan. 4, 8 [48 Bedjan]), die erstmals im Chronicon Paschale (385f [Corp. Script. Hist. Byz. 1, 705f]) für das J. 617 bezeugt wird u. die gegen Ende des 7. Jh. fast nur noch in der Fastenzeit gehalten wird (Conc. Trullan. vJ. 692 cn. 52 [Bruns, Canones 1, 53]). Dieser hauptsächlich in der byzantinischen Liturgie u. bei den syrischen Jakobiten verbreitete Ritus (Hanssens 2, 88/93) soll den Gläubigen den Empfang der Eucharistie auch an den Tagen ermöglichen, an denen keine Meßfeier stattfindet. Die am Vortag in der Eucharistiefeier verwandelten u. in der Prothesis aufbewahrten Gaben werden in der Präsanktifikatenliturgie zur Austeilung an die Gläubigen auf den Altar gebracht. Dieser zweckbedingte Vorgang hat aber nun bereits bei seiner ersten Bezeugung einen gewissen theophorischen Charakter, weil bei dieser Übertragung wie beim Großen Einzug das Cherubikon gesungen wird, der Lobpreis auf den im G. der Engel einziehenden König der Glorie (Chron. Paschale 385f [Corp. Script. Hist. Byz. 1, 705f]). Dieser Präsanktifikatenritus findet im 7. Jh. auch Zugang im Westen (Sacr. Gelas. 390. 418 [63. 67 Mohlberg]), wo er sich mit Hilfe der überarbeiteten Fassungen des Sacramentarium Gelasianum u. durch die Ordines Romani mit Ausnahme Mailands rasch für den Karfreitag verbreitet (Ordo Rom. 16, 35. 37; 17, 97 [3, 152. 189 Andrieu]; Dunstan v. Canterb. reg. concord.: PL 137, 494). In schlichter Form bringen dabei die Diakone am Gründonnerstag die Eucharistie zu der meist eigens für diesen Anlaß vorbereiteten Aufbewahrungsstelle u. holen sie in der sog. Missa praesanctificatorum des Karfreitages von dort zurück auf den Hauptaltar der Kirche. Im 11. Jh. wandelt dieser bis dahin rein zweckbedingte zweimalige Gang mit der Eucharistie sich zu einer prozessionalen Übertragung, bei der nun die anwesenden Kleriker, Mönche u. auch Laien die Eucharistie mit brennenden Kerzen u. Rauchfässern geleiten (Joh. v. Avranches off. eccl.: 32 Delamare; Decreta Lanfranci: 31. 41 Knowles; Consuet. Farf. 1, 55 [1, 53 Albers]; Consuet. monast. German. 41 [5, 36 Albers]; Ordo Cluniac. per Bernard. 1, 67f [259f Herrgott]).

2. Versehgang. Ein zweiter Ansatz zur Aus-

bildung eines theophorischen Christus-G. liegt in der im 7. Jh. beginnenden Ausgestaltung der Überbringung des Viaticum an einen Kranken zum feierlichen Versehgang. Das früheste Zeugnis bieten die dem Bischof Somatius v. Reims (614/626) zugeschriebenen Synodalstatuten, die das Mittragen eines Lichtes beim Versehgang erwähnen (Stat. synod. 10 [10, 599 Mansi]). Daraus entwickelt sich zunächst in den Klöstern, seit dem 11. Jh. auch in den Pfarrkirchen, ein feierlicher Versehgang, bei dem der ganze Konvent mit einem Kreuz, mit brennenden Kerzen u. mit Rauchfässern den eucharistischen Herrn zum Kranken geleiten (Dunstan v. Canterb. reg. concord.: PL 137, 500; Consuet. monast. German. 43 [5, 63 Albers]; Consuet. Farf. 2, 54 [1, 190f Albers]; Suger. v. Ludov. reg. 21 [PL 186, 1337f]). Zu Beginn des 13. Jh. werden die Gläubigen durch eine Glocke auf den Versehgang aufmerksam gemacht (erstmals 1201 für Köln bezeugt: Caesar. v. Heisterb. dial. mir. 9, 51 [2, 206 Stange]; vgl. P. Browe, Die Sterbekommunion im Altertum u. MA: ZsKathTheol 60 [1936] 32) u. seit der Mitte des 13. Jh. aufgefordert, sich dem G. anzuschließen (zuerst auf der Synode der Kirchenprovinz Gnesen in Breslau iJ. 1248 bezeugt; vgl. Browe aO. 44f).

3. *Besondere Anlässe.* Ein prozessionales G. der Eucharistie ist im 12. Jh. ferner bei besonderen Anlässen bezeugt, vornehmlich in Verbindung mit eucharistischen Wunderberichten. Die beim Brand des Klosters Deutz iJ. 1128 unversehrt gebliebene Holzpyxis mit der darin aufbewahrten Eucharistie wird am folgenden Sonntag in der üblichen Prozession dieses Tages feierlich mitgeführt (Rupert v. Deutz incend. Tiut. 6 [PL 170, 338]). Häufig ist von einer Sühneprozession die Rede, in der eine Hostie zur Kirche zurückgeleitet wird, die jemand sich bei der Kommunionspendung erschlichen u. zu abergläubischen Praktiken mit nach Hause genommen hatte (vgl. etwa die Belege bei G. Matern, Zur Vorgeschichte u. Geschichte der Fronleichnamsfeier besonders in Spanien [1962] 29. 31. 47/9. 56).

4. *Fronleichnamsprozession.* Alle diese Ansätze tragen schließlich ihren Teil zur Entstehung u. Ausbildung des feierlichen theophorischen Christus-G. in der Fronleichnamsprozession bei, die weder bei der Einführung des Festes durch die Bulle Transiturus vom 11. VIII. 1264 noch bei den erneuten Bestätigungen dieses Festes durch Klemens V auf dem Konzil v. Vienne iJ. 1311 u. durch Johannes XXII iJ. 1317 erwähnt wird (P. Browe, Textus antiqui de festo Corporis Christi [1934] 27/33. 36) u. die nach bescheidenen Anfängen u. zunächst nur zögernder Verbreitung erst nach den J. 1311 u. 1317 ihren Siegeslauf begann (Browe 111/6; ders., Die Verehrung der Eucharistie im MA [1933 bzw. 1967] 91/8; Matern aO. 90/144).

G. Ahlberg, Prothesis and Ekphora in Greek geometric art (Göteborg 1971) 220/39. – A. d'Alès, Pompa diaboli: RechScRel 1 (1910) 571/90. – A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhofe: RömMitt 49 (1934) 88/100. – Th. G. Allen, The Egyptian Book of the Dead. Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago (Chicago 1960). – B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst: RömMitt Erg. H. 9 (1963). – F. Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten des 2. Jh. u. ihr Verhältnis zur griech.-röm. Dämonologie (1914); Art. Angelos: PW Suppl. 3 (1918) 101/14; Art. Daimon: ebd. 267/322; Die Engel- u. Dämonenlehre des Klemens v. Alex.: RömQS 34 (1926) 13/27. 129/40. 307/29. – M. Andronikos, Totenkult (1968). – P. E. Arias - M. Hirmer, A history of Greek vase painting (London 1962). – E. G. C. F. Atchley, A history of the use of incense in divine worship (London 1909). – J. Barbel, Christos Angelos (1941). – G. Bareille, Art. Angélologie d'après les pères: DictThéolCath 1, 1 (1909) 1215f. – O. Benndorf, Griechische u. sicilische Vasenbilder (1877). – L. Biehl, Das liturgische Gebet für Kaiser u. Reich (1937). – H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum u. Spätjudentum (1951). – H. Blümner, Die röm. Privataltertümer (1911). – F. Bömer, Art. Pompa: PW 21, 2 (1952) 1878/1994. – H. Bonnet, Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte (1952). – W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele: ArchRelWiss 4 (1901) 136/69. 229/73. – O. Braun, Moses bar Kepha u. sein Buch von der Seele (1891). – P. Browe, Die Entstehung der Sakramentsprozessionen: BonnZs 8 (1931) 97/117. – C. Cichorius, Die Reliefs der Trajanssäule 2/3 (1896/1900). – C. Colpe, Die Himmelsreise der Seele als philosophie- u. religionsgesch. Problem: Festschr. J. Klein (1967) 85/104. – F. Cumont, Les anges du paganisme: RevHistRel 72 (1915) 159/82; Les religions orientales dans le paganisme romain[4] (Paris 1929); Les vents et les anges psychopompes: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger (1939) 70/5; Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942); Lux perpetua (Paris 1949). – E. Cuq, Art. Funus: DarS 2, 2, 1382/1409. – J. Daniélou, Die Sendung der Engel (Salzburg 1962). – L. Deubner, Attische Feste (1932 bzw. 1956). – E. Dinkler,

Der Einzug in Jerusalem (1970). – F. von Duhn, Charondarstellungen: ArchZtg 43 (1885) 2/24. – R. Dussaud, Hélios psychopompe: RevArch 4 (1903) 142/8. – W. Ehlers, Art. Triumphus: PW 7 A, 1 (1939) 493/511. – S. Eitrem, Hermes u. die Toten (Kristiania 1909); Art. Hermai: PW 8, 1 (1912) 702; Art. Hermes: ebd. 790; Beiträge zur griech. Religionsgeschichte 3 (Kristiania 1920) 56/108. – W. Erdmann, Die Ehe im alten Griechenland (1934). – A. Erman, Die Religion der Ägypter (1934). – A. Erman - H. Ranke, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum[2] (1923). – S. Euringer, Die Binde der Rechtfertigung = Orientalia 9 (1940). – A. Fairbanks, Athenian white Lekythoi 1 (New York 1907); 2 (New York 1914). – L. Franchi, Rilievo con pompa funebre e relievo con gladiatori al Museo dell'Aquila: StudMisc 10 (1966) 23/32. – A. Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium 1/2 (1885); Charon: ArchRelWiss 8 (1905) 191/202. – G. Giamberardini, La sorte dei defunti nella tradizione copta = StudOrChr 9 (1964) 3/202; 10 (1965) 3/207. – F. Gnecchi, I medaglioni Romani (Milano 1912). – A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin (Paris 1936). – G. Grabka, Christian viaticum, a study of its cultural background: Traditio 9 (1953) 1/43. – H. J. Gräf, Palmenweihe u. Palmenprozession in der lat. Liturgie (1959). – J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus 2/3 (Roma 1930/33). – W. v. Hartel - F. Wickhoff, Die Wiener Genesis (Wien-Leipzig 1895). – A. Hermann, Art. Charon: o. Bd. 2, 1040/61. – R. Holland, Zur Typik der Himmelfahrt: ArchRelWiss 23 (1925) 207/20. – G. Jécquier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès (Paris 1894). – H. Jürgens, Pompa diaboli. Die lat. Kirchenväter u. das antike Theater (1972). – L. Kákosy, Gnosis u. ägypt. Religion: Le origini dello Gnosticismo = StudHistRel 12 (Leiden 1967) 238/47. – E. H. Kantorowicz, The ‚King's Advent' and the enigmatic paneels in the doors of S. Sabina: ArtBull 26 (1944) 207/31. – H. Kees, Die Himmelsreise im ägypt. Totenglauben: Vortr. der Bibl. Warb. 1928/29 (1930) 1/20; Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter[2] (1956). – Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst 1: JbAC 1 (1958) 29/43; 8: JbAC 8/9 (1965/66) 130/5; 9: JbAC 10 (1967) 83/115; Art. Engel X: o. Bd. 5, 258/322. – G. Koeppel, Profectio u. Adventus: BonnJb 169 (1969) 130/94. – H. Koller, Die Jenseitsreise – ein pythagoreischer Ritus: Symbolon 7 (1971) 33/52. – G. Kolpaktchy, Ägyptisches Totenbuch (1955). – S. Krauss, Talmudische Archäologie 2 (1966). – J. Kroll, Gott u. Hölle = StudBiblWarb 20 (1932); Die Himmelfahrt der Seele in der Antike = Kölner Univ. Reden 27 (1931). – H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im röm. Reiche (1934). – H. Kühn, Das Reich des lebendigen Lichtes (1947). – D. C. Kurtz - J. Boardman, Greek burial customs (London 1971). – A. van Lantschoot, Révélation de Macaire et de Marc de Tarmaqā sur le sort de l'âme après la mort: Muséon 63 (1950) 159/89. – R. Lattimore, Themes in Greek and Latin epitaphs (Urbana, Ill. 1962). – J. C. Lawson, Modern Greek folklore and ancient Greek religion (Cambridge 1910 bzw. 1964). – A. G. Leacock, De rebus ad pompas sacras apud Graecos pertinentibus quaestiones selectae: HarvStudClassPhilol 11 (1900) 1/45. – H. Leclercq, Mélanges d'épigraphie chrétienne: RevBén 22 (1905) 67/80; Art. Anges: DACL 1, 2, 2125/37; Art. Obole: DACL 12, 2, 1877f. – Ch. Lécrivain, Art. Funus: DarS 2, 2, 1367/81. – K. Lehmann-Hartleben, Die Trajanssäule (1926). – W. Lueken, Michael (1898). – J. Marquardt - A. Mau, Das Privatleben der Römer[2] (1886). – A. Martin, Les cavaliers et les processions dans les fêtes Athéniennes: MélArch 6 (1886) 38/63. – H. Marwitz, Das Bahrtuch: AntAbendl 10 (1961) 1/18. – A. Mau, Art. Bestattung: PW 3, 1 (1897) 331/59. – E. W. Merten, Zwei Herrscherfeste in der Historia Augusta (1968). – E. H. Meyer, Germanische Mythologie (1891). – H. Möllers, Jenseitsglaube u. Totenkult im altchristl. Syrien, Diss. Marburg (1965). – P. Munro, Das Horus-G. u. verwandte Standartengruppen im ägypt. Kult, Diss. Hamburg (1957). – A. Nawrath, De Graecorum ritibus nuptialibus e vasculis demonstrandis, Diss. Breslau (1914). – M. P. Nilsson, Griech. Feste von religiöser Bedeutung (1906); Die Prozessionstypen im griech. Kult: JbDArchInst 31 (1916) 309/39. – E. Pernice, Griech. u. röm. Privatleben[4] (1932). – E. Peterson, Die Einholung des Kyrios: ZsSystTheol 7 (1930) 682/702; Das Buch von den Engeln[2] (1955). – G. Pfannmüller, Tod, Jenseits u. Unsterblichkeit in der Religion, Literatur u. Philosophie der Griechen u. Römer (1953). – E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris (1900). – J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit (1930); Die Grabinschrift des Beratius Nikatoras: RömMitt 53 (1938) 50/69; Der gute Hirte in frühchristl. Totenliturgie u. Grabeskunst: Misc. G. Mercati 1 = StudTest 121 (1946) 373/406. – H. Rahner, Pompa diaboli: ZsKathTheol 55 (1931) 242/60; Griechische Mythen in christl. Deutung (Zürich 1945). – P. Raingeard, Hermès psychagogue (Paris 1935). – A. Recheis, Engel, Tod u. Seelenreise (1958). – K. Ritzer, Formen, Riten u. religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christl. Kirchen des 1. Jtsd. (1962). – W. H. Roscher, Hermes der Windgott (1878). – A. Rossbach, Untersuchungen über die röm. Ehe (1853). – A. C. Rush, Death and burial in Christian antiquity (Washington 1951). – F. de Ruyt, Charun, démon étrusque de la mort (Roma 1934). – E. Samter, Familienfeste

der Griechen u. Römer (1901); Geburt, Hochzeit u. Tod (1911). – P. SARTORI, Die Totenmünze: ArchRelWiss 2 (1899) 205/25. – O. SCHELL, Der Volksglauben im Bergischen an die Fortdauer der Seele nach dem Tode: ArchRelWiss 4 (1901) 305/37. – G. SCHILLER, Ikonographie der christl. Kunst 2 (1968). – B. SCHMIDT, Das Volksleben der Neugriechen u. das hellenische Altertum (1871); Totengebräuche u. Gräberkultus im heutigen Griechenland: ArchRelWiss 24 (1926) 281/318. – F. SCHWALLY, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des Alten Israel u. des Judentums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi (1892). – O. M. VON STACKELBERG, Die Gräber der Hellenen (1837). – G. STEINDORFF, The religion of the ancient Egyptians (New York–London 1905). – P. STICOTTI, Zu griech. Hochzeitsbräuchen: Festschr. O. Benndorf (Wien 1898) 181/8. – A. STUIBER, Refrigerium interim (1957). – G. STUHLFAUTH, Die Engel in der altchristl. Kunst = ArchSt 3 (1897). – F. A. SULLIVAN, Charon, the ferryman of the dead: ClassJourn 46 (1950) 11/7. – J. M. C. TOYNBEE, Death and burial in the Roman world (London 1971). – J. TURMEL, Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du 5e siècle: RevHistLitRel 3 (1898) 289/308. 407/34. 533/52. – O. WASER, Charon, Charun, Charos (1898). – J. H. WASZINK, Pompa diaboli: VigChrist 1 (1947) 13/41. – P. ZANKER, Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei (1965). – M. ZIEGLER, Engel u. Dämon im Lichte der Bibel (Zürich 1957). – W. ZSCHIETZSCHMANN, Die Darstellungen der Prothesis in der griech. Kunst: AthMitt 53 (1928) 17/47.

O. Nussbaum.

Gellius.

A. Leben u. Werk. I. Allgemeines. Der spätestens 130 nC. geborene Aulus G. lebte vorwiegend in Rom, wo er das Richteramt bei den iudicia privata innehatte, verbrachte aber als junger Mann ein Jahr oder mehr in Athen. Er verkehrte in den ersten Bildungskreisen seiner Zeit u. widmete seine Mußestunden zeit seines Lebens ausgedehnten Studien. Das Todesjahr ist unbekannt. In dem ebenso mit gesuchten Archaismen wie mit Neubildungen durchsetzten ‚barocken' Stil der Fronto-Schule verfaßte er die 20 Bücher der ‚Noctes Atticae', einer alle möglichen Themen behandelnden ‚Buntschrift' (vgl. H. Fuchs, Art. Enzyklopädie: o. Bd. 5, 508).

II. Philosophisches. G. ist kein Philosoph, sondern ein Schriftsteller, der zuweilen Philosophisches behandelt (einzelnes bei Dewaule). Eklektisch, oberflächlich u. unselbständig ist er vor allem auf ethischem Gebiet dem ‚damaligen, etwas verwaschenen Modestoicismus' (Hertz 36) zugeneigt (vgl. Berthold 84f) u. begeistert sich für die stoische u. die altröm. Sittenstrenge. Für die popularphilosophische Paränese war er sehr empfänglich (vgl. unten); vor allem aber beeindruckte ihn ihre Form, die er in seiner Darstellung gelehrten Stoffes nachahmte (R. Hirzel, Der Dialog 2 [1895 bzw. 1963] 259/61; Marache, Mise 83/95).

III. Religion. Nimmt G. auch die Götter als gegeben an, so ist ihm die Religion doch in erster Linie ein Gegenstand für Sachforschung; religiöse Glut wie Innerlichkeit liegen ihm ganz fern (s. auch Dewaule 115f). Judentum u. Christentum läßt er völlig außer acht.

IV. Peregrinus Proteus. Der ehemalige Christ Peregrinus Proteus, Hauptfigur der Kapitel noct. 8, 3 (bis auf die Inhaltsangabe u. ein Bruchstück verlorengegangen) u. 12, 11, ist bei G., anders als bei Lukian, nach dem kynisch-stoischen Ideal dargestellt u. verficht eine dafür charakteristische Sittenstrenge. G. bezeichnet ihn als virum gravem atque constantem u. behauptet, er habe ihn während seines Aufenthaltes in Athen oft besucht u. multa . . . utiliter et honeste sagen hören (12, 11, 1). Zu erhöhter Bewunderung führte ihn wohl die Ähnlichkeit zwischen Peregrinus' Schelte gegen den Gähnenden (8, 3) u. der Strenge des altröm. Zensors (4, 20, 8); jedenfalls aber läßt sich der dauerhafte u. entschieden günstige Eindruck, den Peregrinus auf G. machte, daran ermessen, daß G., der 13, 24, 2; 15, 2 (vgl. 13, 8, 4f) die Scheinphilosophen sehr scharf tadelt, gewußt haben wird, daß Peregrinus seinen verehrten Mäzen Herodes Atticus zu beschimpfen pflegte u. von diesem mit gleicher Verachtung behandelt wurde wie der Scheinkyniker 9, 2 (Philostr. v. sophist. 2, 1, 13; Lucian. mort. Peregr. 19; einen Scheinstoiker entlarvt Herodes: G. noct. 1, 2). Gleichwohl dürfte als scharfsinniger Menschenkenner kaum gelten, wer von Philosophen so treuherzig die beste Meinung hat, daß er Platon u. Xenophon von gegenseitigem Neide freispricht (14, 3,

7), u. schöne Worte so leichtgläubig für bare Münze nimmt, daß er auf Herodes' Rechtfertigung seiner in der Tat ja maßlosen Trauer hereinfällt (19, 12). Vgl. auch Dewaule 30f.

B. Aufnahme bei den Christen. I. Allgemeines. Wie die vielen Reminiszenzen bei Apuleius bis hin zu Isidor zeigen, war G. bei den Gebildeten lateinischer Sprache leidlich gut bekannt; man las ihn ebenso seines Stils wie der größtenteils auch anderswo erteilten Auskünfte wegen. Nach Stilentlehnungen bei den Kirchenvätern ist bisher noch nicht eingehend geforscht worden; immerhin belegt Marache (Mots 106/262) gellianische γλῶσσαι (ohne daß sich in den meisten Fällen direkte Übernahme feststellen ließe) bei Tertullian (der der jeweiligen Anwendungsweise nach wenigstens ‚rupex' apol. 21, 30; pall. 4, 2; an. 6, 7 eher G. noct. 13, 9, 5 als Lucil. frg. 1121 Marx entnommen hat), bei Minucius, Arnobius, Laktanz, Ambrosius, Augustin, sporadisch auch bei Cyprian, Iuvencus, Hieronymus u. Pelagius. Als Stoffquelle dagegen dient G. nur gelegentlich, hauptsächlich als lateinischer Vermittler stoischen Gedankenguts; handelt es sich doch bei den meisten von C. Hosius u. den Herausgebern des CSEL u. CCL beigebrachten Parallelstellen (hinzuzufügen wäre zB. G. noct. 2, 18, 1/5 für Hieron. in Hos. 1, 1 zu Hos. 1, 2) um Gemeingut bzw. stoffliche Varianten. Hieronymus scheint G. nicht gekannt zu haben (vgl. A. Cameron: JournRomStud 61 [1971] 258).

II. Minucius Felix. Das von Minucius dargestellte Zwiegespräch zwischen Heide u. Christ findet, wie bereits Elter (24) bemerkt hat, gleich dem zwischen Stoiker u. Peripatetiker G. noct. 18, 1 am Strand von Ostia vor einem Schiedsrichter statt. Wenngleich sowohl der Ausflug nach Ostia (Suet. rhet. 25, 9) als auch das nachdenkliche Gespräch am Meeresstrand (Speyer 49) schon Topos war u. es noch manche Schiedsrichterdialoge gab (vgl. auch Voß 43), so ist doch eher mit Entlehnung als mit mehrfachen zufälligen Übereinstimmungen zu rechnen. Dafür, daß Minucius G. gelesen hat, sprechen auch folgende wörtliche Anklänge: G. noct. 12, 5, 3: congredientes conpugnantesque philosophum et dolorem . . . nullos eiulatus u. Min. Fel. 37, 1: Christianus cum dolore congreditur u. ebd. 37, 4: sine ullis eiulatibus. Grund der Nachahmung ist nicht, wie W. A. Baehrens (Hermes 50 [1915] 456/63) u. Beaujeu (*20/2) annehmen, daß sich Minucius gegen den bei G. genannten Schiedsrichter, den akademischen Skeptiker Favorin v. Arelate, wenden wollte, sondern vielmehr, daß ihm G. eine unter anderem seiner ciceronianischen Beweisführung u. Darstellungsweise angemessene röm. Umgebung zu dem auch bei Justin (dial. 3/8) belegten Motiv des Bekehrungsdialogs am Meer bietet (vgl. Speyer 51).

III. Laktanz. Epit. 24, 5/10 gibt Laktanz die Übertragung des G. (noct. 7, 1, 1/6) eines längeren Abschnitts aus Chrysipps De providentia (frg. 26 Gercke) wieder, in dem dieser die stoische Pronoialehre gegen den akademischen Einwurf verteidigt, si esset providentia, nulla essent mala: Gut u. Böse stünden in gegenseitiger Verbindung. Pichon (228) meint, Laktanz habe die Chrysippstelle erst aus G. kennengelernt. Wenn sie aber auch in den Institutiones fehlt, so stammt doch der Lehrstoff von inst. 5, 7, 5 sowie von ira 13, 14 aus demselben Zusammenhang; da nun Laktanz inst. 7, 23, 3 die fragliche Schrift des Chrysipp nach dem griech. Urtext anführt u. ihr außerdem wohl ebd. 7, 4, 13 u. ira 13, 13 die Lehrmeinung verdankt, das Böse sei notwendige Bedingung für die Weisheit, die gerade in discernendis bonis ac malis bestehe (vgl. Chrysipp. frg. 27 Gercke), wird er sie auch inst. 5, 7, 5 u. ira 13, 14 unmittelbar benutzt haben. In der Epitome dagegen, wo er vom Griechischen absieht, bedient er sich der lat. Fassung, die ihm G. bereitstellt. Das von Jagielski (95) auf G. noct. 7, 1, 6 zurückgeführte sublato alterutro utrumque sit tolli necesse (Lact. ira 13, 14) stammt eher direkt aus Chrysipp (vgl. inst. 5, 7, 5: sublato altero). Weitergehende Benutzung der Schriften des G. ist nicht nachweisbar. Daß die optischen Theorien opif. 8, 10 nicht, wie Pichon (228) vermutet, auf G. noct. 5, 16, 2f beruhen, ergibt sich sowohl aus der von G. nicht ableitbaren Ergänzung ‚cum acie' als auch daraus, daß G. die einzelnen Theorien nicht kommentiert u. die Heraklits, die sich Laktanz zu eigen macht, noch nicht einmal erwähnt. Lact. inst. 3, 25, 15f basiert auf Seneca (Jagielski 79f; Lausberg 126/35). Mitbenutzung von G. braucht man, entgegen Lausberg (134), nur dann anzunehmen, wenn man Seneca die Gegenüberstellung von Phaedo als gebürtigem Sklaven mit Platon u. Diogenes als später Versklavten abspricht. Dazu besteht aber wohl kein Grund, denn Seneca

führt die beiden letzteren ep. 47, 12 als versklavt an u. dürfte auch wohl kaum den ersteren völlig übergangen haben. Andererseits ist aber auch nicht anzunehmen, daß Seneca den Phaedo wie Diog. L. 2, 31. 105 u. die Suda s. v. Φαίδων als Kriegsgefangenen hinstellte; denn hätte Laktanz bei Seneca diese zur Stützung seiner Ansicht passendere Aufstellung vorgefunden, dann hätte er sie sicher der vorgelegten Fassung, die der des G. entspricht, vorgezogen (vgl. Lausberg 132_{17}). – Pichon (228) leitet die Siebenzahlbesprechung Lact. inst. 7, 14, 8 von der Varros bei G. noct. 3, 10 ab. Eine Übereinstimmung liegt aber nur in Varros eigenen Worten vor (ebd. 3, 10, 2); Abhängigkeit schließen die Abweichungen in allen Einzelheiten aus: Varro weist auf die beiden himmlischen Bären, das Siebengestirn u. die Planeten (stellas, quas alii ‚erraticas', P. Nigidius ‚errones' appellat) hin, Laktanz auf die Kalenderwoche, einen Bären u. die Planeten (sidera quae vocantur errantia; vgl. Cic. div. 2, 89) mit ihrer angeblichen Einwirkung.

IV. Augustin. G. gehört zu den lat. Schriftstellern, durch deren Lektüre Augustin einen Ausgleich für seine geringen Kenntnisse des Griechischen findet (Courcelle 156). Eine Erzählung des G., den er vir elegantissimi eloquii ac multae undecumque scientiae nennt, greift Augustin civ. D. 9, 4 auf. Dort geht es ihm um eine Begründung seiner Behauptung, daß Stoiker u. Peripatetiker nicht nur, wie Cicero nachgewiesen habe, über das äußere Wohl, sondern auch über die *Affekte verbis magis quam rebus stritten. Als Beleg führt er aus G. noct. 19, 1 die Geschichte von einem Stoiker an, der im sturmgepeitschten Schiff erbleicht, sein Verhalten aber mit Berufung auf Epiktet rechtfertigt (vgl. M. Spanneut, Art. Epiktet: o. Bd. 5, 619). Aus der ausführlichen Wiedergabe geht klar hervor, daß Augustin beim Schreiben das Werk des G. vor sich liegen hatte (Hagendahl 674). Auf G. noct. 1, 26, 11 geht auch die Bemerkung in demselben Kapitel zurück, einige hätten das Wort πάθη mit affectiones vel affectus übersetzt. Die Sturmgeschichte hat Augustin ein paar Jahre später (quaest. hept. 1, 30) in einer Anmerkung zum ‚Schrecken Abrams' (Gen. 15, 12) noch einmal aufgegriffen, allerdings kürzer u. ungenauer; eine in den Text eingedrungene Denknotiz Augustins mahnt zur Nachprüfung des Originals (vgl. Hagendahl 674). – Angus (25. 75) führt wegen der Heimatangabe ‚Methymnaeum' die Arion-Geschichte (civ. D. 1, 14) auf G. (noct. 16, 19) zurück; doch dürfte wohl eher Cicero (Tusc. 2, 67) Quelle für Arions Herkunft gewesen sein. Die Geschichte selbst war Gemeingut (vgl. Ovid. fast. 2, 83; C. Hosius zu G. noct. 16, 19). – Das Beispiel für ein hypothetisches Urteil ‚si ambulat, movetur' (dial. 3) hat Augustin aus Varro, nicht aus G. noct. 16, 8, 9 entnommen; eine ähnliche Formulierung bieten Sext. Emp. log. 2, 305 u. Diog. L. 7, 78. – Ob er G. Römisches verdankt, ist ungewiß. Die Ausstoßung des P. Cornelius Rufinus aus dem Senat behandelt zwar sowohl G. (noct. 4, 8, 7; 17, 21, 39) als auch Augustin (civ. D. 5, 18; ep. 104, 6), doch kam sie auch bei anderen Schriftstellern vor, namentlich bei Livius (perioch. 14). Hagendahl (202_1) sieht eher letzteren als Augustins Quelle an; da ein Vergleich mit dem verlorenen Liviustext nicht mehr möglich ist, kann die wörtliche Übereinstimmung von Aug. civ. D. 5, 18: ‚conpertus est' mit G. noct. 17, 21, 39: ‚comperissent' nicht als Beweis für eine Benutzung des G. gewertet werden. (Mit Unrecht hat also C. Jenkins: JournTheolStud 39 [1938] 62 die Übereinstimmung zwischen G. noct. 4, 8, 7 u. Aug. ep. 104, 6 als Beweis dafür herangezogen, daß ep. 104, 15: ‚peccatorum parilitatem' aus noct. 14, 3, 8: ‚parilitas virtutum' stamme.) – Die Berichte über Regulus bei G. noct. 7, 4 u. Aug. civ. D. 1, 15 unterscheiden sich hinsichtlich der angegebenen Folterarten; Augustin folgt wahrscheinlich Livius (Angus 76; s. auch R. G. M. Nisbet zu Cic. Pis. 43). Zum Ganzen s. Hagendahl 674_4.

S. Angus, The sources of the first ten books of Augustine's De civitate Dei (Princeton 1906). – J. Beaujeu, Minucius Felix, Octavius. Texte établi et traduit (Paris 1964). – H. Berthold, Aulus G.: Auswahl u. Aufgliederung seiner Themen, Diss. Leipzig (1959). – P. Courcelle, Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore (Paris 1948). – L. Dewaule, Aulus G. quatenus philosophiae studuerit (Toulouse 1891). – A. Elter, Prolegomena zu Minucius Felix, Programm Bonn (1909). – K. O. H. Hagendahl, Augustine and the Latin classics (Göteborg 1967). – M. J. Hertz, Renaissance u. Rococo in der röm. Litteratur (1865). – H. Jagielski, De Firmiani Lactantii fontibus quaestiones selectae, Diss. Königsberg (1912). – M. Lausberg, Untersuchungen zu Senecas Fragmenten (1970). – R. Marache, La critique littéraire de langue latine et le développement du goût archaïsant au 2ᵉ siècle de notre ère (Rennes 1952) 183/317;

La mise en scène des ‚Nuits Attiques'. Aulu-Gelle et la diatribe: AnnToulouse Pallas 1 (1953) 84/95; Mots nouveaux et mots archaïques chez Fronton et Aulu-Gelle (Paris 1957); Fronton et A. G. (1938/64): Lustrum 10 (1965) 213/45. – P. K. Marshall, The date of birth of Aulus G.: ClassPhilol 58 (1963) 143/9. – R. Pichon, Lactance (Paris 1901). – W. Speyer, Octavius, der Dialog des Minucius Felix: JbAC 7 (1964) 45/51. – B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristl. Literatur (1970).

L. A. Holford-Strevens.

Gelübde.

A. Allgemeines. Unter G. wird hier das Versprechen verstanden, das der Mensch der Gottheit macht, etwas tun zu wollen, was eben dieser Gottheit wohlgefällig ist. Das G. ist somit Ausdruck der persönlichen u. aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit quellenden Beziehungen des Menschen zur Gottheit. Es findet sich deshalb in allen Religionen (s. M. Anesaki u.a., Art. Vows: ERE 12, 644/60), in denen Gott als anredbare, das menschliche Geschick mitbestimmende Gestalt vorgestellt wird. Deshalb kann hier zur Erhellung der Entwicklung in den ersten christl. Jh. auf weit zurückliegende religionsgeschichtliche Analogien verzichtet werden; es genügt die Berücksichtigung der direkten Umwelt des frühen Christentums. – Die Motive, ein G. zu machen, sind vielfältiger Art; da taucht etwa eine drohende Gefahr auf, die durch die Gottheit abgewendet werden soll (zB. Krankheit); mögliche Schwierigkeiten erzeugen Unsicherheit (zB. bei Reisen); ein heiß ersehntes, aber unerreichbares Gut (zB. Kindersegen) veranlaßt ein G. ebenso wie der Dank für die Errettung aus schlimmer Not oder für unerwartetes göttliches Wohlwollen, das man sich dann erhalten möchte u. das damit zu weiteren G. Anlaß gibt. Diese Beweggründe, die das Zustandekommen eines individuellen G. bewirken, können größtenteils auch eine Gemeinschaft veranlassen, durch ihre Repräsentanten sich zum G. zu verpflichten, sowie die Häupter der Gemeinschaften, sich zum Wohl der Untergebenen durch G. zu binden. Damit ist auch der Unterschied zwischen dem privaten G. u. dem öffentlichen gegeben. Letzteres kommt zustande einerseits, wenn das G. durch die Gemeinschaft u. zu ihrem Wohl abgelegt wird, aber auch dadurch, daß ein im Wesen privates G. durch die öffentlich gemachte Vertragsform eine stärkere Bindung bewirkt. – In der formalen Abgrenzung ist die Eigenständigkeit von G. gegenüber Eid, *Gebet u. Opfer zu betonen. Der Eid enthält zunächst den bedingungslosen, durch die Selbstverfluchung geforderten Einsatz des Schwörenden für eine Person oder Sache (die nicht wahr, gut oder gerecht zu sein braucht); erst in der weiteren Entwicklung wird die Gottheit ‚beiläufig' als Garant der Wahrheit bzw. der Aufrichtigkeit des Versprechens zitiert; der Eid dient dann der G.sicherung. G. u. Gebet gehören dagegen unmittelbar zusammen, zumal wenn man das Gebet vornehmlich als Bittgebet versteht. Das G. wird allerdings zuweilen in der Form der Bedingung vorgetragen, die die Einlösung von dem Erhalt der erflehten Hilfe abhängig macht. Damit ist dann der Bereich des Gebetes im eigentlichen Sinn verlassen. Geht man davon aus, daß das G. immer eine mühevolle Leistung oder eine bindende Verpflichtung, also ein Opfer für den Bittsteller darstellt, dann bestehen zwischen G. u. Opfer die engsten Beziehungen. Sieht man auf den gemeinsamen Ansatzpunkt von G. u. Gebet u. auf das Opfer als Kern eines jeden G., so kann man im G. die Frömmigkeitsform sehen, die Gebet u. Opfer umschließt (van der Leeuw 246). – Materieller Inhalt

eines G. können einzelne Leistungen sein, mehrfache oder ständige Wiederholungen solcher Akte sowie zeitweilige oder lebenslängliche Verpflichtung zu einer von der ‚normalen' Linie abweichenden Lebensführung. Wegen dieser Vielfalt der G.inhalte muß auf die speziellen Stichwörter zu diesem Themenbereich verwiesen werden (*Armut, *Devotio, *Fasten, *Gehorsam; Ehelosigkeit, Jungfräulichkeit, Keuschheit, Opfer, Pilgerfahrt [Wallfahrt], Stiftung, Votive).

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. Es können hier nicht alle Quellen behandelt werden, in denen vom G. die Rede ist, einmal, weil es sich beim G. um eine so weit verbreitete religiöse Übung handelt, daß eine unmittelbare Beeinflussung der christl. Praxis durch altorientalische G. nicht nachzuweisen ist, zum anderen, weil vielfach zwischen G. u. verwandten Formen der Gottesverehrung kaum unterschieden werden kann. – In Ägypten wird das G. faßbar durch die Aufstellung der sog. ‚Ohren-Stelen'. Sie sollen den Dank für die Erhörung des Gebetes ausdrücken (M. H. P. Block, Remarques sur quelques stèles dites ‚à oreilles': Kêmi 1 [1928] 123/35); sie sind deshalb besonders dem Gott Ptah geweiht, an den man sich vor allem in täglichen Nöten wendet (M. Sandmann Holmberg, The god Ptah [Lund 1946] 69/75). Aus späterer Zeit wird berichtet, daß es sich bei der Errichtung um Einlösung von G. handelt (diese Stelen sind auch außerhalb Ägyptens zu finden; vgl. O. Weinreich, ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ: AthMitt 37 [1912] 1/68 = Ausgew. Schriften 1 [Amsterdam 1969] 131/95). Eine andere Art von Votivsteinen macht eine spezielle Art von G. bekannt: falls dem Bittenden Errettung aus Krankheit u. Not gewährt wird, verpflichtet er sich, das Lob der Gottheit zu künden u. ihren Namen bekannt zu machen, also Kultpropaganda als Inhalt des G. (A. Erman, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt: SbBerlin 49 [1911] 1086/110; vgl. O. Michel, Art. Gebet II: o. Sp. 2). Die Einfachheit der Steine charakterisiert die Gelobenden als Angehörige der einfachen Volksschichten, die ein G. etwa beim plötzlichen Angriff eines Krokodils bei einer Bootsfahrt machen (H. Brunner, Eine Dankstele an Aquaut: MittDtArchInstKairo 16 [1958] 5/19). Im allgemeinen wird beim G. der Bezirk der privaten Frömmigkeit nicht verlassen, nur selten entdeckt man Hinweise auf große Kultzentren wie den Amuntempel in Karnak (S. Morenz, Ägyptische Religion [1960] 110). Wie G. zu allen Zeiten in der Kultätiologie eine Rolle spielen, so wird in analoger Weise in einer ägyptischen G.urkunde der Zusammenschluß beider Reiche auf die Erfüllung eines G. zurückgeführt, das aufgrund einer Traumanweisung gemacht wurde (W. Helck, Urkunden der 18. Dynastie [1961] 142f). Auch eine Art G.kritik, die auf Vergeistigung drängt, läßt sich bereits nachweisen (E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen² [1965] 8f). In 38 G.urkunden in demotischer Schrift (H. Thompson, Two demotic self-dedications: JournEgArch 26 [1940] 68/78; die anderen sind noch nicht publiziert) könnte man eine Analogie zum jüdischen Nasiräats-G. vermuten: der Gelobende weiht sich u. seine Nachkommen der Gottheit u. verpflichtet sich zu einer monatlichen Abgabe, um sich damit des Schutzes der Gottheit zu versichern. Zeitlich gehören diese G. in die hellenist. Periode; über ihre Einordnung in religionsgeschichtliche Parallelen ist die Diskussion noch nicht abgeschlossen (S. Morenz, Neue Urkunden zur Ahnenreihe des Klosters: TheolLitZ 74 [1949] 423/9; H. Bonnet, Die Bedeutung des Titels ‚Gottesknecht' im hellenistischen Ägypten: ZÄgSpr 80 [1955] 1/5; P. Nagel, Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche u. der Ursprung des Mönchtums = TU 95 [1966] 102). – Für Mesopotamien besteht ebenso wie anderswo die Schwierigkeit, daß man in den frühesten Quellen kaum zwischen G., Gebet, Eid, Beschwörung usw. unterscheiden kann. Ein echtes G. liegt bei dem Versprechen des assyrischen Königs Assurnâdinapli vor, er werde ein ‚Bild seiner Majestät' vor den Gottheiten Šamaš u. Assur aufstellen (sich also dauernd im Tempel präsent halten), wenn der Fluß seine zerstörende Wirkung einstelle (E. Weidner, Eine Bauinschrift des Königs Assurnâdinapli: ArchOrForsch 6 [1930/31] 11/7; vgl. auch ders., Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I u. seiner Nachfolger = ArchOrForsch Beih. 12 [1959] 46f). Unter den babylonischen Tempelurkunden, in denen der Tempel (also die Gottheit, meistens der Sonnengott Šamaš, aber auch der Mondgott Sin) als Darlehensgeber auftritt u. somit als eine Art karitatives Kreditinstitut erscheint, finden sich auch einige, die gelübdeartigen Charakter tragen (zB.: ‚. . . wenn er gesund u. heil ist, wird er den Šamaš bezahlen . . .': P. Koschaker - A. Ungnad, Hammurabis Gesetz 6 [1923] 46 nr. 1540; vgl. auch ebd. 35 nr. 1501;

121f nr. 1728). Stieß die Deutung dieser Verträge zunächst auch auf Widerspruch (B. Landsberger, Solidarhaftung von Schuldnern in den babylonisch-assyrischen Rechtsurkunden: ZAssyr 35 [1924] 22/36), so ist doch sicher, daß der Gelobende einen Vertrag mit der Gottheit abschließt, der den genauen Wert der versprochenen Gabe festlegt u. eine präzise Bedingung für die Fälligkeit bestimmt; das ist ein G. (R. Harris, Old Babylonian temple loans: JournCuneiformStud 14 [1960] 126/37). Natürlich tauchen auch in Mesopotamien G. innerhalb der überlieferten formulierten u. bald formelhaften Gebete auf (,Ich, dein Knecht, . . . möge gesund werden, u. ich will dann deine Gottheit verehren, dir die Huldigungen darbringen'; A. Falkenstein-W. v. Soden, Sumerische u. akkadische Hymnen u. Gebete [1953] 306 nr. 46, 77f. nr. 47; 321 nr. 61 u.ö.). – Die Ausgrabungen in Ugarit haben mit der Keret-Legende (zur Situation vgl. K. Koch, Die Sohnesverheißung an den ugaritischen Daniel: ZAssyr 58 [1967] 211/21) u.a. auch einen G.text ans Licht gebracht, der an das G. Jakobs (Gen. 20) erinnert (J. Aistleitner, Die mythologischen u. kultischen Texte aus Ras Schamra [Budapest 1959] 87/104). Keret gelobt den Göttinnen von Sidon u. Tyrus reiche Gaben, wenn er die erhoffte Frau u. Nachkommenschaft erhält (I K 204/6 [93 Aistleitner]). ,Im 7. Jahr waren die Söhne Krt-s da, wie sie im G. ausbedungen wurden' (III K III, 22 [97 Aistleitner]). Keret hielt sein G. nicht. Hier bricht der Text ab. Krankheit u. Palastrevolution (H. Schmökel u.a., Kulturgeschichte des Alten Orients [1961] 547) werden die Strafe für den Bruch des G. sein. Auch die Kultpraxis in Ugarit kannte das G., wie die Aufschrift des Terminus ,ndr' auf einem Lungenmodell erkennen läßt (M. Dietrich - O. Loretz, Beschriftete Lungen- u. Lebermodelle aus Ugarit: Ugaritica 6 [Paris 1969] 168). Die Übereinstimmung mit der atl. G.sprache ist unverkennbar (vgl. C. Virolleaud, Les nouvelles tablettes de Ras Shamra: Syria 28 [1951] 22/56, bes. 27 nr. 4, 4), was bei der engen Beziehung der israelitischen zur kanaanäischen Religiosität u. Kultpraxis nicht verwunderlich ist; insofern ist es zu bezweifeln, ob man ein festes Datum für den Beginn der atl. G.praxis gewinnen kann (so Richter, G. 22/52).

II. AT u. Judentum. Das G. spielt im AT u. in der spätjüd. Literatur eine wichtige Rolle (zur Unterscheidung von G. u. Schwur s. Strack-B. 1, 372f). Eine Entwicklungsgeschichte zu geben, ist gleichwohl nicht möglich. Beide Arten des G., die zB. auch in Ägypten aufweisbar sind, finden sich auch im atl. Judentum von Anfang an. Die erste Form besteht in der Darbringung einer einmaligen Gabe, falls ein dringender Wunsch von Jahwe erfüllt wurde, die andere in dem Gelöbnis einer besonderen, von der normalen abweichenden Lebensweise (Enthaltung von Geschlechtsverkehr, von Weingenuß, Haarschur usw.) auf bestimmte Zeit oder für das ganze Leben. Die nachexilische Gesetzgebung dringt auf rechtliche Normierung, ja Kasuistik, ohne die Freiheit der G.ablegung anzutasten. Propheten u. späte Schriften betonen die Vergeistigung u. bringen die Ethisierung.

a. Gelübde in geschichtlichen Berichten. In der geschichtlichen Überlieferung wird von einzelnen G. berichtet, die über die Bedeutung des G. im religiösen Leben Israels noch wenig aussagen, aber dartun, daß der Brauch, sich durch G. zu binden, in die vorliterarische Periode Israels zurückreicht u. daß die in späterer Zeit nicht mehr erklärbare Festlegung von Kultstätten oder die Übernahme vorisraelitischer Festbräuche mit einem G. einer historischen Person begründet wurde. Jakob machte das G., Gott eine Kultstätte zu errichten u. ihren Unterhalt zu tragen, wenn Gott ihm Nahrung, Kleidung u. Schutz gewähre (Gen. 28, 20/2; 31, 13); das ist die Ätiologie für den Kultort Bethel. Dabei ist besonders beachtenswert, daß das G. erst von späterer Hand in die Jakobserzählung eingefügt worden ist (H. Eising, Formgeschichtliche Untersuchungen zur Jakobserzählung [1940] 248/63). Es handelt sich also bei dem G.einschub um die nachträgliche Legitimation eines kanaanäischen Kultortes (H. Donner, Zu Gen. 28, 22: ZAW 74 [1962] 68/70; O. Eissfeldt, Einleitung in das AT[3] [1964] 56f). – Von geringerer religiöser Bedeutung ist das G. Israels, im Falle eines Sieges über Arad die Stadt zu ,bannen' (Num. 21, 2f); damit wird ihr Name ,Horma' (Bann) begründet (K. Hofmann, Art. Anathema: o. Bd. 1, 428). Unbestimmbar bleiben für uns die ursprüngliche Erzählung sowie das Motiv für die Einfügung an dieser Stelle (M. Noth, Das 4. Buch Mose [1966] 135f). – Eine Festätiologie liegt beim G. Jephtas vor (Iudc. 11, 30/9). Jephta gelobte, das erste Lebewesen, das ihm nach seinem Sieg über die Ammoniter bei der Rückkehr in sein Haus entgegenträte, als

Brandopfer darzubringen. Es war seine Tochter; sie bat ihn um eine Frist von 2 Monaten, ihre Jungfrauenschaft zu beweinen. Dieses G. ist der Geschichte Jephtas eingefügt u. steht nicht im ursprünglichen Zusammenhang mit dem Bericht über das Wirken des Richters (E. Täubler, Die Epoche der Richter: H. J. Zobel [Hrsg.], Bibl. Studien [1958] 294). Die Erzählung will vielmehr erklären, warum in Mizpa Gileads oder in der Umgebung alljährlich ein viertägiges Jungfrauenfest gefeiert wird (Iudc. 11, 40), das wohl im kanaanäischen Kult verwurzelt war (zwei ganz ähnliche Erzählungen kennt die griech. Legende: Idomeneus [Serv. Aen. 3, 121; 11, 264] u. Maiandros [PsPlut. fluv. 9] versprechen ebenso, das erste Lebewesen zu opfern, das ihnen entgegentritt; es sind ihre Kinder; vgl. Baumgartner 243, der noch auf andere, aber nicht genaue Parallelen hinweist). Der Kult, gegen den die Intention durch die Einfügung des G. sich richtet, bestand wohl in einem bei den Kanaanäern üblichen Keuschheitsopfer, das nach dieser Stelle von Israel nicht in der Form der Hierodulie (vgl. den Kampf dagegen bei Hos. 4, 13/5), wohl aber als Initiationsritus übernommen wurde. Von der Erfüllung des G. wird doppeldeutig gesprochen, da im Gesetz einmal die Erfüllung des G. gefordert (Dtn. 23, 22/4 u.ö.), zum anderen das Menschenopfer streng verboten war (Lev. 20, 2/5). – Hanna machte das G., den von Jahwe erflehten Sohn Samuel nach der Form des Nasiräats zu weihen (1 Sam. 1, 11; vgl. zu diesem G. Prov. 31, 2: ‚. . . Sohn, den durch G. ich erworben‘). Dabei handelt es sich auch um eine nachträgliche Erzählung, die die Bedeutung Samuels für das Volk auf seine Weihe u. Auserwählung zurückführen u. die Weihe als Erfüllung eines G. darstellen will, das damit als vorbildliche religiöse Tat gekennzeichnet ist. Der genaue Inhalt dieses G. braucht deshalb nicht das spätere Nasiräat zu sein (Num. 6, 2/21), das der Redaktor der Samuelbücher in die frühere Zeit projizierte (H. Duhm, Der Verkehr Gottes mit den Menschen im AT [1926] 59/61). – Der Königssohn Absalom hatte ein besonderes Opfer gelobt für den Fall, daß ihm glückliche Heimkehr beschieden sein werde. Er will es in Hebron erfüllen; dabei nützt er die Entfernung vom Königssitz zur Verschwörung. Der Respekt vor dem G. wird dadurch deutlich (2 Sam. 15, 7/9), daß der König den Absalom trotz des Hochverratsverdachtes ziehen läßt.

b. Gesetzliche Bestimmungen. Bei dem Zug der israelitischen Religion zur Zentralisation des Kultes u. der Normierung der privaten religiösen Übung spielte das G. eine wichtige Rolle. Die Vorschriften sehen es hauptsächlich im Zusammenhang mit dem Opfer (zB. Lev. 7,16; Num. 15, 3. 8; 29, 39), das demnach den hauptsächlichen Inhalt des G. ausmacht oder nach der Intention des Gesetzgebers bilden soll. Als Einlösungsort wird die zentrale Opferstätte vorgeschrieben (Dtn. 12, 6. 11). Ob an dieser Stelle ausschließlich Jerusalem ins Auge gefaßt ist oder ob noch die Kultstätten der einzelnen Stämme gemeint sind, hängt davon ab, wann die Redaktion des Textes angesetzt wird (Absalom löst sein G. noch in Hebron ein; vgl. F. Dumermuth, Zur deuteronomistischen Kulttheologie u. ihren Voraussetzungen: ZAW 29 [1958] 59/98). Die Vorschrift, Opfer, Zehnt u. G. an zentraler Stätte darzubringen (Dtn. 12, 4/6), läßt deutlich durchscheinen, daß es diese Verpflichtung, wesentliche Kultübungen an kontrollierter Stätte zu vollziehen, vorher nicht gab u. daß Israel bei der Landnahme zahlreiche im Land verstreute Kultorte antraf. Zu den vorgefundenen religiösen Bräuchen, die das Volk beizubehalten bereit war, zählte auch das im Orient weit verbreitete G. der Hierodulie, das nun streng untersagt wurde (Dtn. 23, 18); die durch ein solches G. eingegangene Bindung ist, weil unsittlich, nichtig (ebd. 23, 19; vgl. J. Hempel, Das Ethos des AT² [1964] 165. 255). Die durch die Tradition vorgegebene enge Bindung von G. u. Kultübung wird vom Gesetzgeber gelockert zugunsten der vollen Freiheit des Gelobens (Dtn. 23, 22/4); irgendein ‚Zwang‘ wird nicht anerkannt; vielleicht sollen durch diese Regelung die Gewissen bei amoralischen G. generell entbunden werden. Man kann darin das Bemühen erkennen, das G. vom Kult zu lösen u. auf seine Bedeutung als gesinnungsethischer Akt hinzuweisen. Eine ähnliche Tendenz ist auch in den Bestimmungen des ‚Heiligkeitsgesetzes‘ zu erkennen bezüglich der Beschaffenheit von Opfertieren bei der Einlösung von G. Nur das fehlerfreie Tier darf beim G.opfer verwandt werden (Lev. 22, 21/3); es setzt also eine religiöse Werterhöhung des G. ein, das nicht durch eine schlechte Gabe ausgehöhlt werden darf. In eine späte Zeit der Gesetzesfixierung weisen sicher die eingehenden Bestimmungen über die Möglichkeit, das G. abzulösen (ebd. 27, 2/27). Per-

sonen, unbewegliche Habe u. unreines Vieh, alles was Jahwe gehörte oder ihm gelobt war, konnte durch einen Geldbetrag an das Heiligtum ersetzt werden (Buhl 487). Von der Ablösung ist es kein weiter Schritt mehr bis zu Erwägungen über die rechtliche Verbindlichkeit, also die Möglichkeit der Auflösung der G. In einem weiteren Gesetzestext (Num. 30, 3/16) wird zunächst noch allgemein von der schweren Bindung durch das G. gesprochen, dann aber wird breit ausgeführt, wie die G. von Töchtern u. Frauen zu ihrer Gültigkeit der Zustimmung des Vaters oder Gatten bedürfen (Hempel aO. 73). Daß die G. der Frauen der Zustimmung für notwendig erachtet wurden, mag nicht allein in der patriarchalischen Struktur der jüd. Familie seinen Grund haben, sondern auch in der Erkenntnis, daß Frauen häufiger zu G. ihre Zuflucht nahmen.

c. *Nasiräatsgelübde.* Dieses G. beinhaltet die Weihe der Person zu einer bestimmten Lebensform, geht also über zeitlich befristete Versprechungen zu gewisser Enthaltsamkeit (etwa während des Krieges: 1 Sam. 14, 25; 2 Sam. 11, 9f; vgl. Buhl 486) weit hinaus u. bildet damit auch eine analoge Vorstufe zu den späteren christl. Dauer-G. Der Text, in dem von diesem G. gesprochen wird (Num. 6, 2/21), gehört in den Bereich priesterlicher Kultsatzungen. Die hier zugrundeliegende Vorstellung ist jedoch verschieden von dem Inhalt des G. bei der frühesten Erwähnung bei Samson u. Samuel (vgl. Richter, Untersuchungen 140/3). Der Ursprung des Nasiräats ist deshalb in der israelitischen Frühzeit der Eroberung Kanaans zu suchen (E. Jenni, Art. Nasiräer: RGG² 4, 1308f; C. Schedl, Art. Nasiräer: LThK² 7, 796f). Bei der Abfassung der gesetzlichen Regelung hat sich die Situation geändert. Die Enthaltung von Wein, die Haarschur (Haaropfer sind, im Gegensatz zu griechischer Übung [zB. Il. 23, 144/9], im AT sonst unbekannt; vgl. F. Nötscher, Biblische Altertumskunde [1940] 343) u. die Bewahrung vor Verunreinigung treten zurück gegenüber speziellen Kulthandlungen u. Opfervorschriften. Aber die Erinnerung an die ursprüngliche Hingabe der ganzen Person ist doch noch gewahrt, u. namentlich die griech. Väter beziehen sich bei der Begründung für die freiwillige geschlechtliche Enthaltsamkeit auf diesen Gesetzestext.

d. *Gelübde bei den Propheten u. in den Psalmen.* Heftig tadelt Jeremia, daß die nach Ägypten ausgewanderten Juden die ‚Himmelskönigin‘ mit Rauch- u. Trankopfern ehrten, weil sie dies in Zeiten der Not gelobt hatten. Vor allem waren die Frauen beteiligt, u. der Tadel trifft sie wegen des verwerflichen Inhalts des G. (Jer. 44, 15/25; zu solchen Situationen mag die Gesetzesvorschrift passen, die das G. der Frau u. Tochter an die Zustimmung des Mannes u. des Vaters bindet: Num. 30, 4/16). Das G. kann den verwerflichen Charakter eines Handels mit Gott annehmen; wer dann noch Minderwertiges bringt bei der Einlösung, den trifft ein hartes Strafwort des Propheten (Mal. 1, 14; vgl. Lev. 22, 21/3 über die Fehlerlosigkeit des Opfers, auch beim G.). Das G. war demnach wohl zur religiösen Alltagsmünze geworden (zum G. in Not vgl. Jon. 1, 16). Für die Häufigkeit der G. spricht ein anderes Wort bei Nahum (2, 1), nach dem die Aufforderung an das Volk, G. zu entrichten, die Bedeutung des Beginns von Fest u. Freude hat. Zeugnissen für die Veräußerlichung des G. treten andere zur Seite, die einer Verinnerlichung u. einer religiösen Vertiefung das Wort reden, daß nämlich das G. mit der frommen Gesinnung korrespondieren soll, nicht aber ihr Fehlen ersetzen kann. Vor allem in den Psalmen kommt diese Haltung zum Ausdruck. Bei einigen, vor allem älteren, Psalmen tritt das Opfer als vornehmlicher G.inhalt noch deutlich hervor (66, 13/5); zum Zeichen der Dankbarkeit werden die in tiefer persönlicher Not gegebenen Versprechen vor der Gemeinde erfüllt (22, 26; 116, 16/8). ‚G. einlösen‘ wird gleichbedeutend mit täglichem ‚Dankabstatten‘ (50, 14; 56, 13; 65, 2 u.ö.). Die Beziehung zum kultischen Opfer schwächt sich ab, wenn von der täglichen G.einlösung durch Lobpreis auf Jahwe gesprochen werden kann (61, 6. 9); man wird auch hier noch von echtem G. sprechen können, allerdings wird die Vergeistigung u. die Distanzierung von einer ‚do ut des‘-Religiosität deutlich sichtbar. Das Vertrauen auf die von selbst eingreifende, gütige Hilfe Gottes wächst; darum kann man getrost geloben ohne Vorbehalt, da er dem Flehenden helfen will (76, 12; Job 22, 27; zu analoger altorientalischer Frömmigkeit vgl. H. J. Kraus, Psalmen [1960] 182). Die Zurückdrängung des Opfers zugunsten der ‚reinen‘ Gesinnung wandelt auch das G.; das Opfer soll durch steten Dank ersetzt werden; das soll nun der Fromme geloben (Ps. 50, 8/14).

e. *Weisheitsliteratur u. Apokryphen.* Die

nachexilische Frömmigkeit wurde schon bei einigen Texten aus den Psalmen berührt. Nach Job 22, 27 soll das G. Ausdruck des Vertrauens sein. Es finden sich Warnungen, unbedacht G. zu machen (Prov. 20, 25; Sir. 18, 23), u. die Mahnung, es sei besser, kein G. zu machen, als es nicht einzulösen (Koh. 5, 3f). Opfer-G. gibt es immer noch (Prov. 7, 14), namentlich nach Wiedereinrichtung des Kultes im Tempel (Judt. 4, 14; vgl. auch 3 Esr. 2, 6); als Motiv für ein G. wird der Wunsch nach Nachkommenschaft erwähnt (Prov. 31, 2). Die erzählende apokryphe Literatur bleibt im gleichen Rahmen. Auch bei den Heiden werden G. gemacht (Ep. Jer. 74); aber Göttern etwas zu geloben, ist unnütz; sie können das Erbetene nicht gewähren. In den ungeschichtlichen Briefen des 3. Esrabuches wird der Wiederaufbau Jerusalems u. des Tempels auf ein G. zurückgeführt, das Darius bei seiner Thronbesteigung gemacht haben soll (4, 43/6). Der bekehrte Tempelräuber Heliodor sühnte durch große G. (2 Macc. 3, 35); auch der kranke Antiochos suchte im G. sein Heil (ebd. 9, 14/7). Die apologetische u. werbende Tendenz tritt deutlich hervor, aber auch, bis zu welch simpler Alltagsübung das G. herabgesunken ist. – Zu Qumrân vgl. u. Sp. 1083.

f. Philo u. Josephus. Auch über das G. schreibt Philo in apologetischer Absicht; zwischen G. u. Eid ist bei ihm schwer zu unterscheiden (Wendel, Jüd. G. 33/5 mit Hinweis auf J. Heinemann, Philons griechische u. jüdische Bildung² [1962] 82/96). Selbst in den kasuistisch-rechtlichen Bestimmungen von Lev. 27 glaubt er noch einen für die Kultgemeinde wichtigen religiösen Inhalt finden zu können (spec. leg. 2, 32/4; vgl. O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums u. des NT [1910] 154f). Sehr hoch beurteilt er das Nasiräat, das er an die Spitze aller G. stellt u. als εὐχὴ μεγάλη bezeichnet (spec. leg. 1, 247/54), eine Auffassung, die dem AT u. dem rabbinischen Schrifttum nicht geläufig ist, aber eine wichtige Vorstufe zur späteren christlichen Entwicklung darstellt. Philo warnt vor unnützem u. unsittlichem Mißbrauch des G. u. vor allzu häufigem Geloben (dec. 83/5). Dabei scheint er Alltagspraxis zu kritisieren (Wendel, Jüd. G. 35f). Die für das G. wichtige Stelle Dtn. 23, 22 (,Machst du dem Herrn ein G., zögere nicht, es zu erfüllen': LXX: ἐὰν εὔξῃ εὐχὴν . . .) deutet er als Bitt- u. Dankgebet (sacr. Abel. et Cain. 537f; Greeven 775). – Bei Josephus ist weitaus häufiger vom Schwur als vom G. die Rede, was erkennen läßt, wie damals fast jedes G. mit einem Schwur bekräftigt wurde (das macht auch die Kritik Mt. 5, 33/7 verständlich). In der Darstellung des jüd. Krieges berichtet er, daß Berenike, die spätere Geliebte des Kaisers Titus, nach Jerusalem gereist sei, um dort ein G. zu erfüllen. Dem eigentlichen G.opfer ging ein 30tägiges Nasiräat voraus (b. Iud. 2, 313f), wie es damals üblich war. Mit den Regeln der Ablösung des G. (Korban) ist Josephus vertraut (ant. Iud. 4, 72f; vgl. Wendel, Jüd. G. 40).

g. Rabbinische Literatur. Das private G. spielt im späteren Judentum weiterhin die erste Rolle; gefahrdrohende Situationen, wie Krankheit, bevorstehende Geburt, tauchen als Motive auf (S. Krauss, Talmudische Archaeologie 2² [1911] 8 mit Anm. 82). Die Auslegung der Gesetzesvorschriften u. ihre Anwendung auf den Einzelfall (zB. G. der zeitweiligen Enthaltsamkeit: Strack-B. 3, 372) nehmen bei der Häufigkeit des G. einen breiten Raum ein (zum Begriff ndr = geloben vgl. J. Levy, Wb. über die Talmudim u. Midraschim 3² [1924 bzw. 1963] 344/7). Mit dem G. im allgemeinen, seiner Gültigkeit, Verpflichtung, der Ablösungsmöglichkeit usw. beschäftigt sich der Traktat Nedarim, speziell mit dem Nasiräat der Traktat Nazir. Zur religiösen Entwicklung des G. hat diese Kasuistik mit dem Vorrang des Rechtsformalismus nichts beigetragen (Wendel, Art. G. 1323; J. Bonsirven, Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ 2 [Paris 1935] 162/6; Strack-B. 1, 327. 712/5; 2, 33. 87f; Wendel, Jüd. G. 41/56).

h. Inschriften. Wenn sie auch relativ spät sind, so lassen sie sich doch schlecht einer bestimmten Entwicklungsperiode zuordnen. In der Diaspora gleichen die Gedenktafeln u. -steine den Zeugnissen der hellenist. Frömmigkeit. Nur durch die Charakterisierung des Stifters (zB. CIJ 1, 643: Iudaeus [Aquileja]) oder durch den Fundort (etwa ebd. 1, 726/30: Synagoge von Delos) ist bei vielen ihre Zuordnung zum Judentum erweisbar. Manche erwähnen kurz, daß es sich um eine G.-einlösung handelt (zB. ebd. 1, 726/8. 730), andere geben auch den Inhalt des G. an, zB. die Errichtung einer Synagoge mit Annexgebäuden (ebd. 1, 694: Stobi), die Freilassung von Sklaven (ebd. 1, 683f. 690), die Stiftung eines Mosaikfußbodens (ebd. 2, 806/12. 816/8: Apameia in Syrien).

III. Griechenland. a. Termini. Seit Homer

ist εὔχεσθαι in der Bedeutung ,geloben' in Gebrauch. Die Gesamtbreite des Wortes umfaßt folgende Inhalte: 1. laut verkünden, prahlen, 2. feierlich geloben, 3. flehen, beten (H. Frisk, Griechisches etymologisches Wb. 1 [1960] 595f; Liddell-Scott 739 gibt eine andere Reihenfolge). Zwei Belege aus vorhomerischer Zeit (es handelt sich um die mykenischen Texte Ep 704, 5f u. Eb 35, 1 aus Pylos: A. Ventris - J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek [Cambridge 1956] 252 nr. 135 u. 256 nr. 140; zu den bisherigen Interpretationen s. Corlu 327/30) legen nahe, daß εὔχεσθαι ursprünglich dem Bereich der sakralen Rede zuzuordnen ist (Citron 84); so ist die Verwendung in der Rechtsprechung zu erklären. Von der Bedeutung ,versichern' im zwischenmenschlichen Verkehr ist der Schritt zu ,geloben' in der Rede an die Gottheit nicht groß. Auch in ,sich rühmen' u. ,prahlen' steckt der Sinn des ,sich versichern' (ebd. 86). Von einer bescheidenen, demütigen Bitte im G. ist bei den homerischen Helden noch nichts zu spüren (Greeven 777f). In späterer Zeit bleibt die Bedeutung ,geloben' bei εὔχεσθαι erhalten. Die LXX gibt die hebräische G.-terminologie regelmäßig mit εὔχεσθαι wieder (Greeven 774). Noch häufiger steht es für ,flehen, bitten' (s. E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1169f); in diesem Sinn wird im NT besonders προσεύχεσθαι gebraucht (Greeven 774). Εὔχεσθαι kann auch ,Dank abstatten' ausdrücken (etwa Herodt. 7, 192), ohne daß speziell auf die Einlösung eines G. Bezug genommen wird (Corlu 17/116). Das gewinnt bei den griech. Kirchenvätern Bedeutung. Das Substantiv εὐχή ist eine spätere Bildung (Citron 98f); es beinhaltet sowohl G. wie Gebet (s. v. Severus aO. 1138; Corlu 207/15). Εὐχωλή bezeichnet hauptsächlich das Gelobte u. erhält späterhin die Bedeutung ,Weihegabe' (ebd. 157/70). Ἀρᾶσθαι (bei Homer noch ,geloben') bedeutet später nur noch ,fluchen' (ebd. 251/88); es ist hier ebensowenig zu berücksichtigen wie ἐπαγγέλλεσθαι, das zwar auch ,versprechen' heißen kann, aber im eigentlichen Sinn von ,geloben' nicht vorkommt (J. Schniewind - G. Friedrich, Art. ἐπαγγέλλω: ThWb 2, 573/5).

b. Homer. Da die homerischen Helden häufig u. sehr eng mit den Göttern verkehren, nehmen die wenigen G., von denen berichtet wird, sozusagen den Charakter eines öffentlichen Vertrages an. Man sollte erwarten, daß viel häufiger von G. die Rede wäre, da genügend Situationen beschrieben werden, die Anlaß hätten bieten können (Kampf, Todesnot, Krankheit usw.); vielleicht sind auch die hinter dem Opfer stehenden G. nicht erwähnt, weil sie im Bewußtsein der homerischen Helden zum Opfer gehörten. G. werden empfohlen von Göttern wie Athene zur Versöhnung anderer Gottheiten, etwa des Apollon, damit er sich der Rückkehr in die Heimat nicht widersetze (Il. 4, 101/3); ähnlich rät Kirke dem Odysseus, ein besonderes Opfer für Teiresias u. die Toten zu geloben, falls ihm Heimkehr beschieden werde (Od. 10, 521/5). Er selbst verspricht den Himmlischen ein mächtiges Opfer, wenn Zeus ihm bei der Vergeltung Beistand gewähre (ebd. 17, 50f). Diese Vorstellung vom G.vertrag wird besonders deutlich beim Gebet des Diomedes vor einer gefährlichen Mission. Unter Bezugnahme auf das gute Verhältnis seines Vaters zur Göttin, das beiden Seiten von Nutzen war, verspricht er ein Opfer, wenn sie erneut helfen werde (Il. 10, 291/4). G. u. Götterhilfe sind so miteinander verbunden, daß Achilles angesichts der todbringenden Seuche meint, daß nichteingelöste G. der Grund für das Unheil seien (ebd. 1, 65. 93). Wollen die Götter aber nicht erhören, dann verliert das G. seine Verpflichtung. Nachdem ihm der Tod vor Troja geweissagt worden war, verbrennt darum Achilles bei der Trauerfeier des Patroklos seine Haare, die sein Vater Peleus für den Fall der Rückkehr des Sohnes gelobt hatte (ebd. 23, 144/51). Er kann wieder darüber verfügen, weil die Götter den ,Vertrag' nicht halten wollen. Diese Vertragsvorstellung ist etwas gemildert im Gebet der Theano an Athene, in dem die Göttin hingewiesen wird auf die reichen Opfer, die ihr nach der Errettung der Stadt im Frieden dargebracht werden (ebd. 6, 304/10).

c. Klassische Zeit. Homer kennt nur das ,laute' Beten u. damit auch nur das öffentliche Geloben. Bei Herodot (2, 181) kommt schon das stille G. vor (ἐν τῷ νόῳ); die Frömmigkeit wird privatisiert u. verinnerlicht. Anlaß für ein Gelübde sind persönliche Sorgen wie die drohenden Gefahren bei einer Reise (4, 76) oder das Bangen um die Liebe eines Mannes (2, 181). Auch vom Inhalt des G. her wird die neue Form der Religiosität deutlich; an die Stelle der großen Tieropfer der homerischen Zeit treten die Versprechen, ein Fest einzurichten, oder Weihegaben für das Heiligtum zu stiften. Herodot erwähnt auch G.

bei anderen Völkern wie den Persern (1, 86: G. des Kyros) u. Ägyptern (2, 63. 65; vgl. Dölger, Ichth. 2, 64). Nun tauchen auch die Termini für das Einlösen des G. auf (εὐχὴν ἐπιτελεῖν, εὐχὴν ἀποδιδόναι: Herodt. 1, 86, 1. 9; 2, 181, 1. 18; Thucyd. 1, 138, 4; Pind. Pyth. 9, 89; Xen. mem. 2, 2, 10). In den klassischen Tragödien spielt das G. kaum eine Rolle. Erwähnungen am Rande zeigen, daß die Praxis des G. bekannt ist (Aeschyl. Ag. 9, 33/6; Sophocl. Trach. 239/41; Eur. Iph. Taur. 20/4; vgl. Corlu 92/8).

d. Öffentliche Gelübde. Im griechischen Raum nehmen die G. von Staats wegen nicht den Platz ein wie in Rom; aber sie finden sich auch hier, wenn auch viel seltener u. in anderer Form als in der religiösen Praxis Roms. Zwei Beispiele aus Athen aus dem J. 362/1 vC. (Ditt. Syll. 1, 181f) zeigen, daß es üblich war, aus schwerwiegendem öffentlichen Anlaß ein G. zu machen, es durch den Herold ausrufen u. schriftlich festhalten zu lassen. Charakteristisch für griechisches Denken ist dabei die Variationsbreite u. Unbestimmtheit der versprochenen Leistung. Gelobt werden eine Prozession u. ein Opfer, aber die genaue Fixierung wird der späteren Zeit überlassen (... καθότι ἂν τῶι δήμωι δοκῆι; so gleichlautend in beiden Fällen. Es gibt noch einige ähnliche Beispiele: Ditt. Syll. 1, 107 [Athen]; 2, 581 [Rhodos]; 2, 35 [Ephesus; Opfer u. aurum coronarium zugunsten des Demetrios (vJ. 302)]; Ditt. Or. 1, 2 [Mytilene]). Vielleicht läßt aber auch die ‚Formel', in die das Versprechen gekleidet ist, darauf schließen, daß durch die Gewohnheit bereits eine Norm gesetzt war; das würde wiederum auf eine größere Häufigkeit solcher G. hinweisen; die Zeugnisse wären dann verlorengegangen. Aber wenn man auch die Formelhaftigkeit beachtet, fällt doch die relative Undeterminiertheit der menschlichen Leistung auf. Recht freizügig verfuhr man auch mit der Umwandlung von G. Die Athener hatten der Artemis gelobt, sie würden ihr so viele Ziegen opfern, wie sie Perser töten würden. Als sie diese Mengen nicht aufbringen konnten, brachten sie nur 500 dar (Xen. anab. 3, 2, 12). Ähnlich machten es die Bewohner von Orneai in der Argolis. Für den Sieg über die Sikyonier versprachen sie dem Apollon einen täglichen Umzug u. Tieropfer in großer Zahl. Als sie nachher die Kosten dieses G. bedachten, beschlossen sie, dem Gott in Delphi eine Darstellung der Prozession u. der Opfer in Bronze zu weihen (Paus. 10, 18, 5). Wahrscheinlich hat Pausanias eine ätiologische Interpretation des von ihm betrachteten Weihegeschenkes in Delphi übernommen oder gegeben. So mußten G. auch anderweitig zur Erklärung merkwürdiger Einrichtungen u. Vermutungen dienen, wie die beiden folgenden Beispiele zeigen. Phaidon wird im platonischen Dialog gefragt, warum zwischen der Verurteilung des Sokrates u. seinem Tod so viele Tage verflossen seien. Die Athener hatten, so lautet die Antwort, vor der Fahrt des Theseus nach Kreta das G. gemacht, sie würden jedes Jahr dem Apollon zu Ehren einen Zug nach Delos senden, wenn Theseus mit den 14 jungen Menschen glücklich heimkehre. Während der Zurüstung der Fahrt nach Delos u. auch ihrer Durchführung dürfe niemand von Staats wegen den Tod erleiden, u. das Urteil über Sokrates sei einen Tag nach Beginn der Vorbereitung für die Fahrt gefällt worden (Plat. Phaedo 58). Zur Erklärung eines Festgesanges der Mädchen von Bottia (s. Oberhummer, Art. Bottia: PW 3, 1 [1897] 794) in Makedonien führt Plutarch (Thes. 16) einen Bericht des Aristoteles (frg. 485 Rose) an. In Erfüllung eines alten G. hätten die Kreter eine Erstlingsgabe von Menschen nach Delphi gesandt; diesen hätten sich die Nachkommen der Athener beigesellt, die als Tribut an Minos nach Kreta gebracht worden seien. Nach Irrfahrten hätten sie sich gemeinsam in Thrakien niedergelassen u. Bottia gegründet. – Im Hinblick auf die kleine Zahl der Zeugnisse in der überkommenen Literatur u. in den erhaltenen öffentlichen Urkunden darf man von einem geringen Interesse am G. als Ausdruck des öffentlichen Kultes reden. Das tritt auch in der neuen Literatur zur griech. Religion deutlich zutage (Nilsson, Rel. handelt an keiner Stelle allgemein oder zusammenfassend über das G.; ebenso ist es bei Stengel, Kult.; die Einsichtnahme in den ThesLG [Hamburg] bestätigt dieses Urteil).

e. Private Gelübde. Sie erstrecken sich auf alle Lebensbereiche. Erhalten sind die Zeugnisse (abgesehen von einigen Erwähnungen in erhaltenen Schriften) auf Gedenksteinen (vgl. P. Friedländer, Epigrammata [Berkeley 1948] nr. 21. 36. 48. 114f; sie stammen aus Athen, Korinth, Melos usw. u. gehören meist dem 6. Jh. an) mit urkundlicher oder einfacher Erwähnung von Stiftungen (zB. B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 2 [1914] 25 nr. 26 = IG 7, 413 [1. Jh. vC.]; vgl.

Ditt. Syll. 2, 747) u. Votivgaben. Ihre Kennzeichnung als G.gaben geschieht nur durch den Zusatz εὐξάμενος oder κατ' εὐχήν (vgl. H. Elter, Epigraphica 4: RhMus 66 [1911] 212/5; zum Vorkommen der Termini vgl. etwa Callim. epigr. 47, 3; 54, 2); sonst sind sie von gewöhnlichen Dankvotivgaben oder generösen Spenden nicht zu unterscheiden (vgl. E. Hoffmann, Sylloge Epigrammatum Graecorum [1893] 110 nr. 211 u. andere Beispiele, die bei Elter aO. 213 aufgezählt sind; weitere Beispiele sind zu finden etwa in Anth. Pal. 6, 137. 146. 148. 150. 157 u. in den Indices von CIG, IG, Ditt. Syll. u. Ditt. Or.). Aristoteles bestimmte in seinem Testament, daß sein Schwiegersohn Nikanor, falls er von schwieriger Mission zurückkehre, dem Zeus u. der Athene vier Ellen hohe Gedenksteine errichte, wie er (Aristoteles) gelobt habe (... ἣν εὐχὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ηὐξάμην: Diog. L. 5, 16; J. M. Zemb, Aristoteles in Selbstzeugnissen [1961] 16). Diese Votivsteine (zB. Ditt. Or. 2, 577) oder Altäre (ebd. 523) oder Tafeln (ebd. 550; Ditt. Syll. 3, 1142) im einzelnen aufzuzählen, erübrigt sich; es führt nur zu stereotypen Wiederholungen. Die hier u. da angegebenen Motive erwähnen alle Stationen von Krankheit, Sorge, Not u. Gefahr (zB. Ditt. Or. 1, 69. 330; Ditt. Syll. 2, 763; 3, 1142 usw.). Besonders die Wallfahrtszentren profitierten von G.einlösungen; die Stelen in Epidauros liefern den Beweis (vgl. R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros [1931] 12, 7; 26, 47; 30, 55; 34, 68f; 43, 78); an anderen Pilgerzentren ist es ähnlich gewesen.

f. Kritik. Die Komödie spart bei der spottenden Kritik, die sie an dem religiösen Gebaren des Volkes übt, das G. nicht aus. Vor allem Aristophanes stellt den naiven Egoismus, der das G. oft zu einem Handel mit den Göttern werden läßt, an den Pranger. So läßt er einen Dieb dem Hermes die unsinnigsten, aber feierlichsten Versprechen machen (pax 396/9; 416/24), läßt er in den ‚Rittern' den Wursthändler den Rat erteilen, der Artemis 1000 Ziegen zu geloben, wenn die Preise für Fische fallen (equ. 660f). Er verspottet in einem Atemzug den Geiz derer, die sich an der Einlösung vorbeidrücken wollen, wie auch die Furcht vor nachträglicher Strafe, wenn die Erfüllung unterlassen wurde (av. 1618/21). Als Ausdruck der religiösen Haltung hat das G. teil an der menschlichen Unzulänglichkeit (Kleinknecht 61/3). Die Heilungstafeln der Pilger in Epidauros vermerken recht deutlich die Strafe, die der Nichteinlösung oder dem Betrug, Asklepios mit schlechter Gabe zu hintergehen, auf dem Fuße folgte (Herzog aO. 24, 47; 30, 55). Solche Warnung gehörte sicher an allen Wallfahrtsorten zur Pädagogik (Kötting 23). Wie sehr die G.-praxis doch in der griech. Volksfrömmigkeit verankert war, kann man den Ausführungen entnehmen, die Platon im 10. Buch seiner ‚Gesetze' gemacht hat. Zunächst wendet er sich allgemein gegen die Privatisierung der religiösen Übungen. Alle Kulthandlungen sollen öffentlich vollzogen werden. Heilige Dinge einzuführen erfordere große Einsicht. Vor allem Frauen, dann aber auch Kranke aller Art, ferner solche, die in Nöten u. Gefahren schweben, schließlich auch manche, denen ein großes Glück zuteil geworden, sie alle haben die Gewohnheit, meint Platon, immer das Nächstbeste zum Weihegeschenk zu machen, Opfer zu geloben u. Tempel zu versprechen für Götter, Dämonen u. Göttersöhne. Auch viele, die Visionen haben oder im Traum in Angst geraten, glauben, in all diesen Fällen gegen das drohende Unglück ein Heilmittel zu finden im Bau von Altären u. Tempeln, womit man Häuser, ja ganze Siedlungen anfüllt. So befänden sich diese G.zeichen nicht nur an geeigneten Plätzen, sondern überall, wo sich der Gelobende gerade aufhalte. Diese Unordnung müsse durch Gesetze geregelt werden (leg. 10, 909d/910c). Platons Kritik läßt das G. als legitime Form des intensiven Bittens gelten; allerdings würde die Durchführung seines Vorschlages das Ende der privaten Religiosität bedeuten. Es wird auch der Schluß erlaubt sein, daß ein erheblicher Teil der Weihegaben, die schließlich nicht mehr in den Tempeln untergebracht werden konnten (vgl. Stengel, Kult. 88/95), auf G. zurückzuführen sind (bei Stengel nicht beachtet). Was die G.motive angeht, bestätigen Platons Ausführungen die Erkenntnis, daß jede Not u. jeder Wunsch zum G. führen konnte.

IV. Rom. a. Termini. Wie man auch den Begriff ‚religio' ableiten mag (Latte, Röm. Rel.² 39; dort neuere Literatur; das G. betreffend vgl. W. Otto, Religio u. Superstitio: ArchRelWiss 12 [1909] 533/54), das Bemühen, das Verhältnis des Menschen zur Gottheit durch rechtliche Normen zu sichern u. das darin sich bekundende Mißtrauen gegen den subjektiven Überschwang haben der röm. Religiosität die besondere Prägung verliehen (R.

Hanslik, Röm. Religiosität: J. Stadtmann-L. Hänsel [Hrsg.], Christentum u. moderne Geisteshaltung [Wien 1954] 119f). Bezieht man den Terminus ‚votum' auf den Gabenaustausch zwischen Gott u. Mensch, so bietet sich die für den Vertragsabschluß übliche Rechtssprache geradezu an für die Bezeichnung der einzelnen Stationen des G. (Capelle 22/6). Das sakrale Recht bestimmt darum das G. in starkem Umfang (Wissowa, Rel.[2] 380/409; abschwächend Latte, Röm. Rel.[2] 42). Unter diesen Umständen greift das votum über die private Sphäre weit hinaus in das öffentliche, politische Leben; als votum publicum wird es fast mit jedem Staatsakt verbunden (vgl. Res gest. div. Aug. 4. 9). Die Einfügung des G. in den Rahmen der Rechtssprache bringt die Tendenz zur schriftlichen Fixierung mit sich; das geschieht auch, damit das G. nicht wegen eines Fehlers ungültig werde u. dem Gelobenden Nachteil bringe. Das hatte besondere Bedeutung bei den vota publica, die normalerweise länger befristet waren oder umständehalber, etwa wegen eines Krieges, erst nach langer Zeit eingelöst werden konnten (Marquardt, Staatsverwaltung 3, 265f). Es ist aber auch anzunehmen, daß die vota privata, außer bei plötzlichen Not-G., schriftlich abgefaßt u. im Heiligtum niedergelegt wurden (Iuvenal. 12, 98; vgl. de Marchi 1, 273). Der Wortlaut des G. wurde zunächst festgelegt (votum concipere), danach feierlich ausgesprochen (votum nuncupare). Die Verpflichtung wurde, etwa vom Magistrat, übernommen (votum suscipere). Nach Eintritt der Bedingung galt der Gelobende als Schuldner der Gottheit (voti damnatus; voti reus; Toutain 974); er ist zur Einlösung (votum solvere, persolvere, reddere) streng verpflichtet (Cic. leg. 2, 16, 41: voti sponsio qua obligamur deo). Von Wichtigkeit war die G.-fähigkeit; der rechtlich Abhängige konnte nichts ohne die Erlaubnis seines Herrn geloben (Ulp.: Dig. 50, 12, 2, 1; vgl. M. Kaser, Das röm. Privatrecht 1 = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1 [1955] 55. 246). Feste Vorschriften über Gestus u. Haltung scheint es nicht gegeben zu haben. Erwähnt werden das Verhüllen der Hände (Propert. 1, 16, 43f), u., wenn das G. an ‚Terra Mater' gerichtet ist, sitzende Haltung (Macrob. Sat. 1, 10, 21). Wie ganz allgemein beim Gebet wird auch hier die Richtung nach Osten empfohlen (Ovid. fast. 4, 775/8; vgl. Dölger, Sol sal. 52/4); beim Bau eines Tempels soll darauf geachtet werden, daß die Gelobenden (Betenden) nach Osten zum Himmel blicken können (Vitruv. 4, 5, 1). Als unterstreichender Hinweisgestus war das Schlagen an die Brust gebräuchlich (Macrob. Sat. 3, 9, 12). Auch der Einfluß der Gestirne, etwa des Sternbildes des Widders, ist nicht bedeutungslos (Manil. astron. 3, 145/7 u. bes. 4, 124/7).

b. Öffentliche Gelübde. 1. Allgemeines. Durch die große Zahl der öffentlichen G., sei es, daß sie regelmäßig wiederholt oder ergänzt wurden, sei es, daß es sich bei ihnen um einmalige Bindungen handelte, wird die Staatsgebundenheit von Religion u. Kultus im römischen Reich hell beleuchtet. Das Heil der res publica erwächst aus der rechten, geordneten Kultübung, die stets der Erneuerung u. des Zuwachses an neuen Formen bedarf, um das Wohlwollen der staatserhaltenden Götter stets erneut zu gewinnen. Diese Verknüpfung von Staatswohl u. Öffentlichkeit des Kultes, wie sie sich in Rom bei den vota publica äußert, taucht wegen der Ähnlichkeit der Vorstellungen, daß nur der ein guter Bürger sein kann, der an der rechten öffentlichen Gottesverehrung teilnimmt, im christlichen MA wieder auf u. führt auch hier zu öffentlichen G., deren Wirkung der Bau von Kirchen u. Kapellen, die Einrichtung von regelmäßigen Dankumzügen, Sühneprozessionen usw. ist. – In Rom wurden die öffentlichen G. (vgl. G. Appel, De Romanorum precationibus = RGVV 7, 2 [1909] 8/27) von den für das Wohl der Gemeinschaft Verantwortlichen ausgesprochen, so zB. vom Diktator (Liv. 5, 22, 7; Plut. Camill. 7f), den Konsuln (Liv. 30, 2, 8) oder dem Praetor (ebd. 21, 62, 10). Dadurch trat eine Bindung der ganzen Gemeinschaft ein; es sei denn, daß im Einzelfall bestimmte Mitglieder besonders betroffen waren (vgl. Mommsen, StR 1, 244). Die Sorge für die Einlösung konnte einem niederen Beamten oder auch einem Priesterkollegium übertragen werden; im allgemeinen hatte sie durch den Nachfolger im Amt zu erfolgen (ebd. 1, 244f; 2, 134). In republikanischer Zeit war für die öffentlichen G. ein Senats- oder ein Volksbeschluß erforderlich (Liv. 22, 10: die Notlage nach der Niederlage gegen Hannibal am Trasimenischen See [217 vC.]; vgl. Toutain 971f). Normalerweise wandte man sich an die zuständige Gottheit; bestand darüber Unklarheit, wurden die G. sicherheitshalber an mehrere Götter gerichtet (vgl. CIL 6, 2074).

2. Regelmäßige Gelübde. Schon in republikanischer Zeit wurden zu Beginn des Neuen Jahres (am 3. Tag vor den Nonen des Januar, also am 3. I.) von den Konsuln auf dem Kapitol dem Jupiter vota pro rei publicae salute abgelegt, nachdem die G. ihrer Vorgänger mit einem Opfer (zwei weiße Rinder: Ovid. Pont. 4, 4, 31) eingelöst worden waren (Liv. 21, 63, 7). Die Bedeutung der Zeremonie bedingte die Prachtentfaltung; es war ein Aufzug nach Art des Triumphes (Ovid. fast. 1, 79/88; Pont. 4, 9, 5; vgl. Mommsen, StR 1, 415. 616; Latte, Röm. Rel.[2] 152f). Hierher gehören auch die G. der Zensoren an Mars für die fünfjährige Zensusperiode (Suet. Aug. 97; Mommsen, StR 1, 412f). Wie rituell man dabei verfuhr, davon zeuge ein Text bei Valerius Maximus (4, 1, 10): (Scipio Africanus minor) qui censor cum lustrum conderet inque solitaurilium sacrificio scriba ex publicis tabulis sollemne ei precationis carmen praeiret, quo di immortales ut populi Romani res meliores amplioresque facerent rogabantur, ‚satis' inquit, ‚bonae et magnae sunt; itaque precor ut eas perpetuo incolumes servent', ac protinus in publicis tabulis ad hunc modum carmen emendari iussit. qua votorum verecundia deinceps censores in condendis lustris usi sunt. Vor der Abreise der Beamten zum Heer oder in die Provinz waren ähnliche G. üblich (Latte, Röm. Rel.[2] 153). Der Wortlaut der G.formel (carmen) wurde vom Collegium der Pontifices festgelegt u. vom Pontifex Maximus dem Beamten vorgesprochen; so sollten Formfehler vermieden werden (Liv. 4, 27, 11; 36, 2, 3; zur Entwicklung der Formel vgl. W. Warde Fowler, The religious experience of the Roman people [London 1911] 188). Die Urkunden (tabulae) kamen ins Archiv des Priesterkollegiums (G. Rohde, Die Kultsatzungen der röm. Pontifices = RGVV 25 [1936] 69). Mit Beginn der Kaiserzeit wurde auch der Imperator bei den öffentlichen G. berücksichtigt (das war schon bei Caesar der Fall: Dio Cass. 44, 6). Seit dem J. 39 vC. wurde in deutlicher Anlehnung an die vota pro rei publicae salute ein besonderes G. gesprochen pro salute et incolumitate principis (Act. Arv. v. 4. I. des J. 27 nC. [CIL 6, 2024]). Seit 38 nC. wurde dieser Tag als votorum nuncupatio am 3. I. eines jeden Jahres im ganzen Reich festlich begangen (Gaius: Dig. 50, 16, 233, 1; vgl. zB. Plin. ep. 10, 100f). Der Unterschied zwischen G. u. Segenswünschen, wie sie bei der Eröffnung der Schiffahrt für den Kaiser, den Senat, die Ritterschaft, das ganze röm. Volk usw. in der Isisgemeinde gesprochen wurden (Apul. met. 11, 17; ähnliche fausta vota gab es auch in christlicher Zeit; vgl. Athanas. apol. Const. 10), ist kaum zu markieren. In der spätkaiserlichen Zeit wurden als Adressaten dieser G. vor allem die Gottheiten Ägyptens genannt; dort war es schon in der Ptolemäerzeit üblich, öffentliche Gebete für den Herrscher an Isis zu richten. Auf die mit diesen Neujahrs-G. verbundene antichristl. Propaganda am Ende des 4. Jh. hat Alföldi mehrfach nachdrücklich hingewiesen (zuletzt A. Alföldi, Die alexandrinischen Götter u. die vota publica am Jahresbeginn: JbAC 8/9 [1965/66] 53/87). Dieser G.tag bleibt im Westen nachweisbar bis zum Untergang des Reiches; in Byzanz erfreute er sich noch lange großer Beliebtheit (Constant. Porphyrog. caeremon. 1, 72 [PG 112, 653/9]; Marquardt, Staatsverwaltung 3, 266f). Die G. für den Kaiser waren der Arvalpriesterschaft übertragen, deren Aufzeichnungen man die genaue Kenntnis dieser Einrichtung verdankt (vgl. Latte, Röm. Rel.[2] 3_3). Die staatsrechtliche Bedeutung dieser vota erhellt daraus, daß die Aufnahme eines anderen Namens als dem des Kaisers in die G.formel als Usurpation angesehen wurde (Dio Cass. 58, 3; 73, 14; vgl. Mommsen, StR 2, 811); darum wurde die Aufnahme männlicher Familienmitglieder in das G. vermieden (Tac. ann. 4, 17; Suet. Tib. 54; Ausnahmen: Vespasian gestattete die Erwähnung des Titus [CIL 6, 2054], dieser die seines Bruders Domitian [ebd. 2059]), während Namen von weiblichen Angehörigen eher genannt werden konnten (Mutter: ebd. 2024; Gemahlin: ebd. 2040; Schwester: Dio Cass. 59, 3). Wie sehr solche öffentlichen G. zur Loyalitätsbekundung wurden (Thrasea unterließ sie unter Nero: Tac. ann. 16, 22), zeigen die vota publica, die (zunächst außerhalb Italiens) für den Senat abgelegt wurden, u. zwar von Privatleuten sowie von Municipien (Ara Narbonn. v. 22. IX. 11 nC. [CIL 12, 4333]; die Arvalakten verzeichnen diese G. erst seit dem J. 120 [ebd. 6, 2080], aber dann auch nur sporadisch [ebd. 2084. 2086]; vgl. Mommsen, StR 3, 1261f).

3. Außergewöhnliche Gelübde. Kriege u. Seuchen waren meist der Grund. G. an Jupiter vor Abmarsch des Heeres waren selbstverständlich (Liv. 21, 63, 7/9; 45, 39, 11), aber auch unmittelbar in der Schlacht suchte man

erneut die Hilfe der Götter zu gewinnen (ebd. 4, 32, 8; 10, 37, 16. 42, 7). Auch die evocatio hat zum Kern ein G., durch das den Schutzgottheiten der belagerten Stadt Tempel u. Kult zugesagt wurden für den Fall, daß sie den Feinden ihre Hilfe entzögen (vgl. F. Pfister, Art. Evocatio: o. Bd. 6, 1162/4). So wurden auch während der Schlacht nicht nur den eigenen (Mars, Bellona, Juno, Victoria; Liv. 5, 21, 5; 6, 5, 8; 10, 19, 17), sondern auch den Göttern der Gegner G. gemacht (ebd. 2, 20, 12). Die Häufigkeit der G. konnte sogar zur Lähmung der Kampfenergie führen (ebd. 22, 5, 2: ... nec enim inde votis aut imploratione deum sed vi ac virtute evadendum esse). Zu dieser Form der öffentlichen Not-G. gehörte auch das Recht des Feldherrn, in der devotio das eigene Leben oder das von Soldaten zu weihen u. zu opfern (K. Winkler, Art. Devotio: o. Bd. 3, 849/51). Diese Kriegs-G. wurden aus der Beute eingelöst; Beanstandungen von Seiten des Senates erfolgten nur bei ungewöhnlicher Belastung des Staates (Liv. 39, 5, 8; 40, 44, 9; Mommsen, StR 1, 245f; 3, 1062). Die G. pro valetudine populi, die bei Epidemien gewöhnlich Apollon geleistet wurden (Liv. 4, 25, 3; 40, 36, 14; 42, 21, 11), erhielten ihre Ergänzung durch Versprechen von Opfern zur Abwehr von Unheil, das sich durch Vorzeichen anzukünden schien. Man suchte der Gefahr durch langfristige G. von 5 oder 10 Jahren zu begegnen (ebd. 20, 2, 8; 30, 2, 8. 27, 11 [5 J.]; 21, 62, 10; 42, 28, 8 [10 J.]). In der Kaiserzeit konnten Erkrankung des Herrschers oder eines Mitgliedes der Familie (Tac. ann. 12, 68; Suet. Calig. 14) oder gefahrvolle Unternehmungen (Tac. ann. 3, 47) den Weg zum G. weisen. Es bürgerten sich auch hier langfristige G. ein, die vota quinquennalia u. vota decennalia für den Kaiser, die die früheren G. zu Beginn des lustrum verdrängten (Marquardt, Staatsverwaltung 3, 268; Toutain 975; länger befristete G. zum Regierungsantritt des Kaisers liegen nach den Arvalakten erst aus späterer Zeit vor: Pertinax [CIL 6, 2102], Elagabal [ebd. 2104], Gordian [ebd. 2111]; vgl. Mommsen, StR 2, 811f). Während man bei den regelmäßigen öffentlichen G. immer wieder gleiche oder ähnliche Leistungen anbietet, haben die außerordentlichen G. sehr verschiedene Inhalte; auf die Entwicklung des religiösen Kultes haben sie mächtig eingewirkt. Die Opfergaben, die man verspricht, reichen von einem Becher Wein (Liv. 10, 42, 7) über Münzen, die man in den See wirft (Suet. Aug. 17; vgl. dazu F. J. Dölger, Die Münze im Taufbecken: ACh 3 [1932] 1/24), bis zu einer sehr beträchtlichen Geldsumme (Liv. 22, 10, 7). Eine große Zahl von Tempeln geht auf solche G. zurück (Toutain 971. 977; die G.formel: si hodie nobis victoriam duis, ast ego tibi templum voveo [Liv. 10, 19, 17]; G. Appel, De Romanorum precationibus = RGVV 7, 2 [1909] 8. 152; vgl. den Tempelindex bei Latte, Röm. Rel.[2] 415/8) oder wurde mit kostbaren Weihegeschenken versehen (Liv. 4, 20, 4); ebenso haben fast alle öffentlichen Spiele hier ihren Ursprung (ebd. 36, 2, 2; vor allem die ludi Apollinares aus der schlimmen Zeit des Krieges gegen Hannibal: ebd. 26, 23; vgl. Toutain 977); auch supplicationes wurden gelobt (Liv. 36, 2, 5; vgl. G. Wissowa, Art. Supplicationes: PW 4 A, 1 [1932] 942/51). All das hat auf Kult u. Frömmigkeit großen Einfluß gehabt. Aus den außergewöhnlichen G.opfern ragt das sogenannte ver sacrum besonders hervor. In ihm wurden alle Geburten des folgenden Frühjahres als Opfer gelobt; die Tiere wurden geopfert, die Menschen, die davon betroffen waren, wurden im Jünglingsalter als sacri des Landes verwiesen. Geschichtlich ist nur ein Fall nachweisbar, in dem dieses G. ausgesprochen wurde, nämlich als nach der Niederlage gegen Hannibal am Trasimenischen See (217 vC.) die Vermutung aufkam, das Unglück sei eine Folge der Verletzung religiöser Vorschriften (Liv. 22, 9, 7). Das Gelöbnis wurde 22 Jahre später eingelöst (ebd. 33, 44, 1f; vgl. W. Eisenhut, Art. Ver sacrum: PW 8 A, 1 [1955] 911/23), allerdings ohne Ausweisung der Menschen. – Im Strafrecht wird vom G. einmal gesprochen in dem Sinn, daß G.einlösung kein Motiv für die Bildung von ‚coetus illiciti' sein dürfe (Dig. 47, 11, 2).

c. *Private Gelübde.* Nach den Zeugnissen zu urteilen, hat das private G. in der röm. u. in der von römischen Vorstellungen beeinflußten Religiosität eine sehr große Rolle gespielt; dafür zeugt die große Zahl der in Erfüllung von G. dargebrachten Weihegaben (ex voto). Hier u. da ist das G. eingelöst worden, bevor das Erbetene von der Gottheit gewährt wurde oder gewährt werden konnte. Das votum wird in solchen Fällen gebraucht für ein intensives, mit besonderen Versprechen versehenes Gebet (Toutain 972f: vota pro itu et reditu [vgl. B. Kötting, Art. Fuß: o. Bd. 8, 732f], die vor der Rückkehr erfüllt wurden; CIL 5, 6873.

6875; bei Toutain weitere Beispiele; anders Latte, Röm. Rel.² 47_1); das Vertrauen auf die Hilfe der Gottheit überwiegt den Formalismus der ‚erfüllten Bedingung' (die gegeneinander gestellten Füße werden neuerdings auch als Zeichen der dauernden Präsenz im Heiligtum gedeutet; so L. Castiglione, Inverted footprints: ActEthnogrAcadHung 17 [1968] 121/37. 187/9; solche ‚Votivfüße' für Isis bei G. Grimm, Die Zeugnisse ägyptischer Religion im röm. Deutschland = Ét. Prélim. 12 [1969] 320 u. Taf. 16, 2). Zuweilen wird ‚ex voto' einfach die Dankbarkeit für erfahrene Hilfe ausdrücken, ohne daß diese zuvor unter Beifügung eines Leistungsversprechens erfleht worden wäre. Das gilt vor allem für die Votivgaben an Wallfahrtsorten, insbesondere für die Darstellung geheilter Glieder (Kötting 398/402 u. Th. Homolle, Art. Donarium: DarS 2, 363/82). Die Übergänge zwischen *Gebet u. G. sind nicht immer scharf zu ziehen. Die Zahl der mit ‚ex voto' versehenen Weihegaben ist sehr groß (viele Belege bei de Marchi 1, 271/89; vgl. die Indices s. v. votum in den einzelnen Bänden des CIL; die Formeln lauten etwa: votum solvit laetus libens [CIL 6, 768] oder abgekürzt v. l. s. (ebd. 3, 1350]; v. s. l. m. [= merito: ebd. 6, 661] oder: ex voto posuit [ebd. 617]; voto fecit [ebd. 665] oder einfach: ex voto [ebd. 635]). Die Motive für die G. bringt das breite Spektrum menschlicher Not; das erweist auch die erhaltene röm. Literatur. Furcht vor Trockenheit u. Mißernte (Verg. georg. 1, 42. 157), die Angst in schwerer Krankheit (Hor. sat. 2, 3, 288; Tibull. 4, 4, 12; Prop. 2, 9, 25) oder bei bevorstehender Geburt (ebd. 4, 1, 99/102; G. an Juno) u. die Sorge bei größeren Unternehmungen (Iuvenal. 12, 1/3) nötigten zu G. In Seenot wußten viele keinen anderen Ausweg (vgl. Hor. c. 3, 29, 58; 4, 5, 13; Ovid. Pont. 1, 6, 38; 2, 10, 40); Cicero erzählt, wie Diagoras ‚Atheus' angesichts der vielen Votivtäfelchen geretteter Schiffbrüchiger auf Samothrake gefragt wird: nonne animadvertis ex tot tabulis pictis, quam multi votis vim tempestatis effugerint? (nat. deor. 3, 37, 89; zu den tabulae pictae vgl. den Kommentar von A. S. Pease [Cambridge, Mass. 1958] 2, 1211; zur Kritik des Diagoras ebd. 1210; Kötting 321 f). Ganz selbstverständlich gehörte das G. zur Vorbereitung auf den Zweikampf (Prop. 4, 10, 14; Catull. 64, 104), wobei, wie bei öffentlichen G., die erbeutete Rüstung als Gabe versprochen wurde (Verg. Aen. 10, 768/81); aber auch der friedliche Wettkampf bot hinreichenden Anlaß (ebd. 5, 235/8). Daneben erfährt man von G., die für alle Fälle Vorsorge treffen sollen u. regelmäßig wiederholt werden (Verg. buc. 5, 74. 79). Von hier aus ging es leicht ins Triviale. Wenn G. abgelegt wurden bei Liebeskummer (Ovid. am. 2, 6, 44; unsittliche G. des Encolpius bei Petron. 85 f) oder angesichts unangenehmer täglicher Arbeit (Cic. ep. 7, 24) oder aus Karrieresucht (Hor. sat. 1, 5, 65), dann fühlten sich die Religionskritiker auf den Plan gerufen, um den häßlichen Egoismus zu tadeln (Sen. ep. 73, 5) oder darauf hinzuweisen, daß viele umsonst G. gemacht haben (Lucr. 5, 1229). Der G. bedarf es nicht zur Glückseligkeit (Sen. ep. 31, 4f), u. es erscheint fraglich, ob darin überhaupt echte Frömmigkeit zum Ausdruck kommt (Lucr. 5, 1201 f; Sall. Catil. 52, 29) u. ob nicht vielmehr verspottenswerte naive Gottesvorstellung u. Aberglaube dahinterstehen (Catull. 36; Martial. 6, 47; 12, 9; vgl. Kleinknecht 190/2). Gelobt wurden normalerweise Dinge, die mit dem Kult der betreffenden Gottheit zusammenhingen, Weihegaben für den Tempel (besonders Haaropfer bei Errettung aus Seenot; Iuvenal. 12, 81; Lucian. merc. cond. 1), Opfer, Altäre, Statuen, Errichtung u. Renovierung von Heiligtümern usw. (Toutain 975), also alles Dinge, die in größerem Ausmaß bei den öffentlichen G. eine Rolle spielten.

V. Mysterienkulte. Die Zugehörigkeit zu einem Mysterienkult hat die Haltung zum G. keineswegs prinzipiell beeinflußt; insofern bedürfen diese Kulte keiner besonderen Erwähnung. Daß ein Myste des Sarapis (3. Jh. vC.) in lebensgefährlicher Krankheit den Bau eines Heiligtums verspricht (Deissmann, LO⁴ 121/6 nr. 2), fällt nur wegen der Leistung aus dem Rahmen. Sonst sind die Gelobenden nur durch die Nennung des Namens der Gottheit als Mitglieder der Mysterienkulte zu erkennen. Hundertfach finden sich Gedenksteine in der einfachen Form: Soli invicto votum. Ἡλίῳ ἀνικήτῳ εὐχὴν ἀνέθηκεν (Vermaseren, Corp. Mithr. 2, 1999 = CIL 3, 1107). In der späteren Zeit folgen die Kultangehörigen auch der Übung, solche G. pro salute imperatoris populique Romani zu machen (vgl. zB. Vermaseren, Corp. Mithr. 2, 1998 = CIL 3, 1114). Solche Beispiele sind beliebig zu vermehren (vgl. die Indices bei Vermaseren, Corp. Mithr. 1, 350; 2, 425 s. v. votum u. in den einzelnen Bänden der von Vermaseren herausgegebe-

nen Reihe ‚Études préliminaires'; so zB. V. Wessetzky, Die ägypt. Kulte zur Römerzeit in Ungarn = Ét. Prélim. 1 [Leiden 1961] 51, Abb. 19: ... Sarapidi pro salute et victoria et perpetuitate Caesaris [es handelt sich um Caracalla]; vgl. ferner E. Lane, Corpus monumentorum religionis Dei Menis = Ét. Prélim. 19 [Leiden 1971] nr. 21. 31. 37. 41. 50). Die Einlösung der G. erfolgte, wie allgemein üblich, im Heiligtum (vgl. R. Forrer, Das Mithra-Heiligtum von Königshofen bei Straßburg [1915] 51; das ist ganz selbstverständlich, wenn etwa ein Bild des Gottes gelobt wurde [Vermaseren, Corp. Mithr. 1, 436 u.ö.]). Nur einige Besonderheiten, die sich aus dem Selbstverständnis der Mysterienkulte u. der Bewertung der Riten ergeben, erscheinen wegen ihrer auffälligen Analogie zu späteren oder gleichzeitigen christlichen Bräuchen noch erwähnenswert. Im Bericht des Livius über das Verbot der Bacchusmysterien iJ. 186 vC. wird als Grund für die Aufdeckung der Unsittlichkeiten bei den Mysterienfeiern die Tatsache angegeben, daß ein junger Mann Aufsehen erregte wegen seiner zehntägigen Enthaltsamkeit, die vor der Einweihung geboten war. Er wollte damit das G. seiner Mutter erfüllen, die während einer Krankheit des Knaben versprochen hatte, ihn im Jünglingsalter in die Mysterien einweihen zu lassen (Liv. 39, 9, 4). Das ist sicher ein exemplarischer Fall für die Angehörigen der Mysterienkulte (man denkt auch leicht an Monnica, die den jungen Augustinus in der Krankheit sofort zur Taufe anmeldete: Aug. conf. 1, 11, 17). Auffällig ist auch, daß man vom 2./5. Jh. nC. so häufig gelobte, sich dem Taurobolium zu unterziehen (R. Duthoy, The Taurobolium = Ét. Prélim. 10 [Leiden 1969] 17. 19. 60. 82 usw.), u. daß man dieses G. auch erfüllte pro salute et reditu et victoria Augusti nostri (ebd. 69/72 u.ö.). Zeugnisse dafür liegen vor aus Rom, Nordafrika, Gallien usw.; sie zeigen, welchen Umfang die G.praxis in der außerchristl. Religiosität der ersten Jahrhunderte hatte.

C. Christlich. I. Neutestamentliche Zeit. Zur Zeit Christi war die jüd. G.praxis durch lange Tradition u. rechtliche Normen gewertet u. ziemlich genau festgelegt. Der Einlösungsort war vornehmlich der zentrale Tempel in Jerusalem, die Erfüllungszeit die jährliche Wallfahrt. Die Angleichung der jüd. Frömmigkeit in der Diaspora an die zahlreichen G.formen der religiösen Umwelt war in Palästina bekannt, hat aber keine Stellungnahme bei Jesus oder den Jüngern u. Aposteln hervorgerufen. Die Kritik Jesu an der formalisierten Ethik u. Religiosität, wie sie uns in der Bergpredigt überliefert ist, streifte auch den Bereich des G. Schwur u. G. lagen in direkter religiöser Nachbarschaft. So war durch das Wort Christi gegen das häufige, formelhafte Schwören auch die Alltagspraxis des Gelobens mitgetroffen (Mt. 5, 33/7; Strack-B. 1, 328/37). Einmal verurteilt Christus die Entsagungs-G., die darin bestanden, daß der Wert einer Dienstleistung als Opfergabe deklariert wurde, um sich von einer dauernden Liebes- oder Rechtspflicht, etwa der Versorgung der Eltern, zu befreien (Mt. 15, 3/6; Mc. 7, 9/13; Strack-B. 1, 711/7). Solche Kritik zielte nicht auf die Verurteilung des G., sondern auf den Mißbrauch. Bei aller frühzeitigen Distanzierung der jungen Christengemeinde von den kultischen Übungen des Judentums (W. Rordorf, Der Sonntag [Zürich 1962] 120/5 im Hinblick auf die Sabbatachtung; ähnliches ist hier anzunehmen) behielt sie doch die Formen u. Bräuche bei, die die Wiedergabe des neu gewonnenen Verhältnisses zu Gott ermöglichten. Von allen G.formen des AT schien besonders oder höchstens das Nasiräats-G. geeignet, als Hingabe der ganzen Person verstanden zu werden. Es war zwar im Lauf der Zeit auch in die Fesseln der Kasuistik geraten (s. o. Sp. 1063), hatte aber doch, vielleicht unter dem Einfluß außerjüdischer Anschauungen, die Vorstellung einer Weihe der ganzen Person des Gelobenden nicht eingebüßt. Bei Philo wird aus dem μεγάλως εὔχεσθαι εὐχήν die εὐχὴ μεγάλη, die äußerste Möglichkeit eines Angebotes an Gott (spec. leg. 1, 247/54). Die Bedeutung des Wortes εὐχή/εὔχεσθαι war durch die LXX bekannt, das damit bis auf wenige Ausnahmen (zB. Jer. 51, 25 [44, 25], wo ὁμολογία/ὁμολογεῖν gebraucht wird) alle atl. Bezeichnungen für G. wiedergibt. In der speziellen Bedeutung ‚G.' erscheint εὐχή im NT nur für das Nasiräat. Darum blieb diese Form des G. auch in der ersten Gemeinde in Übung. Nach Hegesippos (Euseb. h. e. 2, 23, 5 [GCS 9, 166, 12/4]) war Jakobus, der Herrenbruder, durch lebenslängliches Nasiräat geweiht. Als Paulus zum letzten Mal nach Jerusalem kam, wurde ihm von den Christen in der dortigen Gemeinde empfohlen, er solle, um seine Treue zum Gesetz darzutun, ‚vier Männer, die das (zeitlich begrenzte) Nasiräats-G. auf sich genommen haben, zu sich nehmen, sich mit ihnen heiligen

u. die Kosten für sie tragen, damit sie sich das Haupt scheren lassen können' (Act. 21, 23/6). Paulus folgte dem Ratschlag; er übernahm die relativ hohen Kosten u. ,heiligte' sich mit den vier mittellosen Männern. Dem vollen Nasiräat hat sich Paulus selbst wohl nicht unterzogen, auch nicht früher in Korinth (Act. 18, 18). Die Meinungen darüber gehen allerdings auseinander (E. Haenchen, Die Apostelgeschichte[5] [1965] 479. 542). Paulus selbst hat also kein Nasiräats-G. gemacht; aber die Duldung u. Anerkennung dieser frommen Übung bietet für Lukas die Gelegenheit, die Gesetzestreue des Paulus darzulegen; uns erläutern sie die Haltung der Gemeinde in Jerusalem zum G. Für die Beibehaltung der G.praxis in der Kirche wurde der Bericht von großer Bedeutung. Die Einlösung der G. war nach Meinung der jüd. Frommen so sehr an den Tempel in Jerusalem gebunden, daß schon von daher für die ersten Christen kein Zugang zu dieser Form von Frömmigkeit gegeben war (1 Clem. 41, 2 spricht dementsprechend von G., die nur im Tempel in Jerusalem eingelöst werden können). Die Hoffnung auf den baldigen Eintritt des Reiches Gottes bewirkte eine deutliche Umwertung der sonst üblichen Lebensordnung. Das zeigt sich nicht nur in der ersten Christengemeinde, sondern auch bei den gleichzeitigen, sich absondernden frommen jüd. Gruppen, die auf die baldige Ankunft des Messias ausgerichtet waren. In der Gemeinde von Qumrân führte diese Haltung zur Ehelosigkeit (wenigstens für einen Teil der Mitglieder), zu Gehorsam u. Gütergemeinschaft (vgl. S. H. Siedl, Qumran. Eine Mönchsgemeinde im Alten Bund [Rom 1963] 224/60). Bei den Essenern (zur Identität mit der Qumrângemeinde vgl. K. G. Kuhn, Art. Essener: RGG 2[3] [1958] 701/3; R. de Vaux, Art. Qumrān: LThK 8[2] [1963] 953) fiel den antiken Berichterstattern angesichts der hohen Bewertung der Ehe im orthodoxen Judentum gerade die Ehelosigkeit auf (Philo apol. = Euseb. praep. ev. 8, 11, 14/7; Jos. ant. Iud. 18, 11, 21 u.ö.; Plin. n.h. 5, 17). Weder die Qumrântexte noch die Nachrichten über die Essener geben einen Hinweis auf ein G. Symptomatisch erscheint dagegen die Verwendung des Eides, durch den die enge Bindung an die Gemeinde u. ihre Satzung zum Ausdruck kommt (1 QS 5, 8 [18 bzw. 19 Lohse]). Das ist bei der ersten Christengemeinde anders. Nicht eine Eidesbindung, sondern der neue Geist, der den Gläubigen gegeben wurde, gab einen anderen als den bisherigen Orientierungspunkt für das Leben des Einzelnen u. der Gemeinschaft. Das Bewußtsein der Erwählung u. der neuen Einheit im Geiste legte auch den Wunsch nach der Gemeinschaft im Besitz nahe (Act. 4, 32/7). Da das Reich Gottes nahe ist, lohnt es nicht mehr zu heiraten (1 Cor. 7, 29), zumal auch im Reiche Gottes nicht mehr geheiratet werden wird (Lc. 20, 35 par.). Wer in das Himmelreich eingehen will, der muß den Willen des Vaters tun (Mt. 7, 21) wie Christus, der um seines Gehorsams willen erhöht worden ist (Phil. 2, 8f; Hebr. 10, 7). Gehorsam gegen Gott aber heißt, sich von der Sünde freizuhalten. Für besondere Bindungen durch G. oder Eid ist da kaum Platz. Diese Ablehnung des Eides u. sein Ersatz durch ein G. wird besonders betont in einem Text der PsClementinen, der dem Jakobus in den Mund gelegt wird; danach soll der Täufling bei der Taufe unter Anfügung von Selbstverwünschungen geloben, daß er die Geheimlehren bewahren (*Arkandisziplin) u. die Schriften nicht ausliefern werde (PsClem. contest. 1/5 [GCS 42, 2/4 = Hennecke-Schneem. 2, 70f]).

II. Frühe Kirche. a. Allgemeines. Wie ist nun der Übergang von der Forderung einer pneumagewirkten vollen Hingabe an Gott zur Aufgliederung in spezielle, gesonderte Lebensführung u. die Bindung daran durch Versprechen zu erklären? Wegweisend sein kann dafür etwa die Verwendung des Begriffes ἐγκράτεια in der frühchristl. Literatur. Wird ἐγκράτεια (Chadwick 362f) in dem Sinn verstanden, daß sie Glied eines allgemein verbindlichen Tugendkataloges ist (Gal. 5, 23), dann kann ihre Beachtung nicht im eigentlichen Sinn Gegenstand eines G. sein. Zur Not wäre ein Eidversprechen der Treue zur Forderung noch sinnvoll. Für das G. tut sich in der frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung der Kirche erst eine Möglichkeit auf, wenn von einem zweifachen Weg der Nachfolge Christi (μίμησις τοῦ Χριστοῦ als Norm des christl. Lebens) gesprochen werden kann, von einem gewöhnlichen, normalen, alle verpflichtenden u. einem anderen, möglichen, geratenen, ,vollkommenen' Weg (vgl. H. Strathmann, Art. Askese II: o. Bd. 1, 761f). Diese Entwicklung ist fast ablesbar an der Verengung von ἐγκράτεια zur Bezeichnung einer sittlichen Sonderleistung, namentlich auf sexuellem Gebiet (vgl. W. Grundmann, Art. ἐγκράτεια: ThWb 2, 340: Entwicklung von

Paulus bis zum Hirten des Hermas). Abgesehen von den Einflüssen, die von der zeitgenössischen philosophischen Ethik ausgingen, bezeichnen vornehmlich zwei innerkirchliche Vorgänge Beginn u. Ende dieser Entwicklung. Es handelt sich zunächst um das langsame Verlöschen des frühchristl. Enthusiasmus, das durch das Schwinden der Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi mitbewirkt wurde, u. das Einschwenken in einen ‚spannungslosen' Zustand, in dem aus der ersten Zeit nur noch chiliastische Strömungen als Restbestände übrig blieben. Zum anderen hat die Auseinandersetzung mit enthusiastischen Erweckungsbewegungen wie dem Montanismus, der die nach seiner Meinung ausschließlich auf der Naherwartung aufgebaute urchristl. Begeisterung mit ihren Folgen für das praktische Leben erneuern wollte, die Entwicklung zum Abschluß gebracht. Das Ergebnis war die allgemeine Anerkennung der ‚Höher'-bewertung einer gesonderten, empfehlenswerten ‚pneumatischen' Lebensführung (als allgemeine Vorbedingung für die Taufe wurde die Ehelosigkeit nur in christlichen Gruppen Syriens u. Mesopotamiens gefordert; vgl. A. Vööbus, Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian church [Uppsala 1951]; K. Müller, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche [1927]), die nun bei Einzelnen für das ganze Leben oder auch für einen Abschnitt Inhalt eines G. werden konnte. Ob es sich dabei um ein G. im engen Sinn handelt oder mehr um eine Art Weihe der Person (vgl. K. Winkler, Art. Devotio: o. Bd. 3, 853), ist eine Frage der Definition. Wenn ein G. nur dann vorliegt, wenn der Gelobende Gott eine Sache oder einen Dienst verspricht, falls dieser ‚zuvor' die Bitte erfüllt, dann kann bei den Lebenswegversprechen von G. nicht die Rede sein. Wenn aber im Glauben die Vertrauensbasis zu Gott hin so breit ist, daß der Gläubige gewiß sein kann, eine feste Zusage für eine direkte μίμησις τοῦ Χριστοῦ werde auch eine entsprechende Erhöhung mit Christus zur Folge haben, dann kann das Versprechen, diese spezielle Nachfolge bis zum Lebensende durchzuhalten, als eine ständige Erinnerung an Gott verstanden werden, mit seinem Pneuma zur Seite zu stehen, u. als eine Art Bedingung für den versprochenen Lohn. Insofern kann doch von einem G. als einer zweiseitigen Bindung gesprochen werden (wenn auch Theologen wie Augustinus immer wieder betonten, daß das Fassen des Vorsatzes schon Geschenk Gottes ist); es sind lediglich ‚bedingte' Einlösung u. göttliche Gewährung im zeitlichen Zueinander vertauscht. Analogien zu diesem christl. Lebens-G. lassen sich wohl nur im lebenslänglichen jüd. Nasiräat finden (s. o. Sp. 1063). Alle anderen beigebrachten Parallelen aus der griech.-röm. Religion (Vestalinnen u. andere Priester u. Priesterinnen) beruhen auf der Forderung nach kultischer Keuschheit, kennen nicht die Freiheit der Selbstentscheidung oder sind zeitlich begrenzte Verhaltens-G., zu denen es im christlichen Bereich genug Parallelen gibt (vgl. Chadwick 361 f).

b. Geschlechtliche Enthaltsamkeit. In der ersten christl. Gemeinde suchte man die Nachfolge des Herrn vor allem auch im Verzicht auf persönlichen Besitz zu verwirklichen. Aber diese Jüngerschaft eines Lebens in *Armut u. *Gehorsam (vgl. Capelle 33/6) hat vor dem Zusammenschluß Gleichgesinnter in Mönchskolonien u. Klöstern nur geringe Spuren hinterlassen (M. v. Dimitrewski, Die christl. freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jh. [1913]; für Syrien vgl. Vööbus 2, 258/61). Es erfolgte bei der Übernahme dieser Lebensweise immer ein ‚Auszug' aus der gewöhnlichen Gemeinde in eine Sondergemeinschaft. Von dem Mönchs-G. soll darum hier nicht gehandelt werden (die ‚Nachfolge Christi' konnte wie in der stabilitas loci, die im Kloster realisiert wurde [extrem bei den Styliten], auch im polaren Gegensatz dazu in der totalen Heimatlosigkeit [Mt. 8, 20] mit G.bindung verwirklicht werden [Kötting 303/8]). Anders ist es bei der geschlechtlichen Enthaltsamkeit, die zwar beim Mönchtum in das umfassende G. des neuen Standes einbezogen wurde, aber schon lange vor dem Mönchtum u. auch noch neben ihm innerhalb der Gemeinde als bindendes G. übernommen wurde (Viller-Rahner 42/59). Als sein Inhalt findet sich in der Alten Kirche (wie auch in den folgenden Jh. des MA u. der Neuzeit) sowohl der vollständige Verzicht auf jede geschlechtliche Betätigung (Jungfräulichkeit) wie auch die befristete oder dauernde sexuelle Enthaltung in der Ehe. Da beide Arten des G. sich zur Begründung u. Rechtfertigung immer auf 1 Cor. berufen haben (Jungfräulichkeit: 1 Cor. 7, 34; Enthaltsamkeit in der Ehe: ebd. 7, 5/7), sollen hier auch beide berücksichtigt werden.

1. Griechische Kirche. Bereits bei Ignatius

verbindet sich die Preisung des jungfräulichen Standes mit der Warnung vor der Gefahr der Selbstgefälligkeit; er wird also schon als sittliche Leistung angesprochen (ad Polyc. 5, 2: ,Wenn jemand zur Ehre des Fleisches des Herrn in der Keuschheit [ἁγνεία] zu bleiben vermag, so bleibe er es ohne Selbstruhm' [Übers. J. A. Fischer]; zu weiteren Texten mit Hinweisen auf die große Zahl junger Asketen, die ehelos lebten, s. Chadwick 360). Der Begriff ἁγνεία, der ursprünglich die kultische Reinheit bezeichnet (vgl. F. Hauck, Art. ἁγνεία: ThWb 1, 124), wird hier auf die Jungfräulichkeit im Sinne der vollen geschlechtlichen Enthaltsamkeit angewandt, wie die Begründung ,zur Ehre des Fleisches des Herrn' zeigt. Wenn auch die Elemente des G. vorhanden sind, so fehlt der Begriff doch noch (auch Apc. 14, 1/5 setzt solche Asketen voraus, ohne daß von der Art der Verpflichtung geredet wird). Bei Klemens v. Alexandrien kommen zwar die Ausdrücke πρόθεσις, ὁμολογία fast als synonyme Begriffe für die rechte Verhaltensweise zu Ehe u. Ehelosigkeit vor (strom. 3, 1, 4, 1. 12, 79, 3. 15, 97, 4), aber auf ein G. lassen sie keinen Schluß zu (vgl. Koch 95/7). Für Origenes ist die Jungfräulichkeit höchstes Ideal, aber er verwendet dafür den Begriff ἐπαγγελία, der ursprünglich nicht dem sakralen Bereich entstammt u. allgemein die Ankündigung, Zusage (vom Menschen her) oder die Verheißung (von Gott her) bezeichnet (J. Schniewind-G. Friedrich, Art. ἐπαγγέλλω: ThWb 2, 573/83). Die Apostolischen Konstitutionen verwenden εὐχή u. ἐπαγγελία nebeneinander; dabei bezeichnet εὐχή das atl. G., ἐπαγγελία das G. der Jungfräulichkeit (Const. ap. 4, 14, 1 [1, 235 Funk]). Dabei fehlt nicht der Hinweis, daß es nicht die Verachtung der Ehe ist, die zur Jungfräulichkeit führt (4, 14, 2 [ebd.]). Die Apostolischen Konstitutionen sprechen außerdem noch fünfmal von Jungfrauen neben Witwen. Das beweist deutlich, daß im 3. Jh., lange vor der Einrichtung von Klöstern, von Christinnen Jungfräulichkeit gelobt wurde. Alle wußten es, man kannte sie. Rechtliche Bestimmungen für den Fall eines Rücktrittes vom G. sind aus dieser Zeit noch nicht bekannt. In manchen Gemeinden wird die Grenze zwischen der empfohlenen Jungfräulichkeit u. dem heftig bekämpften Syneisaktentum (,wilde Jungfräulichkeit') zunächst nicht scharf gezogen worden sein. Die pseudoklementinischen Briefe ,ad virgines', die das Syneisaktentum scharf ablehnen, das vor allem in Syrien u. Mesopotamien verbreitet war, wohin diese Schrift verweist (Vööbus 1, 64f), wenden sich gerade an solche, die das G. der Jungfräulichkeit gemacht haben (1, 3, 5 [2, 3 Funk]: quicumque coram Deo spondet, se servaturum esse castitatem; 1, 1. 2, 1. 3, 4 [2, 1. 3 F.] u.ö.). Methodius v. Olympus, der in seinem Symposion mehrmals Num. 6, 2 zitiert (symp. 5, 1. 4), verwendet immer das Wort ἐπαγγελία, wenn er vom G. der Jungfrauen (ebd. 3, 11. 14) u. von ihrem Brautverhältnis zum Logos spricht (ebd. 6, 5; bei Paulus ist nur von einem bräutlichen Verhältnis Christi zur Kirche bzw. zur Gemeinde die Rede; seit der Hoheliedexegese [Origenes] wird im Osten u. Westen von persönlicher Brautschaft der einzelnen Jungfrau geredet; vgl. E. Dassmann, Ecclesia vel anima: RömQS 61 [1966] 121/44; für Syrien vgl. Vööbus 1, 73/8). Darin kommt zum Ausdruck, daß es sich bei diesem G. um etwas anderes handelt als um die Gaben u. Opfer im AT. Wann aus diesen ,formlosen', privaten G. ein in der kirchlichen Öffentlichkeit abgelegtes Versprechen geworden ist, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen; denn in der Zeit, in der es noch keine Frauenklöster gab, ist die Öffentlichkeit damit gegeben, daß das G. dem Bischof bekannt ist. Spätestens seit der Synode v. Ankyra (314), die eine Strafe für diejenige festsetzt, die das G. durch die Ehe bricht (cn. 19 [Bruns, Canones 1, 69f]), haben wir es also mit einem öffentlichen, mit kirchenrechtlichen Bestimmungen umkleideten G. zu tun, das mit liturgischer Feierlichkeit u. Schleierübergabe verbunden ist (Koch 111). Basilius schreibt in seinem kanonischen Brief an Amphilochius, daß die Jungfrau, die ihr G. gebrochen hat, ein Jahr Buße tun muß. Eine Jungfrau kann nur diejenige genannt werden, die sich freiwillig (ἑκουσίως) für das G. entscheidet; darum muß sie mindestens 16 Jahre alt sein (ep. 199 cn. 18). Übrigens kennt Basilius kein Jungfräulichkeits-G. von Männern außer im Mönchsstand (ebd. cn. 19). Es gab auch verschärfende G., wie das G. von Mönchen, nie eine Frau anzusehen (Vööbus 2, 257).

2. Lateinische Kirche. Allgemein vgl. hierzu P. Keseling, Art. Askese II: o. Bd. 1, 770/9. Tertullian redet präzise vom G. der Enthaltsamkeit im Sinn einer dauernden ehelosen Lebensführung (or. 22, 9: sed aliqua se Deo vovit. . . . nupsisti enim Christo. Illi carnem tuam tradidisti: age pro mariti tui disciplina;

ähnlich zB. virg. vel. 13, 2: ... cum tantam oblationem Deo offerimus ipsius corporis et ipsius spiritus nostri ...; Tertullian kennt also schon das durch das G. spezialisierte Brautverhältnis). Ebenso deutlich ist die Situation bei Cyprian (Capelle 22), der fast Tertullians Formulierungen übernimmt u. dadurch eine feste Tradition in der nordafrikanischen Kirche bezeugt (Cyprian. hab. virg. 4: quae se Christo dicaverint et a carnali concupiscentia recedentes tam carne quam mente se Deo voverint). Der Bruch des G. bedeutet für ihn Ehebruch an Christus (ebd. 20: non mariti, sed Christi adulterae; vgl. ep. 4, 2; 63, 3; Viller-Rahner 47; Wandinger, Art. G.: Kraus, RE 1, 596). In welcher Weise das G., ehelos zu bleiben, dem Bischof bzw. der Gemeinde kundgetan wurde, davon erfährt man nichts; ob ein Rücktritt vom G. möglich war, sagt Cyprian nicht (vgl. Koch 86). Die Synode v. Elvira (um 306) setzt fest, daß die Jungfrauen, die ihr G. gebrochen haben (cn. 13 [Bruns, Canones 2, 4]: si pactum perdiderint virginitatis), bis zum Lebensende Buße tun sollen. Solche Bestimmungen finden sich von da an in vielen Synodalbeschlüssen. Von einer professio virginitatis spricht Ambrosius in seinem Bericht über die Ansprache des Papstes Liberius bei der Schleierübergabe an seine Schwester Marcellina (virg. 3, 1 [FlorPatr 31, 63]; Hieron. ep. 147, 6 [CSEL 56, 322, 2] erwähnt eine feierliche Schleierübergabe in der Peterskirche in Rom, in qua Christi flammeo consecrata est). Das G. eines Mannes ist für Ambrosius wie für Basilius etwas Ungewöhnliches gewesen, denn in der Gedächtnisrede auf seinen Bruder betont Ambrosius an der Keuschheit des Satyrus gerade, daß er sie in Freiheit übte u. sich nicht durch ein G. gebunden hatte (exc. Sat. 1, 54 [CSEL 73, 238]). Eine feierliche, öffentliche G.ablegung wird im Brief des Papstes Siricius an die gallischen Bischöfe vorausgesetzt (vgl. Hieron. ep. 130, 2, 3 [CSEL 56, 176f]); zugleich wird unterschieden zwischen virgo velata u. virgo nondum velata (Siric. ep. 10, 1, 3f [PL 13, 1182f]), die aber bereits das Versprechen abgelegt hat. Da die Zahl der Jungfrauen, die das G. ablegten, offenbar immer mehr zunahm (vgl. Ambros. virg. 1, 10 [FlorPatr 31, 42]; Viller-Rahner 55), sie aber wohl nur teilweise in der Familie bleiben konnten (Hieron. ep. 22, 17 [CSEL 54, 165]), so daß eine kirchliche Beobachtung ihrer Lebensführung immer schwieriger wurde (vgl. Hieron. ep. 117, 1 [CSEL 55, 422f]), empfahl man gemeinsame Lebensführung mit Verzicht auf Privatbesitz (Aug. virg. 45: in quibus nemo dicit aliquid proprium, sed sunt eis omnia communia). Das ist der Übergang zum Kloster, in dessen Gemeinschaft das G. der Ehelosigkeit Bedingung wird; auch als es längst Klöster gab, haben immer noch (bis ins 7. Jh. hinein) Jungfrauen in kleinen Gruppen in Privathäusern gelebt (Greg. M. dial. 15f; in ev. 38, 15; 40, 11). Selten scheint es im Altertum vorgekommen zu sein, daß Eltern für ihre Kinder das G. machten (Hieron. ep. 107, 3 [CSEL 55, 293]; Sulp. Sev. v. Mart. 19; Ambros. exhort. virg. 3, 15); dabei waren nicht immer die besten Motive maßgebend (Hieron. ep. 128, 2; 130, 6 [CSEL 56, 157. 182]; vgl. G. Grützmacher, Hieronymus 3 [1908] 255). Hier deutet sich schon die im MA oft geübte ‚oblatio' von Kindern an, wie sie in Bened. reg. 59, 1/8 (CSEL 75, 138f) als Brauch beschrieben ist; dargestellt ist sie vielleicht schon auf dem Elfenbeinkästchen von Pola (Volbach, Elfenbeinarbeiten 62 nr. 120 u. Taf. 38; Erklärung der Szene bei Th. Klauser, Die röm. Petrustradition [1956] 112f; andere deuten die Szene mit weniger Begründung auf die Taufe: vgl. T. Buddensieg, Le coffret en ivoire de Pola: CahArch 10 [1959] 187f u. Abb. 37. 49). – Unter Bezugnahme auf 1 Cor. 5,7f wurde die zeitweilige oder dauernde Enthaltsamkeit in der Ehe empfohlen, öfter sogar gefordert (vgl. Chadwick 350f), vor allem in manchen Kreisen Syriens (Vööbus 1, 69/78). Ob die Bindung durch G. erfolgte, läßt sich nicht sagen, aber das Feld für solche Enthaltsamkeits-G. wurde vorbereitet, denn diese Enthaltsamkeit wurde geradezu mit ‚Heiligkeit' identifiziert (ebd. 1, 72; 2, 258). In den von einem Christen gegen Ende des 2. Jh. zusammengestellten, auf neupythagoreische Anschauungen zurückgehenden Sentenzen des Sextus wird zB. geraten, Mann u. Frau sollen in der Ehe im Wettstreit Enthaltsamkeit üben (nr. 230/3, bes. 239 [38f Chadwick]; vgl. Chadwick 356f). Später wurde solche Enthaltsamkeit dann auch Gegenstand eines zeitlich begrenzten (wie es auch das rabbinische Judentum kannte; vgl. Strack-B. 3, 372) oder dauernden G. Als Melania die Jüngere nach einer Frühgeburt lebensgefährlich erkrankt, drängt sie ihren Gatten Pinian, endlich ihrem Wunsch zu entsprechen u. dauernde Enthaltsamkeit zu geloben (Geront. v. Melan. 6 [SC 90, 136]: ‚Wenn du willst, daß ich am Leben bleibe, gib

dein Wort vor Gott, daß wir den Rest unseres Lebens in Enthaltsamkeit verbringen'. Diesen Wunsch darf man sicher als bezeugten Fall vielfacher ähnlicher Gesinnung nehmen; hierher gehört auch das G., sich nach dem Tode des Ehegatten nicht wieder zu verheiraten (zB. G. der Blesilla: Hieron. ep. 22, 15 [CSEL 54, 162f]). Augustinus behandelt ausführlich das G., in der Ehe Enthaltsamkeit zu üben. Reichliche Überlegung u. Zustimmung des Ehegatten sind erforderlich (ep. 127, 8f [CSEL 44, 27/9]); ähnlich äußert sich Fulgentius v. Ruspe in einem Schreiben an ein Ehepaar, das während der Krankheit der Frau das G. gemacht hatte (ep. 1, 18 [CCL 91, 195]). Pelagius (PsPaulinus; vgl. Clavis PL² nr. 204) weist die Adressatin eines Briefes darauf hin, daß sie ihrem Mann Anlaß zum Ehebruch geben könne, wenn sie ein solches G. ohne seine Zustimmung mache (PsPaul. Nol. app. ep. ad Celanc. 28/30 [CSEL 29, 455/8]). Diese pastorale Linie hat sich dann gehalten.

c. Theologische Bewertung des Gelübdes. In dem frühesten christl. Schrifttum findet sich keine Erwähnung des G. Das ist bei dem ethischen Neuansatz, daß nämlich die Vollkommenheit in der dem Beispiel Christi folgenden Gehorsamshingabe an den Vater zu suchen sei, nicht anders zu erwarten. Aber die Bereitschaft des Paulus, ein G. zu übernehmen (Act. 18, 18; 21, 23/6), ob zugestandenermaßen oder bereitwillig (vgl. o. Sp. 1082f), hatte auch ihr Gewicht. So entwickelte sich zunächst eine schwankende Haltung. Je mehr die einzelnen Theologen das Maß für das sittliche Streben dem NT entnahmen, um so reservierter verhielten sie sich zum G. Die stärkere Heranziehung des AT, nicht nur wie in der frühesten Zeit als Zeugnis für die Messianität Christi, sondern (seit dem 3. Jh.) auch als gewichtiges Wort Gottes für die Bestimmung von Ordnung, Recht u. Ethos für die kirchliche Gemeinschaft wie für den einzelnen, führte ebenso wie der Blick auf die Übung in der Umwelt zur Beibehaltung bzw. zur Erneuerung der G.praxis.

1. Griechische Väter. Die Vieldeutigkeit des griech. Begriffes εὐχή/εὔχεσθαι führte bei den griech. Vätern zunächst zu einer terminologischen Bestimmung u. dann zur Reflexion über das Wesen u. die religiöse Bedeutung des G. Origenes hat sich am ausführlichsten dazu geäußert. Zunächst grenzt er das G. ab vom *Gebet. Anhand der wichtigsten biblischen Aussagen zum G. (berücksichtigt werden Gen. 20, 20/2; Lev. 27, 1/3; Num. 6; Iudc. 11, 30f; 1 Sam. 1, 9/11; Prov. 20, 25; Koh. 5, 4) legt er dar, daß zwar das Bittgebet das Normale sei, daß aber auch zuweilen vom Menschen gefordert werde, sich Gott gegenüber zu verpflichten (orat. 3, 1/4). Er betont ausdrücklich die geläufige Bedeutung von εὐχή = Gebet u. legt diese in ihren verschiedenen Inhalten (nach 1 Tim. 2, 1) seinen weiteren Ausführungen zugrunde (orat. 5, 1). Noch einmal kommt Origenes ausführlich auf das G. zu sprechen bei der Exegese von Num. 30. Der Text von Num. 30, 3: homo, homo quicumque voverit votum Deo gibt ihm die Möglichkeit, in Beantwortung der Frage nach dem Grund dieser Verdoppelung (in Anlehnung an Philo gig. 33 u. mit Hinweis auf Paulus) den Menschen zu betrachten einmal als den homo interior (2 Cor. 4, 16: quia renovetur de die in diem; Col. 3, 10: secundum imaginem eius qui creavit eum) u. zum anderen als den homo exterior (Orig. in Num. hom. 24, 2; vgl. H. Rahner, Das Menschenbild des Origenes: EranosJb 15 [1947] 197/248). Ein G. ablegen aber kann nur der ,innere Mensch' (Orig. ebd.: vota autem offerre nemo potest nisi qui habet aliquid in semetipso et in substantia sua, quod offerat Deo), u. dementsprechend lautet die Definition des G. bei Origenes (ebd.: votum autem est, cum aliquid de nostris offerimus Deo. Vult ergo a nobis prius aliquid accipere Deus et ita nobis ipse largiri). Wenn die Übersetzung zutreffend ist, ist schon die Formulierung, ein G. ,darbringen' statt ,machen' (facere) charakteristisch für die Vergeistigung der G.vorstellung bei Origenes. Jedes G. ist für ihn Zeichen der Hingabe an Gott, dem man keine Bedingungen stellen kann, weil sein Wesen Liebe u. Fürsorge für die Menschen ist. Darum sieht auch Origenes, wie schon Philo, im Nasiräat ein Zeichen der Hingabe an Gott, das alle anderen G. hinter sich läßt (in Num. hom. 24, 2) u. allein der Forderung der Nachfolge Christi entspricht. In der christl. Praxis läßt sich diese Haltung am besten durch das votum castitatis verwirklichen (ebd.; vgl. in Lev. hom. 3, 4). In der Wesensbestimmung des G. folgt Gregor v. Nyssa Origenes ziemlich genau (orat. dom. 2: PG 44, 1137 C/D), u. unter Hinweis auf Ps. 65, 13 u. 75, 12 sieht er für den Christen den Kern des G. in der Dankabstattung (ebd.: 1137 D: χαριστήριος δωροφορίας ἐπαγγελίαν). Damit ist das G.verhältnis zu Gott umgewandelt in eine dauernde Haltung des vollen Vertrauens u.

der Hingabe an Gott, die von Zeit zu Zeit der Sichtbarmachung durch die Darbringung von Dankvotiven bedarf; von einer Bedingung ist nicht mehr die Rede; sie gilt als unchristlich, denn die Liebe Gottes, wie sie in Christi Erlösungstod ihren tiefsten Ausdruck gefunden hat, kann nicht durch eine bedingte Forderung beantwortet werden. Die religiöse Praxis des gläubigen Volkes ist allerdings hinter dieser Theologie weit zurückgeblieben. Die Terminologie bleibt aber in der Sprache der Theologen identisch mit der Ausdrucksweise des gläubigen Volkes (εὐχή = G. u. Gebet; ähnlich ist es mit votum), so daß aus den christl. Inschriften u. den anderen Quellen, falls eine Erläuterung fehlt, nicht erkennbar ist, ob es sich um ein Zeugnis für ein echtes Bedingungs-G. oder für ein Dankvotiv handelt. Diese etwa von Gregor v. Nyssa vollzogene Transformation der in der jüd. Tradition u. in der heidn. Religion vorgefundenen Bitt-G. in wiederholbare symbolische Akte der Hingabe an Gott ist von da an Bestandteil der hohen Theologie geblieben (vgl. Joh. Chrys. expos. in Ps. 11, 4; Cyrill. Alex. ador. 2 usw.).

2. *Lateinische Väter.* Die frühesten lat. Übersetzungen der LXX geben die atl. Termini für G. immer mit votum wieder, das im Unterschied zum griechischen εὐχή nicht in gleichem Maße für Bittgebet (preces, oratio) gebraucht wurde (vgl. Hieron. ep. 106, 79 [CSEL 55, 287]: εὐχή enim pro locorum qualitate et orationem et votum significat). Auch die religiöse Grundvorstellung von einem mehr sittlich begründeten Rechtsverhältnis zu Gott läßt die lat. Theologen vor Augustinus (Aug. ep. 149, 16 [CSEL 44, 362f] wird das Verhältnis von Gebet u. G. ähnlich formuliert wie bei Gregor v. Nyssa) dem G. gegenüber positiver eingestellt erscheinen als die Griechen. Tertullian kritisiert an den vota des röm. Heeres zu Jahresbeginn weder die Formulierung noch das G. selbst, sondern daß der christl. Soldat gezwungen werde, den heidn. Göttern G. abzulegen (cor. 12, 3). Die Übernahme von G. nach atl. Vorbild erscheint Cyprian durchaus angemessen. Die Autorität der Schrift dient dazu, der Mahnung zur Einlösung von G. Nachdruck zu verleihen (testim. 3, 30: Anführung fast aller atl. Stellen). Den gleichen Standpunkt nimmt Ambrosius ein (Cain et Ab. 1, 7, 25: votum est autem postulatio bonorum a Deo cum solvendi muneris promissione. Et ideo cum impetraveris quod petisti, ingrati est, tardare promissum). Ganz in der Weise des AT wird auf die Freiwilligkeit des G. hingewiesen (Hieron. in Eccl. 5, 3f [CCL 72, 292]). Bei solcher Einstellung mußte auch die Frage nach der Erlaubtheit u. Gültigkeit eines G. auftauchen. Der Grieche Basilius findet es lächerlich, daß jemand das G. macht, kein Schweinefleisch mehr zu essen; solche kindischen G. solle man unterlassen (ep. 199 cn. 28); aber Fulgentius v. Ruspe will die Entschuldigung eines Ehemannes, daß er während der Krankheit seiner Frau das G. der Enthaltsamkeit in der Ehe gemacht habe u. darum nicht frei gewesen sei, nicht gelten lassen (ep. 1, 11 [CCL 91, 192]: ne quisquam sibi vellet excusationem tribulationis ad frustrandae licentiam promissionis assumere, nec se putaret voti reum). Unsittliches kann natürlich nicht Gegenstand eines G. sein, wie Ambrosius am G. des Jephta exemplifiziert (off. 3, 12, 78; ähnlich Hieron. adv. Iovin. 1, 23; Johannes Mandakuni: BKV² 58, 98; nach Aug. civ. D. 1, 21 wird das G. Jephtas viel diskutiert [vgl. zB. noch Dante parad. 5, 66]; nur Ephraem lobt Jephta: carm. Nisib. 70, 7/12 [CSCO 240 = Scr. Syr. 102, 114; Übers. ebd. 241 = 103, 102]), u. Paulinus v. Nola bemerkt, daß Heilige sich einen G.betrug nicht gefallen lassen (carm. 20, 67/128: Topos an fast allen heidn. u. christl. Wallfahrtsorten). Man bleibt aber im allgemeinen mehr auf der Linie der atl. Frömmigkeit, wo auch oft genug die Notwendigkeit des Vertrauens auf Jahwe beim G. gefordert wurde. Man ist allerdings im Westen bei den Ermahnungen zur Einlösung der G. nicht stehen geblieben. Wenn man die G.-frömmigkeit der heidn. Umwelt einer heftigen Kritik unterzog (Arnob. nat. 1, 49; Lact. mort. pers. 46, 2: Maximinus soll dem Jupiter gelobt haben, den Christennamen zu vertilgen, wenn er ihm den Sieg verleihe), das G. der Christen aber rechtfertigen wollte, so ging das auf die Dauer nicht auf dem Weg der Kritik an den G.inhalten; es mußte vielmehr wie in der griech. Theologie die ntl. Forderung der Hingabe an Gott mit der G.frömmigkeit in Einklang gebracht werden. Diese Arbeit hat im wesentlichen Augustinus geleistet. Er erblickt in der Bereitschaft zur Nachfolge der Apostel den Weg eines sinnvollen G.; aber diese Nachfolge setzt die Berufung durch die Gnade Gottes voraus, die dann gleichzeitig auch die Kraft zur Erfüllung gibt (civ. D. 17, 4: dans . . . votum voventi.

Non enim Domino quisquam quicquam rectum voveret, nisi qui ab illo acciperet quod voveret; ähnlich betonte er, daß absolute Keuschheit ein Geschenk der Gnade sei [conf. 10, 29, 40f]). So wird die G.pastoral des Augustinus von seiner Gnadenlehre getragen. Mit der Forderung, daß jedes G. im eigentlichen Sinn nur ein bestätigendes Zeichen der Bereitschaft zur Nachfolge Christi sein solle (Aug. ep. 149, 16 [CSEL 44, 363]), ist die höchste Verinnerlichung erreicht (en. in Ps. 55, 19 [CCL 39, 691]: in te est, quod voveas et reddas; diese Formulierung findet sich auch bei Prosp. in Ps. 115, 18), die dem einzelnen G. seinen Wert nimmt u. es nur als Symbol der Gesinnung wertet (so meint Hilarius, daß die höchste Form des G. die Bereitschaft zum Martyrium sei: in Ps. 65 tract. 26). Diese Gesinnung der Nachfolge Christi ist im Werturteil der damaligen Theologie vornehmlich die abstinentia, in erster Linie vom Geschlechtsverkehr (Aug. loc. hept. 3, 56 [CCL 33, 270]; Fulg. Rusp. ep. 1, 12 [CCL 91, 193]; vgl. auch Aug. doctr. christ. 4, 128f [CSEL 80, 156f], der Cyprian u. Ambrosius zitiert), aber weiterhin auch von allen anderen Genüssen u. Freuden, so daß die Bündelung der wesentlichen G.inhalte in der klösterlichen professio den Abschluß dieser G.theologie bildete. Selbstverständlich hat man auf der Ebene der praktischen Seelsorge sich weiterhin mit den Problemen der Freiheit, Erlaubtheit u. Ablösbarkeit der G. usw. beschäftigt (vgl. zB. Greg. M. in 1 Sam. expos. 1, 12/5 [PL 79, 57/60]; Valerian. Cem. hom. 4 u. die frühmittelalterl. Bußbücher [P. W. Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis (1929) 283 cn. 199/202]).

d. Gelübdepraxis. Die Christen entfernten sich im täglichen Leben nicht so weit von der G.praxis der jüd. u. heidn. Umwelt, wie man es nach den theologischen Darlegungen etwa eines Origenes oder Augustinus vermuten könnte. Mit Einzelbelegen aus der vorkonstantinischen Periode für diese These ist es schlecht bestellt bis auf das G. der Ehelosigkeit. Das ist auf diesem Gebiet ebenso wie bei den anderen Äußerungen der Frömmigkeit des christl. Volkes, wie zB. bei Wallfahrten, Prozessionen, der Ausgestaltung der allmählich sich mehrenden Feste usw. Aus der nachkonstantinischen Zeit ist die Menge der Zeugnisse für die Übung, seinem Bittgebet durch ein G. Nachdruck zu verleihen, unübersehbar (vgl. etwa den Index s.v. votum bei Diehl: ILCV 3 pag. 419f; im einzelnen läßt sich oft nicht feststellen, ob es sich um eine G.einlösung oder ein Dankvotiv [ex voto] handelt; auffällig groß ist die Zahl der Inschriften mit der Formulierung: contra votum posuit [zB. ILCV 2 nr. 4194/210 u.ö.; Index 3, 419]; diese Formel [vgl. A. Stuiber, Art. Contra votum: o. Bd. 3, 421f] trifft man auch auf heidnischen Inschriften; sie will ausdrücken, daß der Tod [sie findet sich nur auf Grabsteinen] ,wider alle Hoffnung, entgegen der G.-intention' gekommen ist [darum fast ausschließlich bei Kindern u. jungen Ehegatten]). Deshalb kann u. braucht hier nur eine kleine, repräsentative Auswahl geboten zu werden, die die Kontinuität wie den Wandel in der G.frömmigkeit erweist. Die einfachen Gläubigen, die sich auch nach der Bekehrung von den gleichen Sorgen u. Nöten, Krankheiten u. Plagen des Alltags bedrängt fühlen, suchen nun die übermenschliche Hilfe unter den Helfern, die ihnen von der neuen Verkündigung als hilfswillige u. nahe Retter, die sich auch um ihre Sorgen kümmern, vorgestellt werden. Was die Stellung der Gelobenden angeht, so sind alle Personenkreise vertreten, der Klerus (MonAsMinAnt 1, 244; ILCV 1 nr. 1807. 1914. 1928: presbyter; A. Berthier, L'Algérie et son passé [Paris 1951] 115: Diakon Novellus; ILCV 1 nr. 1210: Diakon) ebenso wie Laien, vom kaiserlichen Haus angefangen (G. der Galla Placidia in Seenot, dem hl. Johannes in Ravenna eine Kirche zu errichten: Agnell. lib. pontif. eccl. Rav. 42 [MG Scr. rer. Langob. 307, 11/6 = ILCV 1 nr. 20; vgl. nr. 1775; V. A. Sirago, Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente [Louvain 1961] 237f) über den hohen Adel (Geront. v. Melan. 6) u. den reichen Kaufmann (ILCV 1 nr. 568) bis zum einfachen Bauern (Paul. Nol. c. 20, 67/9). Die Motive für die G. bleiben die gleichen; jegliche Not u. jeder dringende Wunsch können Anlaß sein (Krankheit: vgl. Geront. v. Melan. 6; Greg. Tur. hist. Franc. 5, 34; Seenot: Ambros. exc. Sat. 1, 17 [CSEL 73, 218]; zum G. pro itu et reditu s. B. Kötting, Art. Fuß: o. Bd. 8, 732f. 740). Der Frankenkönig Chlodwig gelobte in der Schlacht gegen die Alemannen, im Fall des Sieges werde er sich Christus zuwenden (Avit. ep. 46; Nicet. ep. ad Chlodosvind.: MG Epist. 3, 122; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 30f). Ebensowenig tritt ein Wandel ein, was den Inhalt der G. angeht; höchstens kann man von einer langsamen Auswirkung der christl. Pastoral spre-

chen, als immer mehr karitative Dienstleistungen gelobt werden (Valerian, Cem. hom. 4, 6: ‚Du sagst, Gott bedarf meiner Gaben nicht, aber er bedarf deiner Misericordia, damit die Hungernden gesättigt, die Nackten bekleidet werden': vgl. auch E. Lucius - G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes [1904] 295). Es ändert sich nur der G.adressat: Christus (ILCV 1 nr. 1914f; Jalabert-Mouterde, Inscr. 4, 1655), die Trinität (ebd. 1, 378; 2, 535) u. vor allem die Märtyrer u. andere Heilige (ebd. 4, 1657. 1684; ILCV 1 nr. 1921. 1924 usw.; Geront. v. Melan. 6) werden genannt. ‚Was tun wir nicht alles (in Zeiten der Not)?' fragt Salvianus (gub. 6, 17). ‚Wir laufen in die Kirche, werfen uns auf den Boden, überschütten die Kirchen mit Geschenken, füllen die Altäre mit Gaben, versprechen, auf das sündige Leben zu verzichten, meiden den Zirkus u. die Theaterspiele, geloben dem Herrn ein neues Leben (vovemus domino novam vitam)'. Fasten (Tert. ieiun. 11, 2; Prud. cath. 8, 13 [CCL 126, 43]), Verzicht auf Schweinefleisch (Basil. ep. 199 cn. 28) u. anderes aus dem Bereich der Verzichtleistung waren Inhalt der Notversprechen. ‚Bei drohenden Gefahren machen viele G., der eine gelobt Reue, der andere Liebe zur Kirche, ein anderer bindet sich zur Ehre der Heiligen, aber bei vielen dauert der Wille zum G. nur so lange, wie er Kopfschmerzen hat' (Valerian. Cem. hom. 4, 2). Wenn dem nicht so wäre, würde die Menge der Steine mit der Aufschrift ‚votum solvit' etc. (vgl. etwa ILCV 1 nr. 1905/34) noch größer sein. Erwähnenswert sind noch die G., die zur Linderung der sozialen Not einen Beitrag leisteten (vgl. Eugipp. v. Sev. 6, 4). G.begünstigend wird sich die Verordnung Konstantins über die Sonntagsruhe (3. VII. 321; Cod. Theod. 2, 8, 1) ausgewirkt haben mit der Anregung, an diesem Tag ‚votiva compleri'. Zunächst ist damit sicher ‚Gebet' gemeint, da aber im Text auf die Sklavenfreilassung verwiesen wird, kann auch ‚G.' mitgemeint sein, das zuweilen diesen Inhalt hatte (vgl. zB. Greg. Tur. virt. Mart. 2, 4). Krankenbetreuung war an den Heilstätten ein schwieriges Problem. So ist es begreiflich, daß Heilungssuchende geloben, nach ihrer Erhörung eine Zeitlang diesen Dienst zu versehen. In Menuthis pflegten sich die Geheilten regelmäßig dazu zu verpflichten (Sophron. Hier. mir. Cyr. et Joh. 35), u. dem hl. Martin versprach eine Frau, jeden Monat eine Woche Dienst zu tun (Greg. Tur. virt. Mart. 3, 56). Augustinus berichtet, daß ein Blinder gelobte, nach seiner Heilung im Heiligtum zu bleiben (s. 286, 5). Sophronius selbst machte das G., für den Fall der Heilung von seiner Augenkrankheit die Wunder der Heiligen von Menuthis aufzuschreiben (mir. Cyr. et Joh. 61; Kötting 205; Propaganda für das Heiligtum ist häufig Gegenstand eines G. bei Heiden u. Christen, wie bei den Juden, Jahwes Lob zu verkünden [vgl. Ps. 34, 2; 35, 28; 79, 13 u. ö.]). G.einlösungen fanden besonders an Wallfahrtsorten statt (Paul. Nol. carm. 26, 384f: omni namque die testes sumus undique crebris / coetibus aut sanos gratantia reddere vota ...); das beweisen die gerade in solchen Heiligtümern gefundenen Votive (Kötting 186 u. ö.). Auch Heiligengedächtnistage boten Anlaß zur Einlösung von G. (Eugipp. v. Sev. 46, 5). Zur Linderung des Hungers u. der sozialen Not waren auch hier Nahrungsmittel u. sonstige Spenden als G.zusage willkommen (Paul. Nol. c. 20, 69/75; Greg. Tur. virt. Iul. 14). Die Predigt über die Nächstenliebe hat einiges zur Entprivatisierung des G. beigetragen. Gewiß, mehr noch als auf die Linderung der Not richteten sich die G. der Christen auf das Lob Gottes u. der Heiligen u. den Schmuck der Kirchen u. Heiligtümer. Wenn hier auch nicht in gleichem Maß wie im heidnischen Kultbereich gelten kann, daß fast alle Feste u. Tempel auf G. zurückzuführen sind, so gibt es auf christlicher Seite einige Analogien, obschon hier Dankvotive u. Stiftungen eine größere Rolle spielen. So gelobte Symeon Stylites der Ältere, wenn seine Bitte um Regen erhört würde, werde er jedes Jahr an diesem Tag eine besondere Gedenkfeier halten; daraus entwickelte sich ein großes Fest mit feierlichem Gottesdienst (Vit. Symeon. Syr. 65. 124 [TU 32, 4, 113. 169]; Kötting 121). Die Kaiserin Eudokia gelobte eine Wallfahrt nach Jerusalem für den Fall, daß ihre Tochter Eudoxia sich gut vermählen würde (Socr. h. e. 7, 47). Als ihr Wunsch erfüllt wurde, war diese Pilgerfahrt der Anlaß vieler Stiftungen (H. Leclercq, Pèlerinages aux lieux saints: DACL 14, 116/20). Die Größe der G.-stiftung richtete sich nach dem Vermögen. In der Trichora in Tebessa in Nordafrika hat der Diakon Novellus in Erfüllung eines G. eine Memoria errichten lassen zu Ehren der Heiligen, die dort verehrt wurden (s. o. Sp. 1096), u. im nicht allzu weit entfernten Cuicul (Djemila) ließen 5 Personen ebenfalls aufgrund eines G. den Fußboden der Kirche machen

(CIL 8, 8344/8; S. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie 2 [Paris 1901] 196). Ähnliches findet sich in allen Gebieten (zB. ILCV 1 nr. 68: Lateran; nr. 121: Aquileja; nr. 1822: Mauretanien usw.), wo das Christentum Fuß faßte, bis hin zu den großen G. der kaiserlichen Familie (zB. G. der Galla Placidia, bei Errettung aus Seenot dem hl. Evangelisten Johannes in Ravenna eine Kirche zu bauen: ILCV 1 nr. 20; das G. zur Neuerrichtung von S. Pietro in vinculis durch die Kaiserin Eudoxia: ebd. 1779).

W. Baumgartner, Jephtas G. Iudc. 11, 30/40: ArchRelWiss 18 (1915) 240/9. – F. Buhl, Art. G. im AT: Herzog-H. 6, 485/7. – C. Capelle, Le voeu d'obéissance des origines au 12e siècle (Paris 1959). – H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 343/65. – A. Citron, Semantische Untersuchung zu σπένδεσθαι, σπένδειν, εὔχεσθαι (Winterthur 1965). – A. Corlu, Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques (Paris 1966). – E. Ebeling, Art. G. in Babylon: ReallexAssyr 3, 200. – W. Gottschalk, Das G. nach älterer arabischer Auffassung (1919). – H. Greeven, Art. εὔχομαι ...: ThWb 2, 774/82. – U. Haussmann, Griechische Weihreliefs (1960). – E. Jenni, Art. Nasiräer: RGG² 4, 1308f. – H. Kleinknecht, Die Gebetsparodie in der Antike = TübBeitrAltWiss 28 (1937). – H. Koch, Virgines Christi. Das G. der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jh. = TU 31, 2 (1907). – B. Kötting, Peregrinatio religiosa (1950). – J. G. Lautner, Art. G., B: ReallexVorgesch 4, 1 (1925) 242f. – H. Leclercq, Art. Voeux: DACL 15, 3144/6. – G. van der Leeuw, Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie: ArchRelWiss 20 (1920/21) 241/53. – A. de Marchi, Il culto privato di Roma antica 1/2 (Milano 1896/1903). – W. Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch: BonnBiblBeitr 18 (1963) 140/3; Das G. als theolog. Rahmung der Jakobsüberlieferung: BiblZs 11 (1967) 21/52. – P. Séjourné, Art. Vœu: DictThéolCath 15 (1950) 3182/234. – R. Thurnwald, Art. G., A: ReallexVorgesch 4, 1 (1925) 239/42. – J. Toutain, Art. Votum: DarS 5, 969/78. – A. Vööbus, History of asceticism in the Syrian Orient 1/2 = CSCO 184. 197/Subs. 14. 17 (Louvain 1958. 1960). – A. Wendel, Art. G. II: RGG² 2, 1322f; Das israelitisch-jüd. G. (1931).

B. Kötting (B. Kaiser).

Gematrie s. Zahl.

Gemeinde s. Kultgemeinde; Stadt.

Gemeinschaft.

G. bezeichnet eine Relation zwischen Partnern oder Faktoren, die die verschiedensten Ausprägungen erhalten kann. Die Beteiligten werden von einem verbindenden Moment umschlossen, behalten aber eine gewisse Eigenständigkeit. Damit steht der Begriff in der vielschichtigen Spannungskonstellation zwischen Einheit-Vereinigung u. Individualität-Vereinzelung. Schon daraus ergibt sich die Mannigfaltigkeit der Ausprägungen. Zur formal-sachlichen Spannungskonstellation tritt vielfach eine ethische hinzu; denn G.vorstellungen sind tief im Ethos einer Kultur verwurzelt. Zur Vielgestaltigkeit trägt ferner die große Verwendungsbreite bei; besonders soziologische, philosophische, ethische, religiöse u. juristische Bezüge spielen eine Rolle. Die Verschiedenheit der in diesem Lexikon erfaßten Kulturen samt ihrer Entwicklung u. gegenseitigen Beeinflussung kommt hier noch hinzu. – Dieser Artikel muß sich darauf beschränken, die wesentlichsten Konturen des weitverzweigten Themas aufzuzeigen, wobei das in Spezialartikeln behandelte Material weitgehend zurücktreten kann. Er kann nicht von einer vorgefaßten einschränkenden Definition (wie etwa Soziologen vielfach G. gegenüber ‚Gesellschaft' abgrenzen) ausgehen. Methodischer Ansatzpunkt ist vielmehr der antike Sprachgebrauch.

A. Griechisch-hellenistischer Gemeinschaftsgedanke. I. Wortgruppe κοιν-. Ausführliche Analyse bei Endenburg 24/159, Seesemann 3/23 u. Hauck 790. 798/9. 810; hellenistisches Material bei Bauer, Wb. s. v. Da die griech. Wortgruppe für den Bereich unseres Themas die größte Bedeutung besitzt, ist auf sie näher einzugehen.

a. *Κοινός, κοινόω.* Das Adjektiv κοινός (der grundlegende Terminus; zuerst bei Hesiod. op. 723) zeigt das an, was mehreren Dingen oder Personen in gleicher Weise zukommt. Extensiv verwendet, lautet die Bedeutung ‚allgemein'; so besonders in der Politik (τὸ κοινόν bzw. τὰ κοινά: die öffentlichen Angelegenheiten; das, was alle angeht); entsprechend heißt zB. κοινοβλαβής ‚allgemein schädlich', κοινοπολιτεία die ‚Staatsgemeinschaft', κοινοδίκαιον das ‚allgemeine öffentliche Gericht'. Intensiv verwendet bedeutet κοινός ‚gemeinsam'. So etwa bei ‚gemeinsamer Besitz der Eheleute', ‚gemeinsamer Nenner' in Logik u. Naturwissenschaft; entsprechend zB. κοινόφρων, ‚gleichgesinnt'. Die Grenzen zwischen ‚allgemein' u. ‚gemeinsam' sind freilich fließend, wie etwa beim Sprachgebrauch der Philosophie, wenn sie von gleichen Vorstellungen u. Erscheinungen bei den Menschen redet. Merklich variierend wirkt sich die immer wieder stark hineinspielende ethische Wertung aus. Die Bedeutung ‚allgemein' kann in malam partem modifiziert werden (gewöhnlich, gemein); in der jüd.-christl. Literatur kommt es zur Variante ‚profan, unrein'. Es gibt aber auch die entgegengesetzte Wertung, etwa ‚unparteiisch' oder ‚leutselig'; so bezeichnet κοινονοημοσύνη die ‚bürgerliche Gesinnung'. Das Adverb κοινῇ hat häufig den Sinn ‚zugunsten der Allgemeinheit'. Die intensive Bedeutung ‚gemeinsam' ist ethisch noch brisanter; der Gegensatz lautet ἴδιος. Das Verb κοινόω spiegelt die Variationsbreite wider. Sie reicht von ‚profanisieren' bis zu ‚(allgemein) bekanntmachen' u. ‚zum gemeinsamen Eigentum machen'.

b. Κοινωνέω, κοινωνός, κοινωνικός. Die Beteiligung an einem koinon wird mit κοινων- ausgedrückt; den Vorgang bezeichnet κοινωνέω, die Person κοινωνός, während κοινωνία Abstraktbildung zu beiden ist. Im klassischen Sprachgebrauch von κοινωνέω u. κοινωνός handelt es sich um die Beteiligung an einer Sache (konstruiert mit Genetiv, Dativ oder Präpositionen; eventuelle weitere Beteiligte werden im Dativ oder mit Hilfe von Präpositionen aufgeführt; der Genetivus personae bei κοινωνός ist nur in der jüd. u. christl. Literatur nachgewiesen). Die ursprüngliche Bedeutung ist ‚Anteil haben', nicht ‚Anteil nehmen' bzw. ‚geben'. Mit der Zeit ändert sich jedoch der Sprachgebrauch, gefördert von der häufigen absoluten Verwendung von κοινωνός, wodurch die Bedeutung ‚Genosse (sein)' an Gewicht gewinnt. So ist in vielen Papyrusurkunden κοινωνός terminus technicus für

,(Geschäfts-)Teilhaber'; bei Epiktet zB. heißt κοινωνός schlechthin ,Mitmensch'. Die einseitige Ausrichtung auf ,Teilhabe' löst sich auf; so gewinnt κοινωνέω jetzt auch die Nebenbedeutung ,Anteil geben'. Für Anteilgabe verwendet das Griechische eigentlich μεταδιδόναι (nie κοινόω), dem aber nicht die Nuance ,dabei jemanden zum Genossen zu machen' eignet; diese aber besitzt κοινωνέω. So wird aus κοινωνός ,einer, der jemanden an etwas teilnehmen läßt', aus κοινωνέω ,Anteil gewähren, beteiligen'. Entsprechend bedeutet κοινωνικός neben ,zur G. gehörig' u.a. auch ,mitteilsam'. Diese zusätzlichen neuen Bedeutungen behalten freilich den Charakter gewählter Ausdrucksweise.

c. Κοινωνία. Bei κοινωνία finden sich sämtliche Variationen wieder. Teils tritt das Anteilhaben, teils das Anteilgeben, teils aber auch einfach eine Zusammengehörigkeit in den Vordergrund. Entsprechend breit ist die Übersetzungsmöglichkeit: Teilhabe, -gabe, -nahme, Beziehung, enge Verbindung, Zusammengehörigkeit, Beteiligung, Übereinstimmung, Gemeinsamkeit, Vereinigung, Gesamtheit, das Zusammenhalten, Versammlung, Gesellschaft, Genossenschaft, Verwandtschaft, Bruderschaft. Die genauere Bedeutung ergibt sich oft erst aus dem Kontext. In der Konstruktion finden sich Genetiv, Dativ, Präpositionen (besonders πρός, auch εἰς, ἐν, περί u.a.) oder auch absoluter Gebrauch.

1. Teilhabe. Bei der ursprünglichen Bedeutung ,Teilhabe' erfolgt die Beziehung zwischen den Größen wesentlich nur in einer Richtung. Beispiele: Beteiligtsein an Anstrengungen (Plat. Tim. 87e), Beteiligung an Unternehmungen (Appian. b. civ. 1, 67, 306), Anteil an der Herrschaft (ebd. 5, 71, 299). Der Genetiv wird meistens als obiectivus bestimmt; er trägt aber auch partitiven Charakter, insofern impliziert ist, daß auch Dritte an der Sache partizipieren. Aus Teilhabe wird somit häufig eine gemeinsame Teilhabe. Diese Tendenz ist vom Wortstamm her nahegelegt, während für die einfache Teilhabe auch andere Wörter (bes. μετέχειν) zur Verfügung stehen. Vgl. etwa Plat. resp. 462b: die G. der Freude u. Trauer, d.h. man hat erstens Teil an Freud u. Leid, zweitens erlebt man das mit anderen zusammen; s. die Fortsetzung: wenn alle Bürger auf gleiche Weise sich freuen u. trauern. Κοινωνία tendiert zu einer komplexen Beziehung. Nicht nur ist eine Größe an einer anderen beteiligt; die Beteiligung erfolgt oft auch gemeinsam mit parallelen Größen, u. eine Rückbeziehung liegt nahe. So wird zB. Plat. soph. 250b von ,Ruhe' u. ,Bewegung' die ,G. des Seins' ausgesagt; beide partizipieren am Sein, haben insofern etwas gemeinsam, sind vom Sein ,umschlossen'. Die Partizipation am Sein wiederum steht auf der Grenze zwischen ,Teilhabe' u. ,Verwandtschaft'. Im vorliegenden Fall steht ,Teilhabe' im Vordergrund, da ,Sein' ein höheres Genus bildet. Anders Alexis frg. 296 (CAF 2, 402): der Schmerz hat eine gewisse G. (d.h. Verwandtschaft) mit dem Wahnsinn. Wie verschachtelt die Bedeutung der Teilhabe sein kann, zeigt die bei Plato formelhafte Wendung ,die G. der Frauen u. Kinder' (resp. 449 u.ö.). Es geht hier nicht um die Beziehung zwischen Frauen u. Kindern, sondern um die zwischen den Männern bzw. Vätern einerseits u. den Frauen bzw. Kindern andererseits, zugleich aber auch um die zwischen den Männern bzw. Vätern untereinander. Platos Anliegen ist nämlich, ,... daß diese Frauen alle allen diesen Männern κοιναί seien ..., u. so auch die Kinder' (ebd. 475c). Entsprechend bedeutet ἡ τῶν γυναικῶν κοινωνία τοῖς ἀνδράσιν (ebd. 466c) wohl ,die für die Männer bestehende gemeinsame Teilhabe an den Frauen' (Genetivus obiectivus), nicht ,die Genossenschaft der Frauen mit den Männern' (Genetivus subiectivus).

2. Beziehung. Am verbreitetsten ist daher auch die Verwendung von κοινωνία als ,Beziehung'. Zwei Größen haben etwas miteinander gemeinsam u. befinden sich somit in einer Zusammengehörigkeit. Formelhaft bei engen Vereinigungen, besonders κοινωνία γάμου u. βίου: PFlor 36, 5; 93, 10 u.a.; BGU 1051, 9 u.a.; PLond 1713, 16 u.a.; Plat. leg. 721a; Eur. Bacch. 1276; Diod. Sic. 10, 8, 2. Alle möglichen Größen werden durch κοινωνία in Beziehung gesetzt; vgl. zB. Plat. soph. 257a über die naturhafte Zusammengehörigkeit der Genera; Philo migr. Abr. 178. Nach Plat. leg. 861e bedeutet κοινωνίαι allgemein ,Umgang, Verkehr untereinander' neben ὁμιλίαι. Artverschiedenes andererseits hat keine κοινωνία, zB. Eurip. Iph. Taur. 254; Aristoph. Thes. 140. Nicht nur die Beziehungen als solche, auch das gesamte Beziehungsgefüge wird als κοινωνία bezeichnet; so zB. Aristot. pol. 3, 11, 1280b über die Polis (s. dazu u. Sp. 1109f); noch abstrakter pol. 1, 2, 1252a: die ganze Polis sei als eine gewisse κοινωνία anzusehen. In Anwendung auf das Zusammenleben der Mensch-

heit erhält κοινωνία die Bedeutung ‚Gesellschaft': Plat. polit. 276b; Maxim. Tyr. 15, 4b Hobein. Der korporative Gebrauch von κοινωνία bleibt aber relativ locker. Die vielfältige Verwendbarkeit verleiht κοινωνία eine starke Eigenständigkeit. In der knappen juristischen Sprache wird κοινωνία zur Formel für eine durch Recht hergestellte Beziehung, zB. Rechts-, Besitz-G. (PFlor 13, 10; 41, 5; PLips 6 II 5), ja Gesellschaftsvertrag (BGU 586, 11) u. G.besitz (PLond 311, 12). Belege für Eheverträge s. bereits o. Sp. 1102; zum Vereins- u. Staatswesen s. u. Sp. 1117f.

3. Teilgabe. Der Wortsinn ‚Teilgabe' begegnet in der außerchristl. Literatur zwar überaus selten, ist aber (wie bei κοινωνός u. κοινωνέω) eine durchaus folgerichtige Weiterbildung. Das verbindende Element κοιν- fügt die Beteiligten zu einem beide Teile tangierenden Verhältnis zusammen. Aus der Beziehung wird eine Rückbeziehung, aus ‚teilnehmen' ein ‚teilnehmen lassen'. Κοινωνέω als ‚Anteil gewähren' ist mindestens seit Plato (resp. 369e) nachweisbar (weitere Belege bei Seesemann 6/8). Der ntl. Sprachgebrauch ist somit zwar außergewöhnlich, aber keine völlige Besonderheit.

4. Genetiv der Person. Ein spezielles Problem des Sprachgebrauchs bildet die Genetiv-Konstruktion in bezug auf Personen. Im allgemeinen werden Dativ oder Präpositionen verwendet (bei Bezug auf Sachen ist auch der Genetiv geläufig), selten hingegen der Genetivus personae. Bei κοινωνέω ist er dem Griechischen völlig fremd, bei κοινωνός nur in der jüd. u. christl. Literatur nachgewiesen. Bei κοινωνία kommt die Konstruktion hauptsächlich mit dem abgeschliffenen Wortsinn ‚enge Beziehung' vor. Weiteres bei Seesemann 15f.

d. Ξυνός u. Derivate. Jonisch-dorisches Synonym zu κοινός ist ξυνός (Identifikation bei Heracl. frg. 2; vgl. Aeschyl. suppl. 367), das mit seinen Derivaten naturgemäß in den Vorsokratikertexten vorherrscht. Es bezeichnet das, was Betroffene in gleicher Weise angeht: das Gemeinsame (Heracl. frg. 2 u. 114), zB. eine Erzählung (Herodt. 4, 12), das Denken (Heracl. frg. 113), den Krieg (ebd. frg. 80; Archiloch. frg. 38 Diehl = frg. 98 Tarditi), den Kriegsgott (Il. 18, 309), ein Übel (ebd. 16, 262), eine Tätigkeit (Pind. Pyth. 9, 93), gemeinsamen Besitz (Il. 15, 193: die Erde für Götter; Hesiod. frg. 1, 6 Merkelbach-West: Feste) bis hin zur Identität (Heracl. frg. 103: Anfang u. Ende des Kreises). Die von außen gegebene Gemeinsamkeit kann bewußt als Verbindendes deklariert werden: die gemeinsame Sache der Polis (Aeschyl. Sept. 76; suppl. 367) neben τὸ κοινόν, die dann auch ethisch gewertet wird (etwas Verbindliches): Tyrtaios frg. 9, 15; vgl. Herodt. 7, 53. Eine eingegangene Verbindung heißt ξυνωνία (Partnerschaft), der Partner ξυνήων, ξυνάν: Hesiod. theog. 595 u. 601 (Konspiration zum Bösen), Archiloch. frg. 89 Diehl = frg. 168 Tarditi (Freundschaftsbund). Sachlich bemerkenswert am Befund von ξυνός ist, daß sich ein positives ethisches Wertvorurteil, zumal in bezug auf die menschliche G., erst mit der Zeit herausbildet; dazu u. Sp. 1107f.

II. Wurzeln des griech.-hellenist. Gemeinschaftsgedankens. a. Allgemeines. Wie in anderen Kulturen speist sich der G.gedanke stark aus den organischen Lebenszusammenhängen (Familie, Sippe, Stamm); zB. Soph. Oed. tyr. 236/43; *Exkommunikation. Daraus bildet sich nicht selten ein Ideal der Frühzeit, das glorifiziert (etwa Hesiod. op. 109/27) u. sogar in bestimmten Kreisen zum Modell genommen wird.

b. Specifica. Der G.gedanke ist ein wesentlicher Bestandteil der griech. Kultur u. hat in ihr eine markante Ausprägung erfahren. Der Hellene ist ein ‚geselliger Mensch' mit einem ausgeprägten Sinn für Ordnung, der ihn zur Organisation von G. führt (Pohlenz, Mensch 100). G.losigkeit ist für ihn Zeichen der Unkultur (zB. Od. 9, 105/15). Nicht zufällig sind hier seit früher Zeit sogar sozialistische Tendenzen zu beobachten (ausführliche Behandlung bei v. Pöhlmann; Überblick bei Hauck 791/6). Sie werden allerdings nicht nur von den Fakten der wirtschaftlichen Entwicklung gekreuzt. Andere Specifica des griech. Geistes setzen den G.gedanken einem ständigen Spannungsfeld aus. Denn neben dem Hang zur G. steht der zur Selbständigkeit, welcher zu Elitebewußtsein, Gruppenbildung, ja Individualismus führt (vgl. B. Knauß, Staat u. Menschen in Hellas [1940 bzw. 1964]). Kennzeichnend für den griech. G.gedanken sind vor allem folgende Faktoren:

1. Gerechtigkeit. G. muß von Gerechtigkeit geprägt sein, u. Gerechtigkeit ist etwas, das alle gemeinsam angeht. So zB. Anon. Iambl.: VS 89, 3, 6: das Gesetzliche u. Gerechte nämlich ist es, was Staat u. Gesellschaft zusammenhält; vgl. ferner ebd.: VS 89, 7, 15; Thrasym.: VS 85 B 1; Gorg.: VS 82 B 6; Aristot. pol. 1, 3, 1253a: die Dike nämlich

ist die Ordnung der politischen G. (vgl. eth. Nic. 8, 10, 1159b). Recht, Gerechtigkeit, Gesetz, bürgerliche Tugend usw. sind als Kulturelemente grundlegend für G. Vgl. weiter Plat. Protag. 322a/b; PsDemosth. or. 25, 15; zu diesen u. anderen Stellen s. A. Dihle, Herodot u. die Sophistik: Philol 106 (1962) 207/20.

2. Ordnung u. Maß. G. ist eine wohlgefügte Ordnung. Die Affinität zum Kosmosbegriff ist so eng, daß der G.begriff dessen Entwicklung ohne weiteres mitgeht. S. bes. Plat. Gorg. 507e/508a; vgl. leg. 864d. Weiteres bei H. Sasse, Art. κοσμέω κτλ.: ThWb 3, 873. Zur wohlgefügten Ordnung gehört auch ein μέσον. Ein G.verband hat somit ein bestimmtes optimales Maß. Dieser Faktor ist mitverantwortlich für die griech. Kleinstaaterei; dazu Meyer, Staatsgedanke 65/78.

3. Nützlichkeit. G. gilt im allgemeinen als nützlich; u. gerade an der Frage des συμφέρον orientiert sich die griech. Ethik weithin (vgl. Pohlenz, Stoa 1, 111; Einzelheiten bei K. Weiß, Art. συμφέρω κτλ.: ThWb 9, 72/5). Die dominierende Ansicht lautet, daß das Sympheron durch u. für die G. zu finden ist; so bereits Democr.: VS 68 B 5. 188. 293; Anon. Iambl.: VS 89, 7, 15; vor allem in der antisophistischen Kritik: Plat. resp. 369b/c; leg. 875a/b; Aristot. eth. Nic. 8, 11, 1160a; pol. 3, 7, 1279a. 1281a.

4. Freundschaft. Starke Beziehungen bestehen zur φιλία. Der Zusammenhang ‚kehrt in großartiger Monotonie immer wieder' (G. Stählin, Art. φιλέω κτλ.: ThWb 9, 150, 2). Geradezu überragende Bedeutung für den G.gedanken gewinnt das Sprichwort: κοινὰ τὰ φίλων (vgl. K. Treu, Art. Freundschaft: o.Bd. 8, 420; Stellen bei Hauck 790. 794f; Stählin aO. 149f; H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte² [1972] 37. 44). Wo keine G., da keine Freundschaft (Plat. Gorg. 507e); ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία (Aristot. eth. Nic. 8, 11, 1159b). S. weiter Soph. Aj. 266f; Thucyd. 3, 10; Empedocl. passim. Der Freundschaftsgedanke stellt den der G. freilich wieder in ein Spannungsfeld; denn Freundschaft besitzt eine intensive Tendenz, während G. auch extensiv auf das allen Gemeinsame ausgerichtet sein kann. Diese Tendenz ist eine weitere Ursache (vgl. oben zum ‚Maß') für die griech. Neigung zur kleinen Gruppe u. zur Kleinstaaterei.

III. Vorsokratiker. a. Gemeinwohl. Bei Tyrtaios (7. Jh. vC.) frg. 9, 15 begegnet zum erstenmal in der griech. Geschichte der Gedanke des ξυνὸν ἐσθλόν (W. Jaeger, Tyrtaios: G. Pfohl [Hrsg.], Die griech. Elegie = WdF 129 [1972] 122; Einzelheiten bei B. Snell, Tyrtaios u. die Sprache des Epos [1969] 21/6; ebd. 21₂ auch der Befund bei Homer u. Alkman: ‚all das zielt wahrlich nicht auf ein überlegtes, verpflichtendes κοινόν'). Angesprochen ist vornehmlich der Heeresverband; es ist ruhmvoll, für das gemeinsame Gute (d.h. Patris, Polis u. Demos, Land u. Kinder) sein Leben einzusetzen. Diese ersten bezeugten Reflexionen auf Wesen u. Zustandekommen gemeinsamer Wertsetzungen gehören in den Zusammenhang der Herausbildung der Staatsform der Polis. Kennzeichen derselben Entwicklung ist auch das Erscheinen von Wortbildungen wie σύμμαχος, συμμαχέω, die es im Epos noch nicht gibt. Das Motiv des Gemeinwohls entsteht also im Zusammenhang einer bestimmten sozio-politischen Entwicklung (Polis); die Beziehung auf das Staatsinteresse bleibt auch in späterer Zeit weithin bestimmend.

b. Philosophische Motive. Im 6. Jh. vC. wird der G.gedanke vor allem von Heraklit u. Pythagoras philosophisch erörtert. Bei ihnen finden sich bereits die wesentlichsten Elemente des griech.-hellenist. G.gedankens: Rückbezug auf die Weltordnung, Freundschaft, ideale Staatsverfassung, Güter-G., partielle Realisierung in Gruppen, gemeinsames Leben, aristokratische Erkenntnis.

1. Heraklit. Nach Heraklit wird alles Geschehen von einem Ordnungsgesetz umschlossen. Der Weise richtet sein Augenmerk auf ‚die gemeinsame, in allem waltende Vernunft': E. Wellmann, Art. Herakleitos (10): PW 8, 1 (1912) 507. S. dazu VS 22 A 16; B 2. 89f sowie die Angaben o. Sp. 1105. Es begegnet uns ein stark theoretischer, zugleich aristokratischer G.gedanke. Sinn für G. u. Subjektivismus sind hier also keineswegs Gegensätze. Die Vorstellungen wirken zT. in der Sophistik, besonders aber in der Stoa weiter.

2. Pythagoras. Im Umkreis des Pythagoras wird die Verwirklichung eines G.ideals erstrebt. Der sog. pythagoreische Orden ist ein κοινόβιος (Iambl. v. Pyth. 29; vgl. ebd. 81), eine κοινωνία (ebd. 168 u.ö.). Als Vorbild gilt die Weltordnung in ihrem Urzustand, als noch alles κοινόν, nichts ἴδιον war (ebd.). Wenigstens der Tendenz nach (die historischen Tatbestände sind hier bekanntlich schwer zu ermitteln) hat bei den Pythagoreern Güter-G. existiert (s. ebd. 30. 81. 168. 257; Diog. L. 8,

10; Gell. 1, 9, 12). Die G.idee ist in dem Sprichwort κοινὰ τὰ φίλων zusammengefaßt, das zuerst von Pythagoras verkündet worden sein soll (Diog. L. 8, 10; Porph. v. Pyth. 33). Wo dies ,Dogma' (Iambl. v. Pyth. 92) gilt, existiere die beste Politeia (ebd. 32).

IV. Plato u. Aristoteles. a. Plato. Bestimmend für Platos Vorstellung von G. ist die Beziehung auf die Polis u. die Dominanz des κοινόν-Moments. Das κοινόν wiederum wird präzisiert durch μέτρον, κόσμος, ἁρμονία sowie durch δικαιοσύνη u. φιλία, wobei das Motiv der Freundschaft für die Polis der ,Gesetze' das ist, was das der Gerechtigkeit im ,Staat' bedeutet (Vourveris 56_1). Die besten Gesetze existieren da, ,wo möglichst im ganzen Staat der alte Spruch in Erfüllung geht, daß Freunden alles gemeinsam ist' (leg. 739b/c; vgl. ebd. 697c; das gleiche Sprichwort auch Lys. 267c; Phaedr. 279c; resp. 424a. 449c). Hier wirkt das Ideal einer ordensmäßigen G. (vgl. o. Sp. 1108 zu Pythagoras) weiter (zB. resp. 416e: κοινῇ ζῆν). Was andere in kleinen freiwilligen Gruppen erstreben, gilt Plato als Idee des Staates schlechthin, den er allerdings bezeichnenderweise seinem Umfang nach deutlich eingrenzt. Die Idee ist durch Erziehung u. Zwang durchzusetzen (vgl. den aristokratischen Zug bei Heraklit). Solch ein Staat gewährleistet Eudämonie; die Freundschaft beseelt alle, so daß jeder nur das Gemeinwohl fördert (resp. 464d). Das Erzübel ist das ἴδιον, die Aufspaltung; das höchste Gut ist Gemeinschaftlichkeit u. Einheit (resp. 462a/b). Alle Einzelaussagen sind vom κοινόν-Moment her konzipiert, nicht zuletzt die über das Verhältnis der Männer zu den Frauen u. Kindern (resp. 449d. 457c u.ö.).

b. Aristoteles. Das Verhältnis zwischen G. u. Polis ist bei Aristoteles komplexer als bei Plato. Anders als dieser faßt er den Staat nicht ,als vergrößertes Individuum, sondern stellt ihn unter den höheren Begriff der menschlichen Gemeinschaft' (Pohlenz, Staatsgedanke 109). Menschliches Leben spielt sich stets in G. ab (anders Tiere u. Götter), u. zwar zum Zweck des Sympheron (eth. Nic. 8, 11, 1160a). Man beobachtet unterschiedliche Grade der Intensität von G., korrespondierend zum Grad der Freundschaft (eth. Nic. 8, 10, 1159b mit Zitat κοινὰ τὰ φίλων; zu φιλία bei Aristoteles s. R. Stark, Aristotelesstudien [1954] 53/5). Es gibt πρῶται κοινωνίαι, nämlich Familie u. Dorf (pol. 1, 2, 1252b). Im Vorfeld der Polis bleibt jedoch alles partikulär, erfüllen die κοινωνίαι nicht die Anforderungen des κοινῇ συμφέρον (eth. Nic. 8, 11, 1160a). Wie bei Plato dominiert auch hier das κοινόν-Moment. Anders als Plato scheidet Aristoteles nicht so schroff κοινός u. ἴδιος, sondern läßt das Partikuläre stehen; ,der Staat ist von Natur eine Vielheit' (pol. 3, 6, 1278b). Alles ist aber auf die Polis ausgerichtet. Sie ist die κοινωνία πολιτική, von Natur aus früher als Familie u. Einzelner, denn das Ganze ist früher als der Teil (pol. 1, 2, 1253a). Nur die Polis ist für sich lebensfähig u. autark (pol. 1, 2, 1252b. 1253a; 3, 9, 1280b; weiteres bei Meyer, Staatsgedanke 71/5). Wenn Aristoteles sie als ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία bezeichnet (pol. 3, 9, 1280b), so ist das nicht kongregational, sondern vom Telos u. von der Physis her zu verstehen; die Polis ist das Telos der unteren G. (pol. 1, 2, 1252b; 3, 9, 1280b).

V. Krisis des Gemeinschaftsgedankens. Der Zerfall der Polis u. der hellenist. Kosmopolitismus verstärken die Krisis, die im Grunde bereits in der griech. Mentalität angelegt ist. Individualistische Tendenzen u. theoretischer Kosmopolitismus finden sich bereits bei Heraklit; bei Pythagoras begegnet uns die intensive Sondergruppe, die aber wiederum im Zusammenhang mit der Neigung zur Kleinstaaterei zu sehen ist. Die platonische Polis ist der Versuch, extensive u. intensive G. in eine glückliche Balance zu bringen, die philosophisch, ethisch u. soziologisch untermauert wird. Eben diese Balance erweist sich jedoch als nicht stabil u. praktikabel; die Ereignisse überrollen sie schließlich vollends. Die allgemeine Erweiterung der Dimensionen im hellenistischen Zeitalter, verbunden mit der Auflösung der alten gewachsenen G.verhältnisse, erweitert auch die Spannungskonstellation des G.problems, das sich nun zwischen den Antipoden Kosmopolitismus u. Individualismus bewegt. Die neuen Versuche richten sich darauf, diese beiden Faktoren zu einer ausgeglichenen Verbindung zu bringen. Das entscheidend Neue ist das Auseinandertreten von G. u. Staat, sowohl hinsichtlich einer intensiven G. (der Staat ist weitaus größer als die überschaubare G.) als auch einer extensiven G. (die Welt-G. reicht über den Staat hinaus).

a. Kleingruppe. Typisch für die griech. Mentalität ist der vielfach gewählte Weg, sich auf eine gesicherte Mittelposition zu begeben. Man pflegt intensive G. in der kleinen Gruppe, im Verein, in der Interessen-G., die nicht sel-

ten von einem Elitebewußtsein geprägt wird. Als Urtyp gelten die Pythagoreer. Aufzuführen sind hier u.a. auch die Philosophenschulen. Nicht von ungefähr ist der Hellenismus die Blütezeit des Vereinslebens (vgl. u. Sp. 1114 u. 1117f).

b. Epikur. Bei Epikur tritt der Kosmopolitismus zurück, der Individualismus überwiegt. Dabei schätzt er aber die Freundschaft höher als alle Güter. Er sieht darin keine Inkonsequenz, sondern meint, in der Freundschaft komme es zur Koinzidenz der Interessen (W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 724). So erklärt sich die Existenz seiner Schule (Kepos) der hedonistischen Individualisten. Es gilt jedoch nicht der Satz κοινὰ τὰ φίλων, denn eine solche Regelung impliziere Mißtrauen u. verstoße damit gegen den Geist der Freundschaft (Diog. L. 10, 11). Im übrigen lebt man zurückgezogen, ohne prinzipielle Feindschaft gegen den Staat, da die Gruppe dessen Schutz benötigt.

c. Kyniker. Unmittelbar werden Individualismus u. Kosmopolitismus bei den Kynikern verbunden. Ihre Bewegung pflegt keine intensive G.; hingegen propagieren sie die Gemeinschaftlichkeit aller Menschen. Das Wort κοινὰ τὰ φίλων beziehen sie naturrechtlich auf die Menschheit u. gelangen von daher zu einer prinzipiellen Gesellschaftskritik.

VI. Stoa. In der genannten Problemkonstellation ist auch die stoische G.vorstellung zu sehen. Hier schlägt das Pendel am kräftigsten zum Kosmopolitismus hin aus; die Stoa bietet nicht nur den umfassendsten, sondern auch den im kosmopolitischen Zeitalter wirkungsvollsten Lösungsversuch.

a. Mensch als Gemeinschaftswesen. Der Mensch ist für die Stoa ein κοινωνικὸν ζῷον, das nur in der G. existiert (zB. Epict. frg. 1). Im Unterschied zum aristotelischen πολιτικὸν ζῷον ist an die Stelle der Polis ‚die allumfassende Kosmopolis getreten' (Pohlenz, Stoa 1, 133). G. wird nicht als etwas Freiwillig-Zufälliges, sondern als etwas Naturhaftes verstanden (wie es auch schon Aristoteles lehrte). Man redet gern von der κοινὴ φύσις: Plut. repugn. Stoic. 34 (1050b); SVF 3, 4 nr. 8f. 80 nr. 35; Marc Aurel. 4, 1; vgl. Flückiger 186/238. Wie bei den Sokratikern wird κοινωνία von κοινόν her interpretiert. Als Leitbild gilt der ursprüngliche Naturzustand, wo alles gemeinsam war (SVF 3, 90 nr. 370; Epict. diss. 1, 13, 3/5; Sen. ep. 90). Man erstrebt eine weltweite Bruderschaft; in der Praxis bleibt man jedoch vielfach im geistigen Bereich (Dominanz des Logos), was sich mit einer Elitebildung verbindet. Das hat zur Folge, daß der Ansatz trotz allem eine starke individualistische Tendenz erhält. In der Entwicklung der Stoa nehmen sowohl Kosmopolitismus wie Individualismus zu. Die ältere Stoa sucht Freundschaften; später hängt man Menschheitsideen an; vgl. I. Heinemann, Art. Humanitas: PW Suppl. 5 (1931) 294/305. Der κοινωνία-Gedanke steigert sich in ein allgemeines Friedensideal (vgl. Fuchs 96/138), besonders bei Panaitios, Antiochos v. Askalon, Varro; vgl. auch Cicero: ‚. . . wie es keine höhere theoretische Aufgabe gibt als die Erkenntnis des Zusammenhalts der Welt einschließlich der συγγένεια u. ἐπιμιξία aller Völker . . ., so keine höhere praktische als die Betätigung der κοινωνία, die aus ihr folgt' (off. 1, 153); vgl. Heinemann aO. 296f. Die antiegoistische Einstellung u. die Pflichtethik führen zum Verantwortungsgefühl gegenüber der konkreten G. Isolationistische Tendenzen der Frühzeit werden bereits von Chrysipp korrigiert (vgl. das Theater-Gleichnis bei Cic. fin. 3, 67). So zeigt die Stoa bei aller G.romantik auch Realismus.

b. Begründung. In der Begründung der G.idee werden unterschiedliche Akzente gesetzt, die aber alle im Naturbegriff wurzeln.

1. Logos. Im allgemeinen gilt der Stoa der Logos als das Band der G., als das κοινόν (so zB. Cic. leg. 1, 22; nat. deor. 2, 79; Marc Aurel. 12, 26). Zur G. der Vernunftwesen gehören Menschen u. Götter, nicht die Tiere.

2. Oikeiosis. Naturhafter ist die οἰκείωσις-Lehre konzipiert; dazu Pohlenz, Grundfragen 1/47; F. Dirlmeier, Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts: Philol Suppl. 30, 1 (1937), dessen Herleitung freilich nicht allgemein akzeptiert worden ist; A. Dihle, Die Goldene Regel (1962) 117f; R. Stark, Aristotelesstudien [1954] 55. 60. Der Sinn für G. ist naturgegeben (nach Panaitios ist der G.trieb einer der vier Urtriebe; vgl. Pohlenz, Stoa 1, 200). Das instinktive Verlangen nach Erhaltung des eigenen Wesens führt nicht nur zur Paarung, sondern auch zur Fürsorge für die Nachkommen (vgl. Cic. off. 1, 11); diese natürliche Zuneigung (lat. conciliatio, seit Cic. fin. 3, 16) erstreckt sich auf die ganze Menschheit. Solche Erwägungen werden mit der Zeit auch auf die Tierwelt ausgedehnt (Reinhardt 181f; vgl. die Pythagoras u. Empedokles zugeschriebenen Ansichten über eine G. zwischen Göttern,

Menschen u. Tieren: VS 31 B 136); das Verhalten der Tiere gilt später gar als Vorbild des Friedens (Fuchs 96/110).

3. Sympathie. Geistiges u. Elementar-Naturhaftes verbindet das Motiv der Sympathie, speziell bei Poseidonios (dazu Reinhardt, bes. 178/86). Das kosmische Gesetz, nach dem Gleiches zu Gleichem strebt, wirkt auch unter den Menschen (vgl. Müller 191).

VII. Neuplatonismus. In der von Plato (Ideenlehre) ausgehenden Tradition verwurzelt, nimmt der Neuplatonismus auch weitere philosophische u. religiöse Systeme in sich auf u. zeigt damit Verwandtschaft zu ähnlichen Strömungen des philosophisch-religiösen Synkretismus in der hohen Kaiserzeit (vgl. bes. die Hermetica). Es begegnet uns hier eine metaphysisch, mystisch u. religiös orientierte Gedankenwelt. Das pyramidal strukturierte Weltbild, in dem alles Seiende auf das Ur-Eine hin ausgerichtet ist, zeitigt auch einen sehr eigenartigen G.begriff. Er wurzelt nicht im Gedanken des κοιν-, sondern des μετά, σύν u. ἐν. Die Seinsstufen stehen in einer hierarchischen Über- bzw. Unterordnung; was immer zwei Stufen verbindet, resultiert aus der Partizipation der niederen an der höheren, wobei alle Stufen zugleich auch am Ur-Einen partizipieren (Plot. enn. 6, 5, 4). Was die gleichgestellten Elemente einer Stufe verbindet, ist ebenfalls aus ihrer gleichartigen Partizipation am Höheren zu erklären (vgl. Pépin). Partizipation (μετοχή, μετέχειν, μεταλαμβάνειν: Plot. enn. 1, 6, 2. 8, 4; 6, 5, 4) ist das Charakteristikum des neuplatonischen G.gedankens. Sie wird auch als ‚Sympathie' bezeichnet, was bald mit ‚Wirkungs-G.', bald mit ‚Empfindungs-G.' wiedergegeben werden kann. Partizipation ist das Lebensprinzip der gesamten Seinsordnung. – Besonderes Interesse haftet für die Neuplatoniker an der religiös u. ethisch wichtigen Beziehung zwischen dem irdischen Bereich u. dem des Seelischen u. Geistigen. Die doppelte Ausrichtung des Partizipationsvorgangs (Abwärts- u. Aufwärtsbewegung) kommt hier pointiert zur Geltung. Einerseits wirkt das Höhere schöpferisch-gestaltend auf das Niedere. ‚Durch Teilhabe (μετοχή) an der Gestalt (Idee) ... ist das Diesseitige schön' (Plot. enn. 1, 6, 2); ‚der schöne Körper entsteht also durch G. (κοινωνία) mit der von den Göttern kommenden Formkraft' (ebd.). So betrachtet, ist es nicht schlechthin ein Übel, daß die Seele G. mit dem Leib hat (κοινωνεῖν σώματι) u. ihm Anteil gibt (παρέχειν) an Heil u. Sein (ebd. 4, 8, 2). Andererseits jedoch ist es wesensnotwendig, sich ständig am Höheren zu orientieren u. sich nicht im Niederen zu verstricken. ‚Aller Zusammenhang (συνέχεια), der nicht zum Einen (ἕν) führt, ist nichtig' (ebd. 4, 2, 2). Die Seele kann u. soll in G. mit dem Geist (τῷ νῷ συνεῖναι) leben (ebd. 4, 8, 4); sie darf sich nicht ‚in übermäßiger Hingabe in die Tiefe hinabsenken u. die ungeteilte G. mit der Allseele aufgeben' (ebd. 4, 8, 7). So betrachtet, ist die κοινωνία πρὸς τὰ σώματα für die Seele gefährlich (ebd. 4, 8, 1f); denn ‚die Natur der Körper, soweit sie an der Materie teilhat (μετέχει ὕλης), ist böse' (ebd. 1, 8, 4). – Der G.begriff des Neuplatonismus besitzt nach all dem eine starke dynamische Komponente. Bedingt durch die Stufung der Seinsordnung, stellt die Partizipation einen ständigen ‚Stromkreis' dar. Wichtiger noch als die teilgebende Bewegung nach unten ist dem religiös-ethisch orientierten Neuplatoniker die teilnehmende nach oben. Über alle Stufungen u. Vereinzelungen hin gilt es, die G. mit dem Einen zu erhalten. Das Ziel besteht darin, daß die dynamische Bewegung zur Ruhe des Ur-Einen zurückfindet. G. mit dem Einen bedeutet somit letztlich nicht eine Art Partnerschaft, sondern Aufgehen im Einen, nicht communio, sondern unio (zur Mystik vgl. u. Sp. 1140).

VIII. Gemeinschaft als religiöser Begriff. a. Religiöse Vereine. Äußerlich betrachtet bildet die religiöse Komponente im Vereinswesen (dazu s. u. Sp. 1117f) einen wichtigen Faktor (s. Poland 173/270; Hatch 19f). Die Vereine, die im Hellenismus ihre Blütezeit erleben, treten meistens als Kultvereine auf; auch wo der Zweck mehr gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Art ist, stellt man den Verein gern unter den Schutz einer Gottheit (Liste bei Poland 174/247; Zusammenfassung bei Nilsson, Rel. 2^2, 118f; als Beispiel ebd. 1^2, 809f Zeus Philios, der zum ‚Symposion- u. gar Klub-Gott' wird). Faktisch jedoch darf man die Vereine in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben nicht überschätzen. Die ersten Anstöße erfolgen zwar auf religiösem Gebiet (Orgeonenvereine); im allgemeinen nehmen die Vereine jedoch eine Entwicklung zum Wirtschaftlichen hin. Regelrechte Religionsvereine bzw. -gemeinden existieren nur in bestimmten Fällen u. zu gewissen Zeiten. Förderliche Zeiten sind die hellenist. Periode u. teilweise auch die hohe Kaiserzeit. Die

Fälle, wo ein Verein wirklich Mittel zur Kultpflege ist, sind besonders dann gegeben, wenn eigentliche Kultstätten fehlen u. wenn sich eine bestimmte Gruppe gerade durch ihren Glauben zusammengefügt weiß. Bedeutsam sind deshalb in dieser Hinsicht die Fremdkulte u. die Mysteriengemeinden, besonders der Dionysos-Kult (vgl. Nilsson, Rel. 2[2], 117f u. 371; Poland 531). – Verbreitetster Ausdruck für religiöse Vereinigungen ist σύνοδος, daneben συναγωγή; ferner kommen vor θίασος, κοινόν, σπεῖρα usw. oder auch μύσται. Der innere Charakter ist aber treffender mit ‚Bruderschaft' zu kennzeichnen, unbeschadet des Vorhandenseins von Priesterschaften u. Gradeinteilungen (vgl. Cumont, Rel. 25. 276; H. Hepding, Attis = RGVV 1 [1903 bzw. 1967] 178). Der Charakter ist also der einer Kultfamilie (vgl. das Bruder-Motiv auch sonst im Hellenismus: s. o. Sp. 1111; zu den Gnostikern s. Cumont, Rel. 276 mit Verweis auf Plot. enn. 2, 9, 7). Er kann, dem Wesen des Kultes gemäß, variiert werden zu Freundschaft (vgl. O. Gigon, Die antike Kultur u. das Christentum[2] [1969] 85) oder Kameradschaft (so im Mithraskult; dazu Cumont, Rel. 143). Die Teilnahme an solch einer religiösen Vereinigung beruht zunehmend auf freiwilliger Basis, also nicht mehr auf Abstammung oder dgl. Zu einer echten Kult-G. kommt es freilich nur dort, wo die Freiwilligkeit nicht zur Unverbindlichkeit wird. Wo Gemeindesinn vorliegt, haben sich die Kulte am besten behauptet (vgl. Nilsson, Rel. 2[2], 371f).

b. Teilhabe an göttlichen Gaben. Keine nennenswerte Rolle spielt ‚G.' als Ausdruck für die Teilhabe an göttlichen Gaben im Alltag des Gläubigen. Vergleichbare Aussagen erfolgen meistens auf einer abstrakteren Ebene der religiösen Reflexion; vgl. die Motive der Gemeinsamkeit in der Stoa u. der Partizipation im Neuplatonismus; zum Opfer s. u. Sp. 1116f.

c. Gemeinschaft mit Göttern. Im allgemeinen ist es für den griech.-hellenist. Menschen ein ungezwungener, nicht selten sogar notwendiger Gedanke, daß er mit dem Göttlichen G. hat, zumindest haben kann. Allerdings führt die Vielschichtigkeit der Gottesvorstellungen u. weltanschaulichen Voraussetzungen zu erheblichen Differenzierungen, stellenweise auch zur Ablehnung des Gedankens. Für Plato gehört ein Verhältnis der G., ja der Freundschaft, zwischen Göttern u. Menschen zur harmonischen Weltordnung (symp. 188b/d; Gorg. 507e/508a); Aristoteles hingegen ist der Gedanke fremd, ebenso Epikur. Stoa u. andere wiederum betonen die wesensmäßige Gemeinsamkeit mit dem Göttlichen (zB. Epict. diss. 1, 9, 5; 2, 19, 27; Cic. leg. 1, 23). Neuplatonismus u. sonstige Mystik gehen darüber noch hinaus, indem sie die unio mit dem Göttlichen anstreben (vgl. Hauck 800). Gnostische Kreise gehen gleichfalls von einer wesensmäßigen Gemeinsamkeit mit dem Göttlichen aus; ihr religiöses Anliegen ist vornehmlich auf die Wiederherstellung der durch Entfremdung, Heimarmene (dazu H. O. Schröder, Art. Fatum [Heimarmene]: o. Bd. 7, 524/636, bes. 562/8) u. dgl. gestörten Verbindung gerichtet. Das bei allen Differenzierungen durchgehend bestimmende Element ist das der wesenhaften Verbundenheit mit dem Göttlichen, nicht das einer dialogisch-personalen G. Diese κοινόν-Beziehung zum Göttlichen unterscheidet die griech. von der atl. wie auch von der röm. Tradition, die beide (obschon von ganz unterschiedlichen Voraussetzungen her) nur schwer Zugang zum Gedanken einer G. mit der Gottheit finden, insofern sie viel stärker von einer numinosen Gottesvorstellung ausgehen (im AT personaler, im Römertum abstrakter bzw. magischer Art).

d. Opfermahl. Überaus schwierig sind die G.vorstellungen in Verbindung mit Opfermahlen zu deuten. In erster Linie ist die κοινωνία τῶν ἱερῶν eine G. der Gläubigen untereinander. Inwieweit bzw. ob überhaupt auch an eine G. zwischen Göttern (die als Gastgeber oder Gast auftreten können) u. Menschen gedacht ist, ist strittig (Einzelheiten bei Nock 149/56 bzw. 582/9; Hauck 800; H. Lietzmann - W.G.Kümmel, An die Korinther 1/2 = Hdb. z. NT 9[5] [1969] 49/51. 182f; Dölger; L. Goppelt, Art. πίνω ...: ThWb 6, 137 u. 157f; ders., Art. τράπεζα: ThWb 8, 213f). Das Problem hängt am Verständnis von Opfer u. sakraler Mahlzeit (s. auch Th. Klauser, Art. Becher: o. Bd. 2, 41). Die Angaben dürfen nicht überinterpretiert werden. Die Beziehung zur Gottheit besteht vor allem darin, sie zu verehren, zu versöhnen u. von ihr Segen zu empfangen. Auch das kann als G. interpretiert werden (Plat. symp. 188b/d). Die ‚Lebens-G.' mit der Gottheit (PsClem. hom. 7, 3, 2f [GCS 42, 117f]) reicht über das kultische Mahl hinaus, findet aber in ihm den deutlichsten Ausdruck, weshalb

sogar von einer Mahl-G. zwischen Göttern u. Menschen gesprochen werden kann (Aristid. or. 8, 93f Dind. [45, 27 Keil]; Porphyrios bei Euseb. praep. ev. 4, 9, 7 [GCS 43, 1, 181]; PsClem. recogn. 2, 71 [GCS 51, 93]; zu den Mysterien s. Nilsson, Rel. 2^2, 691/7 mit Anm.). Die G. wird, zumindest in vorchristlicher Zeit, jedoch nicht durch den Umstand begründet, daß das Opfer unter Gottheit u. Opfernde verteilt wird (Nock). Von einer Kommunion zwischen Göttern u. Menschen ist im Zusammenhang des Opfers also nur in recht allgemeinem Sinn zu reden (vgl. Aristid. aO. über eine ähnliche Partnerschaft zwischen Serapis u. Kaufleuten bzw. Kapitänen); es handelt sich um eine Schutz- u. Segensbeziehung. Sie kann sich auch mit magischen Vorstellungen verbinden, die in der Volksreligion wohl ständig existieren; Belege für ein theophagitisches Opferverständnis sind allerdings spärlich. Immerhin ist jedoch das der Gottheit Geweihte heilig (vgl. Dölger zum ‚Kelch der Dämonen'). In der Konfrontation mit dem Herrenmahl der Kirche treten dann magische Momente deutlicher in Erscheinung, zumal wo jenes seinerseits als Opfer interpretiert wird. So fordert man in der decianischen Verfolgung nicht nur Opfer, sondern gerade auch Opfergenuß (für die christl. Seite s. Cyprian. laps. 25f).

IX. Vereins- u. Staatswesen. Auf dem Gebiet der Vereine u. föderativen Institutionen kann ‚G.' zum terminus technicus werden, ohne freilich seinen allgemeinen Charakter dabei ganz zu verlieren; zuweilen erscheint daneben auch der eigentliche Fachausdruck. Gebräuchlicher als κοινωνία (s. in diesem Zusammenhang Ziebarth, Vereinswesen 252f) ist κοινόν (ausführliche Behandlung bei Kornemann, Κοινόν 914/41; zu societas s. Manigk 772/81).

a. Vereine. Der griech.-hellenist. Kulturraum kennt ein reich ausgebildetes Vereinswesen (dazu Ziebarth, Vereinswesen; Poland; s. o. Sp. 1114f zu den religiösen Vereinen). Die Blütezeit liegt im Hellenismus; Individualismus u. Kosmopolitismus sowie die Inkongruenz von Staat u. Gesellschaft fördern die Entwicklung; unter den röm. Kaisern verfällt dann das Vereinsleben der zentralistischen Bevormundung u. der munizipalen Einordnung. Alle möglichen Arten von Vereinigungen kommen zustande. Landsmannschaftliche Beziehungen bilden nicht selten die Grundlage. Es gibt städtische Vereine, die rechtlich einen Verein, faktisch aber die Stadtgemeinde bilden. Die ersten Anstöße erfolgen auf religiösem Sektor, dem sich die Philosophenschulen zugesellen. Mit der Zeit tritt aber die wirtschaftliche Seite immer mehr hervor. So fallen dann auch die Kaufmanns-, Handels- u. Pachtgesellschaften vor allem ins Gewicht (ausführliche Analyse bei Endenburg). Eine feste Rechtsform hat sich bei einer solchen ‚Geschäfts-G.' nicht herausgebildet; die Betriebsform kommt am ehesten unserer Kommanditgesellschaft nahe. Zweck der ‚Gelegenheitsgesellschaft' ist die Risikoverteilung, nicht die Kapitalanhäufung; das persönliche Element überwiegt, die Teilhaber nennen sich zumeist ‚Freunde'. Im Vereinswesen haben wir es also mit Interessen- bzw. Zweck-G. zu tun. Die Bezeichnungen dieser Verbindungen sind mannigfaltig (Liste bei Poland 152/68); zu den gebräuchlichsten gehören σύστημα, σύνοδος u. κοινόν; letztere ist viel allgemeiner als σύνοδος, wird mit der Zeit jedoch (außer in Ägypten) von dieser zurückgedrängt.

b. Staatsrecht. Im Staatsrecht ist κοινόν neben der Polis der wichtigste Verfassungstyp, u. zwar zunächst für landschaftlich geschlossene Stammverbände. Auf sakraler Basis entwickelt sich der κοινόν-Typ zur Amphiktyonie fort (die aber erst später κοινόν genannt wird), auf politischer zum Staatenbund oder gar Bundesstaat, zunächst bei den Stammstaaten, dann auch bei den Stadtstaaten (so zB. der Achäische Bund, den freilich Polyb. 2, 37, 11 von seiner staatstheoretischen Tradition her als große Polis bezeichnet). Wie im Vereinswesen wird auch hier nur eine G. von dauernder Art κοινόν genannt, nicht hingegen zeitweilige Symmachien. Unter κοινόν versteht man in erster Linie die Bundesorganisation, seltener auch die Bundesversammlung. In hellenistischer Zeit sind Regionalbünde recht verbreitet; erwähnenswert ist besonders das ‚Κοινὸν Ἀσίας' in West-Kleinasien. Die Römer greifen diese Institution auf u. gründen ihrerseits eine Reihe von Provinziallandtagen (dazu Deininger; Kornemann, Κοινόν 929/41; ders., Commune 776f; Brandis, Art. Asiarches: PW 2, 2 [1896] 1564/78). Unsicher ist die staatsrechtliche Verwendung von κοινωνία für eine Gemeinde mit κοινόν-Verfassung (Einzelheiten bei Seesemann 22f, speziell zur Pogla-Inschrift u. zu CIG 5960).

B. Römisches Verständnis von Gemeinschaft.
I. Commun- als rechtlich-amtlicher Terminus.

a. Allgemeine Bedeutung. Die Wortfamilie commun- ist im Lateinischen weit verbreitet, besonders in den Formen communis/commune, communio u. communicare, weniger dagegen als communitas. Wie nicht anders zu erwarten, finden sich mancherlei verschiedene Verwendungsarten, vor allem beim Adjektiv communis. Man redet von gemeinsamen Feinden, Familien, Frauen, Lehrern, von gemeinsamer patria, urbs, civitas, societas, lingua, vom gemeinsamen Theater, Grab usw. (ThesLL 3, 1968/81). Die Grundbedeutung entspricht der von κοινός, mit dem es etymologisch verwandt ist.

b. Feste Begriffe. Außer in der Philosophie gewinnt commun- im rechtlich-amtlichen Bereich terminologisch geprägte Bedeutung.

1. Vermögensrecht. Allgemein gilt die Formulierung: quod commune cum alio est desinit esse proprium (Quint. inst. 7, 3, 24). Für gemeinschaftliches Eigentum kennt das röm. Privatrecht feste Regeln. Eine communio als ‚Vermögens-G. zu ideellen Anteilen' (Sohm, Inst. 393f; vgl. F. Schulz, Classical Roman law [Oxford 1951] 549/54) kann gewollt oder ungewollt entstehen. Im ersten Fall besteht ein Vertragsverhältnis, u. es gilt das Recht der Sozietät (vgl. Manigk 772/81). Im anderen Fall liegt eine communio incidens vor (zB. bei Sachverbindungen oder einer Erben-G.; zu den rechtlichen Implikationen s. R. Leonhard, Art. Communio: PW 4, 1 [1900] 777/81). Bemerkenswert ist die Wertung solcher G. nach römischem Empfinden. Sie sind nämlich ‚individualistisch stilisiert' (Sohm, Inst. 447), nicht auf Gesamtverfügung angelegt; sie erscheinen als Übergangszustand. Die Tendenz des röm. Rechts geht auf das Alleineigentum u. entspricht damit der wirtschaftlichen Entwicklung, die zum Großgrundbesitz, nicht zur gemeinschaftlichen Nutzung kleinerer Kapitalien führt (Näheres bei Leonhard aO. 779f).

2. Ortsverbände. Ähnlich wie das griech. κοινόν kann commune ein örtliches Gemeinwesen bezeichnen, wobei die Bedeutungsbreite von ‚städtisches Gemeinwesen' bis zu ‚städtisches Vermögen' reicht (Einzelheiten bei Kornemann, Commune 776f). Erwähnenswert ist dabei die Entwicklung der Begriffe communis u. publicus. Zwar kann res publica (neben dem röm. Gesamtstaat) auch die örtliche Einzelgemeinde bedeuten (Gelzer 232/47); immer mehr wird jedoch in der Kaiserzeit communis gegenüber publicus lokal eingeschränkt: sola enim ea publica sunt, quae populi Romani sunt (Ulp.: Dig. 50, 16, 15).

3. Regionalverbände. Neben concilium (dazu E. Kornemann, Art. Concilium: PW 4, 1 [1900] 801/30) dient auch commune als Bezeichnung für Stämme bzw. Völker u. deren Versammlungen (häufig bei Livius), vor allem aber für die Provinziallandtage (dazu Deininger). Die Bezeichnung dürfte ebenso wie die Sache ihren Ursprung in den griech. κοινά haben (s. o. Sp. 1117f).

II. Klassisches römisches Gemeinwesen. Während die griech. Gesellschaftslehre von der Prävalenz der Gemeinsamkeit ausgeht, wird die klassisch-röm. nicht vom Leitgedanken eines κοινόν getragen, sondern ist in der Art eines Kräfteparallelogramms strukturiert (eingehender Vergleich der beiden Systeme bei Meyer, Staatsgedanke 65/86). Dem röm. Gemeinwesen liegt statt eines ethischen Prinzips (so weithin bei den Griechen: Prinzip des κοινόν) ein kasuistisch gewachsenes Rechtssystem zugrunde (dazu F. Schulz, Prinzipien des röm. Rechts [1934 bzw. 1954] 28. 33/5). Es vermeidet allzu umfassende Reglementierungen; es wahrt die Unterscheidung zwischen juristischen u. sittlichen Normen, zwischen öffentlichen u. privaten Angelegenheiten. Es gewährt dem Bürger Freiheit, die ihre Schranken jedoch an der staatlichen Autorität findet. Es nimmt Rücksicht auf die individuellen Interessen, bindet aber das Individuum durch die Grundsätze der fides, pietas usw. Das röm. G.verständnis ist daher von einer gewissen Dialektik charakterisiert: zwischen res populi u. res privata bzw. familiaris; öffentlichem u. privatem Recht; Obrigkeit u. Freiheit; Unterordnung u. Gleichheit; imperium der Magistrate, auctoritas des Senats u. libertas des populus (Gelzer 237). Der Römer weiß sich zwar dem Staat zutiefst verpflichtet; aber der öffentliche Bereich schließt den privaten nicht aus. Das Gemeinwohl erfordert zwar Gefolgschaft, erzwingt diese unter Umständen sogar; aber Ansichten wie die Platos über G.eigentum oder die G.-erziehung sind dem Römer fremd. Das klassisch-republikanische Römertum kennt daher keinen Gesellschaftsabsolutismus. Es tendiert nicht zu einer Lebens-G., sondern zu einer Interessen-G., die nicht personenorientiert ist, sondern ein Abstraktum darstellt (Meyer, Staatsgedanke 79f). – Das klassische röm. G.verständnis ist Ausdruck des Grundcharak-

ters römischer Kultur, zugleich jedoch des geschichtlichen Werdegangs Roms. ‚G. als Kräfteparallelogramm' zeugt ebenso vom praktischen Sinn der Römer wie vom Widerspiel geschichtlicher Kräfte. Die Republik erstrebt die Förderung der gemeinsamen Interessen auf der Basis der Kollegialität u. Gleichheit der autoritär strukturierten Familien. Res publica ist Ausdruck für das Gesamtwohl, dem man dient u. das einem dienlich ist; sie steht zugleich über u. unter dem Bürger. Res publica ist dabei etwas Abstraktes, Unpersönliches; ‚populus Romanus' ist zwar die amtliche Bezeichnung des röm. Staates; dennoch sind Volk u. Staat nicht einfach identisch (vgl. Meyer, Staatsgedanke 79f; Klein 2). Die Differenzierung zwischen res publica u. populus ist von Anfang an vorhanden; sie hat politisch u. geschichtlich weitreichende Konsequenzen für Führung u. Beschaffenheit des röm. Gemeinwesens. Die Staatsführung liegt zunächst in Händen der Aristokratie; es handelt sich ja um die Interessenvertretung der res populi, nicht um Demokratie, die Rom nie wirklich erlebt hat. Später geht die Interessenwahrnehmung dann auf den princeps über. Die Staatsbeschaffenheit ist nicht an eine bestimmte Art u. Zahl von Staatsangehörigen gebunden; deshalb kann Rom zum Weltreich werden, sogar schließlich das Bürgerrecht multiplizieren, ohne seine Grundstruktur theoretisch zu ändern. Faktisch wird freilich die res populi immer mehr u. besonders in der Kaiserzeit zur Fiktion; wirkliches Gemeindeleben ist in Rom nicht mehr möglich; als Lösung bietet sich nur noch die Militärmonarchie (Gelzer 243f; dort auch Cäsars abfällige Einschätzung der res publica).

III. Beitrag der Philosophie. a. Zeitgeschichtlicher Hintergrund. Die philosophische Reflexion des Themas ‚G.' erfolgt auf dem Hintergrund der inneren wie äußeren Entwicklung Roms u. der Begegnung mit dem griech. Denken, vor allem im 2. u. 1. Jh. vC. Der Grundzug dieser Reflexion ist die ethische Durchdringung der entstehenden Probleme. Das innere Gefüge des Staatswesens wird durch Expansion, Führungskämpfe, aufkommenden Individualismus, Sittenverfall, soziale u. politische Veränderungen u. dgl. erschüttert. Die Frage menschlicher G. wird zunehmend als Problem empfunden, dessen Lösung man weithin mit Hilfe griechisch beeinflußter Philosophie erstrebt, obwohl man andererseits vielfach gerade im Eindringen des griech. Geistes eine der Ursachen der Probleme sieht. Die Tendenz ist teils apologetisch (ethische Begründung der röm. Weltherrschaft), teils polemisch (Zurückweisung politischer Machtkonzentration Einzelner), vor allem aber restaurativ (Erhaltung der guten Sitten). Insgesamt wird das, was dem Römer lieb u. wert ist, durch Besinnung auf das Wesen des Menschen (Humanität) neu begründet. Die Stoa mit ihrem sittlichen Ernst, mit ihrer Öffnung zu Kosmopolitismus wie Individualismus u. mit ihrem Ansatz bei der Humanität legt sich dem Römer vor allem nahe; aber auch die Sokratiker u. andere werden durchforscht.

b. Cicero. Der bedeutendste Interpret ist zweifellos Cicero. Ihm geht es um eine res publica, die wirklich res populi ist; ‚populus' wiederum wird definiert als coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus (rep. 1, 39; zum griechischen Hintergrund s. R. Stark, Ciceros Staatsdefinition: Klein 332/47). Charakteristisch ist vor allem die Verbindung der Elemente der G. u. der Ethik. Der Mensch hat von Natur quiddam ingenitum quasi civile atque populare, quod Graeci πολιτικόν vocant (fin. 5, 66); wir sind ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem geboren (ebd. 3, 65), von der Natur ad civilem communitatem coniuncti et consociati (ebd. 3, 66), naturali quadam societate verbunden (off. 1, 50). Es gibt verschiedene gradus societatis: von dem der gens über den der civitas bis zu dem der Ehe (ebd. 1, 53f). Die naturgegebene menschliche G. (meistens communitas, societas, coniunctio, congregatio humana bzw. hominum; nur part. orat. 56: communio hominum) ist von vornherein auf ethische Werte hin angelegt. Zu den naturae principia communitatis et societatis humanae gehören an erster Stelle ratio u. oratio, die wiederum die Voraussetzung für iustitia, aequitas u. bonitas bilden (off. 1, 50). Das unterscheidet die Menschen von den Tieren u. verbindet sie mit den Göttern; die ganze Welt kann als una civitas communis deorum atque hominum bezeichnet werden, da sie communio legis u. iuris haben (leg. 1, 23; off. 1, 153). Menschliche G. ist somit qualifizierte G.; virtus wiederum ist virtus der G. (ebd. 1, 157f; fin. 5, 66). Solche virtus ist vor allem die iustitia (off. 3, 118; fin. 5, 66; vgl. nat. deor. 3, 38) u. die mit ihr verbundene beneficentia (off. 1, 20), eben das,

was ad communionem hominum et liberalitatem führt (part. orat. 56). Die iustitia sorgt dafür, ut communibus pro communibus utatur (off. 1, 20). Fehlt diese Einstellung, will man also nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem, so herrscht Unmenschlichkeit (rep. 2, 48; off. 1, 157). – Eine Fülle von stoischen, platonischen u. aristotelischen Motiven verschmilzt hier mit römischer Tugend- u. Staatslehre. Keine Frage übrigens, daß Cicero das griech. Sprichwort zitiert amicorum esse communia omnia (off. 1, 51; Lael. 61; Verr. 3, 84; vgl. Otto, Sprichw. nr. 87 u. R. Häussler, Nachträge zu A. Otto, Sprichwörter [1968] Reg. § 87). Er operiert sehr viel vom Naturrecht her, mit dem er u. a. auch das ius gentium in Zusammenhang bringt (off. 3, 23). Er kommt dabei sogar zu der Ansicht, daß von Natur nichts privat sei (ebd. 1, 21), lehnt aber den Gedanken von G.eigentum u. G.erziehung ab (rep. 4f). Darin ist er doch zu sehr Römer (vgl. off. 3, 22: bei Übergriff auf fremdes Eigentum wird die societas hominum et communitas zerstört).

c. Wirkungsgeschichte. Die bei Cicero anzutreffenden Entwicklungen sind natürlich nur Teil eines größeren Prozesses (zur Nachwirkung Ciceros s. C. Becker, Art. Cicero: o. Bd. 3, 89/127). Bereits im 2. Jh. vC. dient die philosophisch begründete Humanität dazu, die durch das Zerbröckeln der altröm. Sittlichkeit entstehende Lücke auszufüllen. So etwa bei Terenz, der dem philhellenischen Scipionenkreis nahesteht (u. der im übrigen wie Cicero das Wort vom Gemeinbesitz der Freunde kennt: Adelph. 804; später ebenso Ovid. met. 9, 490; Sen. benef. 7, 4, 1. 12, 1). Zu erhöhter Bedeutung gelangt diese Ethik dann in der Bürgerkriegszeit, um schließlich von der augusteischen Reform aufgenommen zu werden. Die politische Entwicklung Roms bringt es freilich mit sich, daß der G.aspekt im staatspolitischen Bereich immer mehr zurücktritt, je stärker das Kaisertum bestimmend wird. Die Impulse betreffen vornehmlich den individual- u. auch sozialethischen Sektor. – Die allgemeine Entwicklung fördert das weitere Vordringen stoischer Gedanken, anfänglich in der republikanischen Opposition, dann aber auch im Kaisertum. So ist schon Augustus aufgeklärter Stoiker, der alte Römertugenden zur inneren Festigung des Staates fördert. Ein ähnliches Zusammenfließen stoischer u. römischer Denkweise ist allenthalben zu beobachten bei Staatsmännern, Philosophen u. Dichtern vor u. während der Kaiserzeit (außer bei Cicero zB. bei Cato Uticensis, Vergil, Seneca, Epictet, Marc Aurel). Der G.gedanke kommt immer mehr in seiner stoischen Ausformung zur Geltung, d. h. als ‚naturhafte Gemeinsamkeit'. So betont man das allgemeine Anrecht auf die Gegebenheiten der Natur (zB. Petron. 100; Marcian.: Dig. 1, 8, 2) u. stellt naturrechtliche Erwägungen an, nicht zuletzt über das Verhältnis zwischen ius naturale, gentium u. civile (Gaius, Iulius Paulus, Ulpian u. a.; Einzelheiten bei Flückiger 257/83). In den Debatten der Juristen darüber, was als ius commune gilt, behält jedoch die positivistisch-röm. Rechtstradition die Überhand, so daß der materiale naturrechtliche Einfluß auf das Zivilrecht gering ist (ebd.). Größer ist hingegen der Einfluß naturrechtlicher Motive auf die Idee des Kaisertums. Neben anderen Gedankensystemen arbeitet auch hier die Stoa vor: es gibt Vorzugsmenschen, die einen besonders edlen Teil des Weltlogos tragen. Später sanktioniert das neuplatonische Naturrecht den Dominat.

IV. Gemeinschaft als religiöser Terminus. a. Gemeinschaft mit Göttern. Der allgemeine Charakter römischer Religiosität legt den Gedanken an eine persönliche G. mit den Göttern nicht nahe. Denn die röm. Götter sind ‚großenteils abstrakte Begriffe oder Abstraktionen von Tätigkeiten u. Dingen' (Klein 2). Wenn zuweilen trotzdem von einer communio, communitas oder societas zwischen Göttern u. Menschen die Rede ist (zB. Cic. off. 1, 153; leg. 1, 23), so ist eben eine recht abstrakte Beziehung gemeint (in bezug auf ratio, ius, lex u. dgl.), ähnlich wie in der Stoa. Das Verhältnis zu den Göttern wird vielmehr durch peinlich genaue Observanz bestimmt, damit jeder Gott das erhält, worauf er Anspruch erheben könnte, um so die pax deum zu erhalten. Typisch dafür ist Ciceros Definition von Religion als iustitia adversus deos (vgl. Prümm, Hdb. 69).

b. Religiöse Gemeinschaften. Die Observanz, genährt aus Furcht u. Sicherungsbestreben, durchzieht das gesamte staatliche wie private Leben. Alle sozialen Gruppierungen (nicht zuletzt die Familie) erhalten dadurch einen sakralen Einschlag. Eigentlich religiöse G., also primär durch religiöse Interessen gebildete Kongregationen, sind aber dem klassischen Römertum fremd. Nur eine relative Ausnahme bilden die kollektiven Priester-

schaften. Es gibt sodalitates, die bestimmte Riten zu erfüllen haben (zB. die Fratres Arvales, Sodales Titii, Augustales), u. collegia, d.h. Kreise von Theologen u. Juristen, welche die religiöse Tradition überwachen (zB. die Kollegien der Pontifices u. der Auguren). Grundlegend ist auch hier nicht das G.motiv, sondern der einen Kreis von Amtsträgern verpflichtende Auftrag. Eigentliche religiöse G. dringen aus dem hellenist. u. vorderorientalischen Raum ein (s. o. Sp. 1114f), besonders (abgesehen vom Christentum) die Mysterienkulte. Roms Auseinandersetzung mit ihnen ist langwierig u. wechselvoll; ihre Blütezeit beginnt erst im späteren 2. Jh. nC. (vgl. Cumont, Rel.; Nilsson, Rel. 2², 629/708).

C. Altes Testament u. Judentum. I. Sprachgebrauch. a. Unterschied zum griechischen Denken. Die bekannten Unterschiede zwischen griechischem u. hebräischem Denken spielen auch bei unserem Thema eine wichtige Rolle. Streng genommen gibt es im Hebräischen kein exaktes Äquivalent zu κοιν-. Am ehesten kommt ḥbr in Frage, aber die semantischen Differenzen sind beachtlich. Die Grundbedeutung von ḥbr ist ‚zusammenbringen, binden'; sie orientiert sich also an einem Geschehen. Κοιν- geht demgegenüber von einer sachlichen Gemeinsamkeit aus (G. ist dort, wo Partner etwas κοινόν haben), orientiert sich also am Sein. In der konkreten Anwendung von ḥbr berühren sich beide freilich, insofern sich in der Regel Verwandtes miteinander verbindet. Der Textbefund entspricht der Sprachstruktur. In der LXX steht zwar vornehmlich κοιν- für ḥbr, kommt aber insgesamt nicht häufig vor: 13mal im gesamten AT (dagegen ḥbr über 40mal), dazu 15 Stellen in den Apokryphen. Die Häufigkeit von κοιν- steigt in der griech.-jüd. Literatur mit dem Einfluß griechischen Denkens.

b. Verbinden (ḥbr). Zur Verwendung von ḥbr im einzelnen s. die Lexika u. Hauck 790f. 800/3 (dort auch die griech. Parallelen der LXX). Mit ḥbr wird die ‚Verbindung' von Sachen wie Personen bezeichnet; etwa: Zusammenfügen von Bauteilen (Ex. 26, 6. 9. 11 u.ö.), militärisches Bündnis (Gen. 14, 3), Handelsbündnis (2 Chron. 20, 35/7). Ḥæbær u. ḥabrah bedeuten Kameradschaft; ḥaber ist der Gefährte im persönlichen, rechtlichen oder ökonomischen Sinn, ḥabæræh die Ehegefährtin. Der rabbinische Sprachgebrauch liegt auf der Linie des alttestamentlichen. Als Rechtsterminus bedeutet ḥaber häufig ‚der zu einem anderen in irgendeinem Verhältnis steht', wie zB. der Schuldner gegenüber dem Gläubiger (Hauck 802, dort Einzelheiten). Bezeichnenderweise wird übrigens κοινωνία als Fremdwort (qinonja) aufgenommen; es erscheint allerdings nur in negativem Sinn als ‚Konspiration zum Zwecke des Betrugs u. der Aufteilung des Gewinns' (Jastrow s. v.). Überhaupt ist es gerade im Vergleich zum griechischen Sprachbefund auffällig, wie häufig der Terminus ‚Verbindung' ethisch verwerfliche Akte anzeigt (vgl. Hauck 801; so zB. Jes. 1, 23: Diebesgesell; positive Beispiele: Koh. 4, 10: hilfreicher Kamerad; Ps. 119, 63: Glaubensgenosse). Jedenfalls enthält ḥbr keinerlei ethisches Vorurteil, wie es im Griechischen weithin der Fall ist.

c. Teilhaben. Von ‚teilhaben' her ergeben sich keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte. In Betracht kommt in erster Linie ḥlq ‚verteilen', ḥælæq ‚Teil, Anteil'. Die einschlägigen Stellen handeln von speziellen Beziehungen des alltäglichen Lebens zwischen Personen; so ‚Anteil haben mit Ehebrechern' (Ps. 50, 18), d.h. ‚sich auf ihre Seite stellen'; ‚Anteil haben an David' (2 Sam. 20, 1 u.a.), d.h. ‚sein Erbe (so im Parallelismus membrorum) übernehmen'; in der LXX steht jeweils μέρις.

II. Sachproblematik. Geht man vom Sprachbefund des AT aus, so ist es nicht sachgemäß, die verschiedenen Beziehungsmomente im Leben Israels unter den Begriff G. zu subsumieren (was von einem feststehenden soziologischen G.begriff aus natürlich denkbar wäre). Im Griechischen besitzt κοιν- weithin die Qualität eines Oberbegriffs oder zumindest Leitgedankens, wie etwa in der sokratischen Staatslehre, in der kosmologischen Philosophie der Stoa oder beim Vereinswesen. Einen solchen, ontologisch am Gedanken der Gemeinsamkeit u. Gleichheit orientierten G.begriff vertritt Israel nicht. Aber auch aus ḥbr wird keine G.theorie (etwa geschichtsphilosophisch im Sinne eines contrat social) entwickelt. Selbstverständlich weiß sich Israel als eine geschichtlich u. organisch entstandene Einheit, als eine ‚Kommunität' (vgl. u.a. die Vorstellung der Corporate Personality; zur Frage ‚G. u. Individuum' s. den gleichnamigen Art. von G. Gerleman: RGG³ 2, 1351/5 mit Literatur). Aber Israel setzt für seine Interpretation der irdischen Relationen nicht bei diesen selber an; vielmehr gilt ihm alles, was sich auf der irdischen Ebene abspielt, als

Folge des unverfügbaren Willens u. Wirkens Jahwes. Gerade die wesentlichen Termini, mit denen Israel sich selber charakterisiert, sind deshalb nicht primär an der irdischen G. orientiert, sondern drücken sein Verhältnis zu Jahwe aus. Nicht, daß Israel ein ‚Volk' (Volk Gottes) bildet, ist entscheidend, sondern, daß es Gottes erwähltes Volk ist. Ebenso hat die ‚Gemeinde' (qahal u. edah, von ‚sich versammeln' bzw. ‚sich zu bestimmter Zeit treffen') darin ihr Spezifikum, Gemeinde Jahwes zu sein. Auch ‚Bund' (berit ‚Abmachung, Vereinbarung') bezeichnet das Verhältnis Gottes zu seinem Volk. Von dem geschichtlich offenbarten Willen Gottes werden die irdischen Relationen bestimmt. Darin gründen die Einheit des Volkes, sein Wesen u. Auftrag (zB. Ex. 19, 3/8); Treue, Liebe, Gerechtigkeit sind Charakteristika des Bundes (zB. Hos. 2, 21f; 4, 1); für das Verhältnis zum Landbesitz (gerechte Verteilung, Unveräußerlichkeit des Erbes, restitutio in integrum beim Jobeljahr) ist der Gedanke leitend, daß das Land Jahwes Eigentum ist, der es Israel zu Lehen gibt (nicht, daß es Allgemeineigentum darstellt). Jahwe selbst bleibt (bei aller engen Verbundenheit mit seinem Volk) stets das Gegenüber; die Relation zu ihm ist niemals auf eine Stufe mit den irdischen zu bringen. In der Weise griechischen Immanenzdenkens von einer Gemeinsamkeit zwischen Gott u. Menschen zu reden, wäre dem AT unmöglich (anders später Philo; interessanterweise verbindet übrigens auch das NT nie die Momente διαθήκη u. κοινωνία, obschon das 1 Cor. 10f nahegelegen hätte; etwas anders Qumrân). Aber auch nicht einmal ḥbr findet für die Beziehung zu Gott Anwendung. Das Verhältnis zu Götzen kann mit dieser Vokabel beschrieben werden (Hos. 4, 17; Jes. 44, 11); zu Jahwe aber gibt es nicht ein solches ‚Nahverhältnis', sondern nur ein ‚Abstandsverhältnis' (Hauck). Diese Feststellungen gelten auch für das sog. Communio-Opfer (dazu W. Eichrodt, Theologie des AT 1[7] [1962] 93/6 u. G. v. Rad, Theologie des AT 1[6] [1969] 267/73). Neben der Mahl-G. der Opfernden spielt auch das Moment eine Rolle, daß es ein ‚Essen vor Jahwe' (Dtn. 12, 7 u.a.) ist; man tritt in eine besondere Verbindung zu Gott. Magische Interpretationen wird man, besonders in der Frühzeit u. für die Volksfrömmigkeit, nicht völlig ausschließen können. Aber der genuine Jahweglaube steht solchen Vorstellungen fern, was auch in der Terminologie Ausdruck findet.

III. Genossenschaften in ntl. Zeit. a. Allgemeines. Auch das Judentum kennt mancherlei Gruppenbildungen. Der gebräuchliche Ausdruck lautet ḥæbær bzw. ḥaburah ‚Verein', ‚Verband', ‚Genossenschaft', ‚Zunft' (Näheres bei R. Meyer, Art. Φαρισαῖος: ThWbNT 9, 16f), was der Sache nach ungefähr dem griech. κοινόν entspricht. Nennenswert sind vor allem der ‚städtische Verein' (ḥbr ʿir) u. ähnliche Wohltätigkeitsvereine (dazu Strack-B. 4, 1, 607/10), die Passa-Tisch-G. (Belege bei Hauck 803) u. das ‚Gelehrtenkollegium' (dazu ebd.; Meyer aO. 17).

b. Religiöse Verbände. Als wichtigste Genossenschaften religiösen Charakters sind die Pharisäer u. Qumrân zu erwähnen.

1. Pharisäer. Der pharisäische Verband heißt ḥaburah, die Mitglieder nennen sich ḥaberim, die spezifische Verpflichtung lautet ḥaberut (vgl. Meyer aO. 17/20). Es handelt sich um einen Verband zur Pflege der Frömmigkeit, der ein merkliches Elitebewußtsein aufweist. Auch hier jedoch redet man, getreu dem atl. Erbe, nur von einer ‚G.' untereinander, nicht von einer mit Gott.

2. Qumrân. Dieselbe Feststellung gilt auch für Qumrân, obwohl man dort der Meinung ist, daß die Gemeinde in einer ganz besonders engen Beziehung zu Gott steht. Der Bundesgedanke spielt eine große Rolle; die Selbstbezeichnungen drücken teils das theologische Erbe, teils den Charakter des Verbandes aus: ʿdh (Gemeinde), jḥd (Einung), ʿzh (Ratsversammlung), swd (Versammlung) u.a., darunter auch ḥbr u. ḥbwr. Nirgendwo sonst hat sich im Judentum eine so ausgeprägte G.vorstellung entwickelt. In Qumrân finden wir eine ordensähnliche Lebens- u. Güter-G. ‚Und alle, die sich willig erweisen für seine (Gottes) Wahrheit, sollen all ihr Wissen u. ihre Kraft u. ihren Besitz in die G. Gottes einbringen' (1 QS 1, 11f); ‚u. sie sollen sich gehorsam erweisen, der Geringere dem Höheren, hinsichtlich der Arbeit u. des Besitzes. Und gemeinsam sollen sie essen, gemeinsam Lobsprüche sagen u. gemeinsam beraten' (ebd. 6, 2f). Josephus (ant. Iud. 15, 371) erblickt darin Ähnlichkeiten mit der pythagoreischen Lebens-G. (ebenso Philo; Belege bei Hauck 796. 803f). Die Unterschiede sind jedoch nicht zu verkennen. Vor allem paßt das griech. Ideal ‚Freunden ist alles gemeinsam' nicht für Qumrân (anders Philo, der das Sprichwort aufnimmt: Abr. 235; v. Moys. 1, 156); denn man versteht sich nicht als Freundesverband,

sondern als Gottes berufene, priesterliche Schar. Das gemeinschaftliche Leben ist Konsequenz dieser Berufung, kein Ideal in sich.

D. Neues Testament. I. Terminologie u. Tradition. Ähnlich wie im AT gibt es auch im NT verschiedene Relationsphänomene (vor allem *Ekklesia, Leib Christi, Volk Gottes, Jüngerkreis u.a.), die man von einem religionssoziologischen G.begriff her (vgl. etwa P. Honigsheim, Art. G., religionsgeschichtlich: RGG³ 2 [1958] 1363/5) erfassen kann. Das soll hier jedoch nicht geschehen; vielmehr gehen wir vom ntl. Sprachgebrauch aus, wobei wir auf eine recht eigenständige u. bewußte Verwendung der Wortgruppe κοινων- stoßen, u. zwar besonders bei Paulus (vgl. Bori; McDermott).

a. Wortstatistik. Die Wortgruppe κοιν- weist im NT einen mittleren Häufigkeitsgrad auf. Nach Abzug der Bedeutung ‚unrein (machen)' verbleiben: κοινός 4mal, κοινωνεῖν 8mal, κοινωνία 19mal, κοινωνικός 1mal, κοινωνός 10mal, συγκοινωνεῖν 3mal, συγκοινωνός 4mal. Bemerkenswert ist aber der geringe Anteil der Synoptiker (zwei Stellen; keine bezieht sich auf den Jüngerkreis) u. das Zurücktreten von κοινός.

b. Verhältnis zur Tradition. Die Wortgruppe wird überwiegend in einem neutralen Sinn aufgenommen, d.h. sie importiert im allgemeinen nicht eine bestimmte Ekklesiologie, Ethik, Soziologie, Frömmigkeit oder Philosophie.

1. AT u. Judentum. Der atl. Terminus ḥbr, selber (vor allem theologisch u. ethisch) neutral, ist für die ntl. Aussagen nicht bestimmend. Ferner verstehen sich weder Jüngerkreis noch Urgemeinde als Genossenschaft im Sinne von Pharisäismus oder Qumrân; auch die Terminologie von Act. 2 u. 4 ist nicht davon herzuleiten. Der verbreitete Gedanke der Mahl- u. Tisch-G. (s. o. Sp. 1127f) gehört hingegen zu den Voraussetzungen des Abendmahlverständnisses. Die theologische Grundrichtung des AT äußert sich im NT bei der Zurückhaltung gegenüber dem Motiv der Gottes-G.

2. Griechisches Material. Den griech.-hellenist. G.gedanken greift bis zu einem gewissen Grad erst Lukas auf (Act. 2, 42. 44; 4, 32). In der Gemeinde wird das Ideal einer intensiven G. verwirklicht; hier sind alle eines Sinnes, hier ist alles Gemeingut. Vgl. die gut griech. Wendungen ‚alles gemeinsam haben', ‚niemand nannte etwas sein eigen' u. ‚eine Seele' (Einzelheiten bei G. Stählin, Art. φιλέω: ThWbNT 9, 150_{52}; E. Plümacher, Lukas als hellenistischer Schriftsteller [1972] 16/8; daneben greift Lukas auch auf das AT zurück, vgl. H.-J. Degenhardt, Lukas – Evangelist der Armen [1965] 160/77; Kraus 317; B. Gerhardsson, Einige Bemerkungen zu Apg 4, 32: StudTheol 24 [1970] 142/9). Vergleichbare Assoziationen fehlen sonst im NT. Zwar greift Paulus 2 Cor. 8, 13/5 das Motiv der ἰσότης auf (nach Aristot. eth. Nic. 9, 8, 1168b gehören zu den wichtigsten Maximen μία ψυχή, κοινὰ τὰ φίλων u. ἰσότης φιλότης); aber das geschieht nur beiläufig u. wohl gar nicht im klassischen Sinn (vgl. D. Georgi, Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem [1965] 62/5). Auch Paulus schätzt das Sympheronmotiv; aber es hat in seiner Theologie einen ganz anderen Bezug. Geradezu auffällig ist, daß das Freundschaftsmotiv nicht mit den κοιν-Aussagen verbunden wird, nicht einmal Act. 2/4 u. 1 Joh. 1; überhaupt spielt es im NT eine sehr begrenzte Rolle.

II. Ntl. Gemeinschaftsbegriff. Allgemein bedeutet G. im NT eine Verbundenheit, die Teilhabe wie Teilgabe implizieren kann. Die genauere Bestimmung ist zuweilen schwierig.

a. Allgemeineres. Gegen die Verbindung mit bösen Werken wenden sich Mt. 23, 30; Eph. 5, 11; 1 Tim. 5, 22; 2 Joh. 11; Apc. 18, 4; schroff dualistisch 2 Cor. 6, 14. Solche Aussagen sind aber nicht weiter spezifisch, ebenso wenig ‚Arbeitskollege' (Lc. 5, 10). Auch 2 Cor. 8, 23 (Mitarbeiter) bietet formal noch nichts Besonderes. Anders aber Phm. 17 u. Tit. 1, 4 (vgl. 1 Tim. 1, 2): auf der Basis des Glaubens entsteht eine neue Verbundenheit, die einer blutsmäßigen vergleichbar ist.

b. Charakteristisches. Charakteristisch für den ntl. Sprachgebrauch ist nun aber, daß ‚G.' nicht nur, ja gar nicht primär ein bestimmtes Verhältnis zwischen Menschen zum Inhalt hat, sondern die gesamte Existenz im Glauben, also auch, u. zwar sachlich primär, das Verhältnis zum Herrn. Der ganze Beziehungszusammenhang ist nicht statisch, sondern meint einen Geschehensablauf. Er nimmt seinen Ausgang bei der Teilgabe durch den Herrn u. führt unter den Menschen wiederum zur Teilgabe bzw. Teilhabe. Dieser Vorgang ist nichts anderes als die Entfaltung u. Wirksamkeit der Agape, die im Versöh-

nungswerk Christi begründet ist, wodurch ein Teilnehmen bzw. Teilgeben über alle Trennungen hinweg erst ermöglicht wird (vgl. zB. Eph. 2, 11/22). Der Akzent fällt bald auf die Teilgabe, bald auf die Teilhabe; letztlich handelt es sich jedoch immer um das eine Geschehen. Nach 1 Joh. 1, 3. 6f gehören G. untereinander sowie mit Gott u. Christus so zusammen, daß es die eine nicht ohne die andere gibt (vgl. parallele Aussagen über die Agape). G. meint eine existentielle Agape-Verbundenheit. Nach 2 Cor. 1, 4/7 leben die Christen mit ihrem Herrn u. untereinander in einer Schicksals-G., die Freude u. Leid umfaßt u. vom ὑπέρ-Motiv bestimmt wird: der Trost Gottes kommt über die Bedrängten, die wiederum andere Bedrängte trösten. In die Abfolge des Gebens u. Nehmens ordnet sich für Paulus auch der Austausch von materiellen u. geistlichen Gütern ein: Rom. 15, 26f; 2 Cor. 8f; Gal. 6, 6; Phil. 4, 14f. Es handelt sich dabei nie um eine Bezahlung, sondern stets um die Liebe, die an keinerlei Not des Nächsten vorübergehen darf u. die zum gegenseitigen Dienen führt: Rom. 15, 27; 2 Cor. 8, 4; 9, 1. 8. 12f; vgl. Act. 12, 25. Die materiellen Gaben erhalten damit geistliche Qualität, wie Parallelausdrücke zu κοινωνία zeigen: χάρις (1 Cor. 16, 3; 2 Cor. 8, 4), εὐλογία (ebd. 9, 5), λειτουργία (Rom. 15, 27; 2 Cor. 9, 12). Seinen Ursprung hat solches κοινωνία-Geschehen in der Tat Christi (ebd. 9, 9), u. es mündet wieder beim Herrn aus, den die Empfänger darüber preisen (ebd. 9, 13), so daß der ganze Geschehensablauf den Charakter eines weltweiten Gottesdienstes erhält. Die doppelte Beziehung zu Gott u. untereinander drückt sich auch in den σύν-Komposita aus (Rom. 11, 17; 1 Cor. 9, 23; vgl. die syntaktisch schwierigen Stellen Phil. 1, 7; 4, 14; Apc. 1, 9).

c. Gemeinschaft im Verhältnis zu Gott. Bedingt durch das atl. Erbe redet das NT nur zögernd von einer direkten G. mit Gott. Neben 1 Joh. 1, 3. 6 stehen die schwer deutbaren paulinischen Aussagen über die G. Christi, die G. des Leibes u. Blutes Christi u. die G. des Geistes. 1 Cor. 1, 9 (G. Christi) ist stark eschatologisch ausgerichtet; die Zugehörigkeit zu Christus im Rahmen des neuen Gottesvolkes ist bereits Tatsache, tritt jedoch erst bei der Parusie voll in Erscheinung (vgl. 1 Thess. 4, 17). Nach 1 Cor. 10, 14/22 (G. des Leibes u. Blutes Christi) führt die Teilnahme (μετέχειν) an heidnischen Kultfeiern dazu, κοινωνός der Dämonen zu werden, was im Gegensatz steht zur κοινωνία des Blutes bzw. Leibes Christi. Für Paulus bedeutet hier G.: mit jemandem in Verbindung treten u. von ihm bestimmt sein. G. des Blutes bzw. Leibes Christi ist Anteilhabe an Christus, u. zwar im objektiven Sinn (Anteil am Heilshandeln Christi), nicht im subjektiven (mystisch oder magisch verstanden); auch nicht individuell-privat, sondern im Zusammenhang der Gemeinde (1 Cor. 10, 17). So viel zur Interpretation des Paulus. Die vorpaulinische Tradition interpretierte ,G. des Leibes bzw. Blutes Christi' (wenn v. 16 vorpaulinisch ist) möglicherweise anders, nämlich als ,gemeinsamer Genuß von Blut u. Leib Christi', also als G. der Gläubigen untereinander. Von der G. des Geistes ist beidemal (2 Cor. 13, 13; Phil. 2, 1) im Zusammenhang mit anderen Heilsgaben die Rede, die die Gemeinde bestimmen sollen; deshalb ist auch ,G. des Geistes' eine Heilsgabe. Der Geist ist nicht personales Subjekt, mit dem man G. hat (Genetivus obiectivus) oder das G. unter den Christen wirkt (Genetivus auctoris; die Auswirkungen auf das Gemeindeleben fallen in ein anderes Stadium, s. Phil. 2, 2/4), sondern unpersonal als ,Kraft' zu verstehen, an der man Anteil hat. ,G. des Geistes' ist demnach als ,Teilhabe an der Geistes-Kraft' zu interpretieren (zumindest für die Frühzeit; die triadisch aufgebaute Stelle 2 Cor. 13, 13 legte dann freilich bald ein personales Verständnis nahe). Die Stellen zeigen, daß im Vordergrund die indirekte, objektive G. mit Gott bzw. Christus durch die Teilhabe an den Heilsgaben steht. Von dieser Teilhabe ist auch sonst häufig die Rede: Rom. 11, 17; 15, 27; 1 Cor. 9, 23; 2 Cor. 1, 7; Phil. 1, 5. 7; 1 Petr. 4, 13; 5, 1; 2 Petr. 1, 4. Die Teilhabe geht jedoch über ein Geber-Nehmer-Verhältnis hinaus, insofern als sie in die heilsgeschichtliche Verbundenheit zwischen Gott u. Mensch verwoben ist, deren Kernpunkt darin liegt, daß Christus in die Teilhabe an Fleisch u. Blut eintrat, um die Menschen zu erlösen (Hebr. 2, 14). Daraus erklärt sich das besondere Hervortreten der Teilhabe an Christi Leiden (außer 2 Cor. 1, 7; 1 Petr. 4, 13; 5, 1 auch Phil. 3, 10, vgl. 4, 14 u. Apc. 1, 9) u. am eschatologischen Heil (neben 1 Cor. 9, 23; 1 Petr. 4, 13; 5, 1; 2 Petr. 1, 4 noch Phil. 3, 10; Jud. 3; implizit auch Phil. 1, 5/7), was beides wiederum in enger Beziehung zueinander steht.

d. Gemeinschaft in Beziehung zu Menschen. Die Verbundenheit mit dem Herrn wirkt fort

in der Anteilgabe gegenüber Menschen, die damit in das ὑπέρ-Geschehen der Agape hineingenommen werden. Das NT betont gerade die Gebiete, in denen der Mensch die Solidarität am ehesten versagt: Besitz u. Leid. Vom materiellen Lastenausgleich (zur Frage des sog. urchristl. Kommunismus vgl. Kraus, Wilckens, Behm u. Meffert) reden Act. 2, 44; 4, 32; Rom. 12, 13; Gal. 6, 6; Phil. 4, 14f; 1 Tim. 6, 18; Hebr. 13, 16 u. insbesondere Rom. 15, 26f; 2 Cor. 8, 4; 9, 13 (paulinische Kollekte). Die Grenze zur helfenden Teilnahme an allgemeiner Not oder gar an der Bedrängnis um des Glaubens willen ist fließend; s. dazu Phil. 4, 14f; Rom. 12, 13; zur Solidarität in der Trübsal 2 Cor. 1, 7; Hebr. 10, 33; Apc. 1, 9. Das in diesen Aussagen enthaltene Gemeindeverständnis entspricht dem des Leibes Christi. Gemeinde ohne solche κοινωνία ist undenkbar. Wo Differenzen, die die Verbundenheit bedrohen, überwunden werden, zeigt der ‚Handschlag der G.' (Gal. 2, 9) an, daß die Gemeinde wieder intakt ist. Das NT reagiert geradezu allergisch auf jede Beeinträchtigung der G.; so zB. Paulus in 1 Cor., speziell beim Herrenmahl (zum soziologischen Aspekt vgl. G. Theißen, Soziale Integration u. sakramentales Handeln: NovTest 16 [1947] 179/206). Die Einheit der Kirche wird immer wieder betont, weil Christus gerade Versöhnung schuf (Paulus) u. sich darin innergöttliche Verhältnisse widerspiegeln.

E. Frühe Kirche. I. Sprachgebrauch u. Tradition. Die Verwendung der Wörter für ‚G.' ist recht mannigfaltig. Der Sprachgebrauch entwickelt sich erst mit der Zeit. Bei den Apostolischen Vätern fehlt κοινωνία völlig (mehrfach kommen hingegen κοινωνός u. κοινωνεῖν vor), weitgehend auch bei den Apologeten des 2. Jh. Später findet sich demgegenüber eine Fülle von Verwendungen (Zusammenstellung der mit κοινωνία verbundenen theologischen Begriffe bei Elert, Abendmahl 179_3). Die für das NT charakteristische Linie setzt sich nur teilweise fort. Wirksam werden vor allem: die Argumentation über gegenseitige Hilfe in Rom. 15, 27 u.a. (s. u. Sp. 1134), das Motiv der Güter-G. in Act. 2 u. 4 (dazu u. Sp. 1138f), soteriologische Aussagen (dazu u. Sp. 1139f) u. die Abendmahlsstellen (dazu u. Sp. 1141f). Das ntl. Erbe ist nur eine der Quellen der frühkirchlichen G.aussagen, u. nicht einmal die dominierende. Die griech. u. dann auch die röm. Tradition in ihren vielerlei Verzweigungen spielen eine insgesamt größere Rolle, ohne freilich ihrerseits die Terminologie festzulegen (vgl. u. Sp. 1135). Es kommt nicht zur Entwicklung eines übergreifenden G.begriffs, so wichtig die Sache für die Kirche wird. In bestimmten Sachzusammenhängen allerdings gewinnt ‚G.' eine erhebliche, zT. technische, Bedeutung. Solche Bedeutungen können untereinander in Konflikt geraten, wie besonders das Interpretationsproblem bei communio in bezug auf Eucharistie bzw. Kirche zeigt. Die Variabilität wird auch im lateinischen Vokabular sichtbar. Im allgemeinen ist communio Äquivalent zu κοινωνία (vgl. auch ThesLL 3, 1963/6), doch finden sich oft auch communicatio u. societas ebenso wie communicator u. particeps neben socius für κοινωνός. Eine klare Entwicklungstendenz ist dabei nicht feststellbar; allerdings erfolgt bei communio mit der Zeit eine stärkere Festlegung auf die Eucharistie. Daraus erklärt sich vermutlich auch ein gewisses Zurücktreten von communio in der Vulgata gegenüber der Vetus Latina; die Bibelübersetzungen spiegeln im übrigen jedoch die Flexibilität des Sprachgebrauchs.

II. Kirche u. Gemeinschaft. a. Gemeinschaft als ein bonum. Wie fast die gesamte Antike ist auch die frühe Kirche der Ansicht, daß G. grundsätzlich positiv zu werten ist. Selbstverständlich weiß man, daß es neben guten auch böse G. geben kann (zB. Clem. Alex. strom. 3, 27, 1 / 28, 1); jene soll man suchen, diese meiden (vgl. dazu die Texte bei A. Heilmann - H. Kraft [Hrsg.], Texte der Kirchenväter 3 [1964] 331/3); man erkennt auch sehr wohl die Schwächen irdischer G. (weiteres s. u. Sp. 1136f). Generell aber gilt G. als ein bonum, u. zwar nach dem ethischen Prinzip, daß das Gemeinnützige den Vorrang vor dem Privaten besitzt. Dies vertreten bereits die Apostolischen Väter. In der Begründung kommen neben biblischen Gedanken (so das Argument ‚wenn in unvergänglichen Gütern Mitgenossen, umso mehr in vergänglichen') vor allem hellenistische zum Tragen, besonders das Motiv des κοινῇ συμφέρον u. der Gegensatz zum ἴδιον (1 Clem. 48, 6; Barn. 4, 10; 19, 8; Did. 4, 8). Freilich kommt es nie zu extremen Konsequenzen im Sinne Platos (s. Lact. epit. 33; vgl. Bigelmair 89). Mit dem steigenden Einfluß der griech.-röm. Philosophie wird diese Wertung philosophisch, anthropologisch, soziologisch u. geschichtstheologisch ausgebaut. So schreibt Joh. Chrysostomus (in Rom. hom. 23, 2; in 1 Cor. hom. 25, 4; 34, 3f), Gott habe

es durch ein Naturgesetz so geordnet, daß wir einander bedürfen, daß der Vorteil des einen von dem des anderen abhängt. Die umfassendste Darlegung bietet Augustin. Er setzt beim ‚sozialen Charakter' der menschlichen Natur an. Von Gott ist uns ipsius societatis unitas vinculumque concordiae ins Herz gelegt (bon. coniug. 1, 1; ähnlich Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 34, 3f); glückseliges Leben ist auf G. angelegt, ist eine vita socialis; aus den kleinen Einheiten des Lebens entwickeln sich organisch die größeren (vgl. König). Eine wesentliche Rolle spielen in diesem Zusammenhang auch die Begriffe ‚Friede' (dazu Fuchs sowie E. Dinkler, Art. Friede: o. Bd. 8, 434/93) u. ‚Ordnung' (zB. Aug. civ. D. 19, 13: pax hominum ordinata concordia). Nicht übersehen werden darf jedoch der eschatologische Vorbehalt: irdische G. ist bestenfalls Analogon zur vita aeterna (vgl. Dinkler aO. 479f). Selbstverständlich aber ist die civitas Dei eine G., nämlich eine sancta societas (civ. D. 12, 9; 15, 22 u.ö.).

b. Gemeinschaft als Attribut der Kirche. Daß zur Kirche G. gehört, steht außer Zweifel; ja, G. ist einer der Schlüsselbegriffe zum Verständnis der alten Kirche (Hertling). Der allgemeine Vorrang des bonum commune gilt selbstverständlich für die Kirche in ausgezeichnetem Maß. Darüber hinaus ist G. aber auch insofern ein Attribut der Kirche (so insbesondere die canones der Konzilien, zB. Conc. Nicaen. I cn. 11. 13 [Bruns, Canones 1, 17f]; s. auch Aug. unit. eccl. 20, 56; c. Cresc. 3, 35, 39; weiteres Material bei Hertling 92/6; Elert, Herkunft 580 u. 583), als in der G. die wesensmäßige Einheit der Kirche zum Ausdruck kommt. Verwandte Termini sind Friede, Symphonie, Liebe, Einheit (so zB. Athanas. hist. Arian. 28; apol. sec. 20; ep. encycl. 2). Als Attribut von Kirche erhält ‚G.' ihre inhaltliche Füllung vom Kirchenbegriff her; G. bedeutet deshalb mehr als nur Gesinnungs- oder Interessengleichheit. G. umfaßt den gesamten Bereich der innerkirchlichen Verbindungen, die aus der wesensmäßigen Zuordnung der Glieder folgen. Der Begriff behält insofern einen aktivischen Charakter; zu einer rein körperschaftlichen Bezeichnung erstarrt er nicht. Die kirchenrechtlichen Konsequenzen ergeben sich (im Zusammenhang der ekklesiologischen Entwicklung) aus seiner inneren Dynamik, nicht aus der Übernahme einer körperschaftlichen juristischen G.tradition (vgl. die Kritik an Harnacks Operieren mit den Begriffen Genossenschaft u. Konföderation in der Auseinandersetzung mit R. Sohm, Wesen u. Ursprung des Katholizismus [1912 bzw. 1967]; s. dazu Foerster).

III. Problemkonstellationen. a. Gemeinschaft mit u. in der Kirche. Ausführliche Behandlung bei Elert, Abendmahl, u. Hertling; vgl. auch W. Doskocil, Art. Exkommunikation: o. Bd. 7, 1/22. Wo die Einheit der Kirche häretisch oder schismatisch bedroht wird, muß das Wesen von G. präzisiert werden.

1. Problem in der Vertikalen. Um nicht in Fragen des Glaubens u. der Sitte irrezulaufen, muß der Einzelne in G. mit der Kirche stehen. Er soll guten Vorbildern anhängen (so bereits 1 Clem. 46, 1; Herm. vis. 3, 6, 2; sim. 9, 26, 3), speziell dem Bischof (Ignat. Smyrn. 8; Cyprian. ep. 67, 3). Ist freilich der Bischof sündig, hat man teil an dessen Sünde (ebd.). Mit der Zeit verlagert sich der Akzent immer mehr auf die G. mit der einen katholischen Kirche. Man wird ihrer G. zugeführt (Conc. Chalcedon. cn. 14 [Bruns, Canones 1, 29]; vgl. Conc. v. Orléans II vJ. 533, cn. 19 [ebd. 2, 187]); das Heil ist nur in der katholischen G. bzw. in G. mit der katholischen Kirche zu erlangen (Fulg. Rusp. fid. 3, 41f). Formal wechseln zwar ‚G. in der Kirche' u. ‚G. mit der Kirche' ab; der Ton liegt aber auf dem letzteren. G. bedeutet somit Anerkennung der geistlichen Autorität.

2. Problem in der Horizontalen. Kirchenprovinzen treten miteinander in G.; G.briefe (γράμματα κοινωνικά) dokumentieren ihre Verbundenheit; unter Umständen versagen sich aber Provinzen, Bischöfe u. andere die G. (s. etwa Sulp. Sev. dial. 3, 12f; Cyprian. ep. 67, 9; Statuta ecclesiae antiqua 80 [93 Munier]). Für Umherziehende werden litterae communicatoriae ausgestellt. G. meint demnach hier die Anerkennung der geistlichen Integrität.

b. Kirchliche u. staatliche Gemeinschaft. Das Verhältnis der frühen Kirche zum Staat ist konkret u. dialektisch. Konkret: es geht primär um das röm. Kaiserreich; dialektisch: neben dem Ja (im Sinn von Rom. 13: der irdischen Gewalt untertan) steht das Nein (im Sinn von Act. 4f: Gott mehr gehorchen als den Menschen); dazu Rahner 21/39; Bigelmair, bes. 76/124; vgl. A. Heilmann - H. Kraft (Hrsg.), Texte der Kirchenväter 5 (1966) Reg. zu ‚Staat'. Die Bejahung gründet in der Auffassung, daß Gott den Staat zur Erhaltung

der Schöpfung eingesetzt hat (s. o. Sp. 1134); das Christentum ist daher die wahrhaft staatserhaltende Religion; so bereits die Apologeten (zB. Iustin. apol. 1, 17; Athenag. leg. 37). Das Nein wendet sich speziell gegen den Anspruch, der Kaiser sei Herr über die Religion, ist also stark religiös motiviert. Innerhalb dieser Dialektik gibt es verschiedene Variationen, die auch mit der jeweiligen konkreten Situation zusammenhängen. So ist etwa Irenaeus gemäßigter als Tertullian. Mit der Zeit treten grundsätzlichere Erwägungen hinzu, u. zwar je mehr das Christentum zu einer Art Staat im Staate wird. Mancherlei kritische Überlegungen über Faktizität u. Ideal der staatlichen G., die sich bereits in vorchristlicher Zeit finden (s. bes. Stoa u. Cicero), werden verfolgt. Bemerkenswert ist schon der Gedanke, Rom könne zugrundegehen; die Christen beleuchten ihn gern von Daniel her (überhaupt spielt dieses Buch eine nicht unwesentliche Rolle). Man sinnt der Idee eines universalen Friedens nach (vgl. o. Sp. 1112. 1134 sowie H.-J. Diesner, Kirche u. Staat im spätrömischen Reich²·[1964] 46/52: die ‚Ambivalenz' des Friedensgedankens u. der Friedenspolitik bei Augustin). Origenes stellt sich vor, was wohl geschähe, wenn alle Römer Christen würden, meint aber, ein solcher idealer Zustand sei für leibgebundene Menschen unmöglich (c. Cels. 8, 72). Zwischen Christen u. Nichtchristen bestehen zwar Gemeinsamkeiten; alle Menschen haben ja einen gemeinsamen Schöpfer (ebd. 8, 53), u. sie gebrauchen alle die zum irdischen Leben nötigen Dinge, aber zu unterschiedlichem Zweck (Aug. civ. D. 19, 17). Der Christ hat durchaus eine eigene Meinung über das allgemeine Beste (κοινόν: Orig. c. Cels. 8, 73). Die Beurteilung des Staates erfolgt vor allem nach dem Kriterium der Gerechtigkeit (Iren. haer. 5, 29, 1 [SC 153, 365]; Aug. civ. D. 4, 4; Theodrt. provid. 7). Danach soll sich die staatliche Gewalt ausrichten; freilich gibt es wahre Gerechtigkeit nur in der res publica, deren Gründer u. Regent Christus ist (Aug. civ. D. 2, 21). G. hier wie dort (Augustin verwendet dafür vornehmlich societas) ist demnach jeweils qualifizierte G. (vgl. o. Sp. 1122f zu Cicero), u. zwar qualifiziert durch eine Ausrichtung bzw. Partizipation. So schreibt Augustin über den Gottesstaat: Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se sanctam societatem (civ. D. 12, 9). Demgegenüber ist die civitas mundi eine terrenae utilitatis vel cupiditatis societas (ebd. 18, 2); ohne Gerechtigkeit ist ein regnum eine große Räuberbande, pacto societatis adstringitur (ebd. 4, 4). Durch Teilnahme an der Bosheit (iniquitate participata) kam es auch zu quaedam utriusque confusio civitatis (ebd. 15, 22 über Gen. 6).

c. *Privatgemeinschaft (Freundschaft).* Die Grundsätze über das Verhältnis zwischen Kirche u. Staat, zwischen geistlicher u. irdischer G. gelten mutatis mutandis auch für den Bereich der intensiven persönlichen G. Die Grenze der Separatrelation ist dort gegeben, wo die christl. Werte u. die Einheit der Christen in Frage gestellt werden. An der Frage der Freundschaft wird hier eine deutliche Trennung vom antiken Erbe gezogen. Freundschaft kann zwar auch positiv gewertet werden (zB. Ambros. off. 3, 125/35; Aug. bon. coniug. 1, 1); sogar das Sprichwort ‚Freunden ist alles gemeinsam' findet sich gelegentlich (s. K. Treu, Art. Freundschaft: o. Bd. 8, 427 zu Clem. Alex. u. 429 zu Greg. Naz.). Insgesamt jedoch herrscht eine spürbare Zurückhaltung, da es höhere Werte gibt, an denen eine enge G. zwischen Menschen zerbrechen kann. Bekanntestes Beispiel bilden Basilius u. Gregor v. Nazianz; nach Basilius löst sich der radikale (asketische) Christ von partikularen Beziehungen (s. dazu Vischer).

d. *Extensive u. intensive Gemeinschaft (Mönchtum).* Mit der fortschreitenden Konsolidierung der Kirche u. der Betonung der Einheit tritt das kongregationale Moment zurück; in der Konstellation zwischen Einheit u. Individualität, zwischen extensiver u. intensiver kirchlicher G. bewegt sich das Gewicht spürbar zum ersten Faktor hin (vgl. die Situation in der hellenist. Zeit). Die Gegentendenz, d. h. das Verlangen nach einer intensiven Verwirklichung von G., ist jedoch ebenfalls zu verzeichnen. Sie kommt vor allem im Mönchtum zum Zuge. Die monastische G. will konsequente Kirche darstellen, keine private Freundes- oder Interessenverbindung. Das Problem der Partikular-G. wird erkannt (vgl. o. Sp. 1107 zu ‚Freundschaft'), bleibt jedoch aufgrund der latenten Tendenz zum geistlichen Elitebewußtsein ständig vorhanden (s. etwa Joh. Cass. conl. 16, 5: perfecta amicitia ist nur unter perfecti möglich). Nun ist der G.gedanke zwar nicht das einzige u. auch nicht das erste Motiv in der monastischen Bewegung; aber er erhält ein zunehmend stärkeres Gewicht, wobei auch der Rekurs auf lie Urgemeinde als Ideal kirch-

licher G. an Bedeutung gewinnt. Die Motive der Askese u. der vita apostolica führen zunächst zum Hervortreten Einzelner. Origenes pflegt zwar mit seinem Kreis eine gewisse vita communis; Act. 4, 32 bezieht er jedoch generell auf die Kirche u. verbindet damit noch nicht den Begriff der vita apostolica (Näheres bei Frank 162). Antonius wird zwar vom sog. Liebeskommunismus der Urgemeinde beeindruckt (Athanas. v. Anton. 2), geht jedoch in die Anachorese. Wenn Pachomius dann mit dem Koinobitentum (d.h. gemeinsames Wohnen, Arbeiten, Essen, Beten usw.) beginnt, rührt das einmal aus der Sorge des Mönchvaters für die ihm Anvertrauten her (Heussi). Daneben aber bewegt wohl auch ihn bereits das Ideal der Urgemeinde; so die koptische Überlieferung (in den griech. u. lat. Texten fehlen Bezüge auf Act. 2 u. 4). Dazu L. Th. Lefort, Rezension von K. Heussi: RevHistEccl 33 (1937) 346; ders., Les vies coptes de Saint Pachôme (Louvain 1943) 3 u. 65; Lohse 203; zum κοινωνία-Begriff bei Pachomius u. seinen unmittelbaren Nachfolgern vgl. L. Th. Lefort: Muséon 60 (1947) 278f; A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au 4e siècle (Roma 1968) 167f; P. Tamburrino, Koinonia: Erbe u. Auftrag 43 (1967) 5/21. Stärker als Pachomius sieht Basilius in der klösterlichen G. ein Abbild der Urgemeinde, obschon auch hier Act. 2 u. 4 noch keinen überragenden Platz einnehmen. Basilius begründet die G. außerdem noch naturphilosophisch u. mit dem G.charakter der Charismen. Während Hieronymus der G. geringere Bedeutung beimißt, steht das G.-motiv bei Augustin im Vordergrund. Er betont die Einheit der Gesinnung, die G. untereinander u. mit Christus. Dabei orientiert er sich deutlich am Vorbild der Urgemeinde; ihre Lebens- u. Güter-G. ist Leitbild (en. in Ps. 132, 2; s. 355, 1f; 356, 1; ep. 211, 5; reg. II 1; op. monach. 25, 32; c. Faust. 5, 9). Nachdrücklich zieht auch Joh. Cassian die Linie zwischen Urgemeinde u. monastischer Bewegung (conl. 18, 5; inst. 1, 5, 1); ebenso Bened. reg. 33, 6 (CSEL 75, 91). So meint das Mönchtum, die vita apostolica zu verwirklichen u. modellhaft wahre Kirche darzustellen. Ein wesentliches Charakteristikum dafür ist gerade das Moment der Gemeinsamkeit, das den monastischen G.begriff bestimmt, wie die κοιν-Wörter zeigen: κοινὸς βίος, κοινόβιον, κοινοβιάρχης, κοινοβιῶται, seltener κοινωνία; in der Regula Benedicti bedeutet communio ausschließlich Abendmahl. Zumindest indirekt durch Act. 2.4 wirkt das griech. κοινόν-Ideal nach; ob man mit direktem Einfluß neupythagoreischer, kynischer oder ähnlicher Bewegungen auf die Entstehung des Mönchtums zu rechnen hat, ist unsicher (vgl. Heussi 123/7; Lohse); ausschlaggebend ist auf jeden Fall der monastische Geist selber.

IV. Theologische Einzelfragen. a. Soteriologie. Aus dem NT werden zunächst zwei Motive weitergeführt; einmal das ekklesiologisch akzentuierte der ‚gemeinsamen Hoffnung' (1 Clem. 51, 1; Ignat. Philad. 5, 2; 11, 2; Eph. 1, 2; 21, 2; vgl. Jud. 3), zum anderen das der Teilhabe an Christi Weg. Letzteres ist speziell für das Märtyrertum wichtig u. findet eine doppelte Ausrichtung, nämlich auf Christus (der Märtyrer wird Christi κοινωνός, Schüler u. Nachahmer) u. auf die Christen hin (man soll κοινωνός der Märtyrer werden): Mart. Polyc. 17, 3 (16 Musurillo) u.ö. In der Folgezeit erfahren diese beiden Ausrichtungen je ihre eigene Ausgestaltung. Die ekklesiologische Komponente lautet: das Heil in der ‚G. mit u. in der Kirche' zu finden (dazu s. o. Sp. 1135f). Die im engeren Sinn soteriologische Komponente nimmt immer mehr Richtung auf den Topos ‚G. mit Gott' (s. auch u. Sp. 1141 zur Christologie). In gewissem Umfang geschieht das durch Rückgriff auf das NT (nicht zuletzt auf 1 Joh. 1). Während jedoch das NT, bedingt durch das Erbe des AT, nur zögernd von Gottes-G. redet, zieht dieser Topos mehr u. mehr das Hauptinteresse auf sich. Diese Entwicklung ist durch den sich ausbreitenden Einfluß der hellenist. Philosophie mitbedingt, wobei hier besonders der Neuplatonismus bedeutsam wird. Die Entwicklung läßt sich etwa mit Aussagen von Irenaeus illustrieren. Allgemein neutestamentlich noch klingt Iren. dem. 1, 6 (SC 62, 39f): Christus wurde körperlich, um G. u. Frieden zwischen Gott u. den Menschen zu bewirken. Johanneisch geprägt ist haer. 5, 27, 2 (SC 153, 342f): wer die Liebe zu Gott bewahrt, dem schenkt er seine G. (κοινωνία, communio); die G. mit Gott aber ist Licht u. Leben usw. Immer mehr aber wird das Motiv der Gottes-G. vom Begriff der Partizipation geleitet; so haer. 4, 20, 5f; 39, 2 (SC 100, 2, 642. 964f): Gott ward Mensch, damit dieser an der gloria Dei partizipiere. Vgl. freilich auch die Abgrenzung gegenüber häretischer Fehlinterpretation (im Zusammenhang der Taufe: ἕνωσις καὶ ἀπολύτρωσις καὶ κοινωνία τῶν δυνάμεων:

haer. 1, 14, 2 Harvey). G. mit Gott, ja Vereinigung mit ihm, das ist das Ziel der Erlösung, ist seliges Leben (Orig. c. Cels. 3, 28. 56. 80; mart. 47). Gott ‚teilt (den Menschen) sein eigenes Bild, unseren Herrn Jesus Christus, mit u. gestaltet sie nach seinem Bild . . .' (Athanas. inc. 11); er schafft eine G. mit sich u. seinen Kindern (c. Arian. 3, 19. 25); sie haben teil (μετέχειν) an seinem Geist (ebd. 3, 19). Die G. besteht schon hier u. jetzt; ihre Vollendung findet sie nach dem irdischen Tod. Sie ist rein geistlich-geistigen Charakters, ‚unsichtbar u. geheimnisvoll' (Orig. c. Cels. 8, 17). Verworfen werden deshalb Altäre, Götterbilder u. Tempel (ebd.), ebenso aber auch die libertinistische Interpretation (hieros gamos) der Gnosis (Clem. Alex. strom. 3, 27, 1 / 28, 1; vgl. aber auch 29, 3 zu den ‚geistlichen G.' in den Emanationsspekulationen der Valentinianer).

b. Christologie. Für die dogmatische Interpretation der Inkarnation Christi wird der G.begriff erst allmählich, dann aber in zunehmendem Maß bedeutsam, u. zwar im Zusammenhang der Naturenlehre. Nach Herm. sim. 5, 6, 6 nahm der Hl. Geist die Menschennatur zum κοινωνός an; ähnlich Orig. c. Cels. 3, 28 (κοινωνεῖν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει). Solche Aussagen haben auch eine erhebliche Bedeutung für die Soteriologie; so fährt Orig. (ebd.) fort: damit die menschliche Natur durch die κοινωνία πρὸς τὸ θειότερον selbst göttlich werde, nicht nur in Jesus, sondern auch in allen Gläubigen. Vgl. auch die Aussagen im Zusammenhang mit der Eucharistie; so Iren. haer. 4, 18, 5 (SC 100, 2, 611): κοινωνία καὶ ἕνωσις von Fleisch u. Geist. Die Debatten vor u. nach dem Konzil v. Nicäa bemühen sich dann um eine dogmatisch einwandfreie Verhältnisbestimmung zwischen Göttlichem u. Menschlichem in der Person Jesu Christi. Zunächst kann man noch unbefangen von einer ‚Vermischung' reden. Besonders gegenüber Apollinaris (frg. 117 Lietzmann; vgl. zB. Greg. Nyss. Apoll. 24) bildet sich allmählich jedoch das Lehrstück der communicatio idiomatum heraus. Sachlich ist damit anfänglich die Mitteilung der Eigenschaften der Naturen an die gemeinsame Person gemeint (so Leo I incarn.: Denz.-B. 144), später auch das Verhältnis der beiden Naturen zueinander (Joh. Damasc.). Terminologisch setzt sich im Griechischen seit Gregor v. Nazianz περιχώρησις durch, im Lateinischen communicatio. Leo I benutzt communio, was griechisch mit κοινωνία wiedergegeben wird (Näheres bei Elert, Herkunft 580f).

c. Eucharistie. Nirgendwo sonst ist κοινωνία/communio dermaßen zum terminus technicus geworden wie hier; es ist praktisch Synonym zu Eucharistie (vgl. Lampe 763f). So etwa Basil. ep. 93; Joh. Chrys. s. Philogon. 4; Synode v. Elvira cn. 1/3. 5/10 (Bruns, Canones 2, 2f) u. ö.; Bened. reg. 38, 2. 10; 63, 4 (CSEL 75, 97. 99. 146); weiteres bei Hertling 96/9; Elert, Herkunft 581. Der inhaltliche Akzent liegt bei der eucharistischen G. auf der Partizipation an der Heilsgabe, erst indirekt auf der G. untereinander, so wesentlich das Abendmahl als Band der G. unter Christen u. Kirchen ist, insofern es sichtbares Zeichen der kirchlichen G. darstellt (zB. Euseb. h. e. 5, 24; ep. 25, 8; Innocent. I: PL 20, 556f).

d. Sanctorum communio. Die Interpretationsprobleme der Formel sanctorum communio (griechisch: κοινωνία τῶν ἁγίων) rühren nicht nur von der Genusbestimmung bei ‚sanctorum' (masculinum oder neutrum) her, sondern ebenso von der Mehrdeutigkeit des Wortes communio. Ist ‚G. zwischen Personen' oder ‚Teilhabe an einer Sache' oder gar beides (‚G. von Personen durch Teilhabe an derselben Sache') gemeint? Differenzierend wirkt zudem der Zeitfaktor (präsentisch/eschatologisch). Drei Interpretationen liegen im Wettstreit, die eschatologische (G. mit den Heiligen im Himmel), die ekklesiologische (G. der Heiligen auf Erden) u. die eucharistische (Teilhabe an den Heilsgütern, speziell am Herrenmahl). Zur Diskussionslage vgl. die Arbeiten von Elert sowie A. Piolanti, Art. G. der Heiligen: LThK² 4 (1960) 651/3 (Lit.) u. den gleichnamigen Art. von E. Kähler: RGG³ 2 (1958) 1348f. Die Formel erscheint gegen Ende des 4. Jh. (ältester Beleg bei Hieronymus; s. G. Morin, Un symbole inédit attribué à S. Jérôme: RevBén 21 [1904] 1/9), ist offenbar östlichen Ursprungs, hat sich aber nicht im Osten, sondern im westlichen Credo durchgesetzt (Apostolicum Romanum, forma recentior; vgl. Denzinger-Schönmetzer, Ench. symb.³² nr. 30; bezeugt seit Nicet. symb. 10; vgl. Denzinger-Schönmetzer aO. nr. 20). In der Symbolik folgt sie stets der Nennung der ecclesia, ohne daß daraus eindeutig ein ekklesiologisches Verständnis zu folgern wäre. Denn der Credo-Schluß besitzt ebenso ein Gefälle zur Eschatologie; u. für das eucharistische Verständnis könnte geltend gemacht werden, daß eventuell eine Parallele

zum Hinweis auf die Taufe im östlichen Symbol (Denz.-B. 9) vorliegt. Die frühe, obschon nicht zahlreiche Bezeugung außerhalb der Symbole ist gleichfalls mehrdeutig; eucharistisch bei Basilius (reg. brev. 309), Joh. Chrys. (prod. Iud. 1, 1; grat. 1; in Joh. hom. 46, 3f; in 1 Cor. hom. 27, 5), Isid. Pel. (ep. 1, 228); personal-eschatologisch bei Athanasius (ep. Drac. 4), PsBasilius (bapt. 1, 2, 17). Umstritten ist die Bedeutung v. communio sanctorum im kaiserlichen Reskript von 388 (Cod. Theod. 16, 5, 14; zur Vieldeutigkeit von κοινωνία im Cod. Theod. s. Elert, Herkunft 583) u. cn. 1 des Konzils v. Nîmes iJ. 394 (Hefele-Leclercq 2, 1, 92f). Noch im MA kursieren die verschiedenen Deutungen. Der Sinn ist offenbar seit frühester Zeit unklar, obschon Elert wahrscheinlich gemacht hat, daß die Formel ursprünglich eucharistisch gemeint war. Die in der Theologiegeschichte auf die Dauer wesentlichste Deutung ist aber die ekklesiologische geworden.

J. V. Bartlet, Church life and church order during the first four centuries (Oxford 1943). – J. Behm, Kommunismus u. Urchristentum: NKirchlZ 31 (1920) 275/97. – A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit (1902 bzw. 1970). – J. Blank, Eucharistie u. Kirchen-G. nach Paulus: Una Sancta 23 (1968) 172/83. – P. C. Bori, KOINΩNIA. L'idea della communione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento (Bologna 1972). – J. Y. Campbell, Κοινωνία and its cognates in the NT: JournBiblLit 51 (1932) 352/80. – H. von Campenhausen, Einheit u. Einigkeit in der Alten Kirche: EvTheol 33 (1973) 280/93. – J. Deininger, Die Provinziallandtage der röm. Kaiserzeit (1965). – K. Diehl, Der Einzelne u. die G. (1940). – F. J. Dölger, Der Kelch der Dämonen: ACh 4 (1934) 266/70. – W. Eichrodt, Krisis der G. (Basel 1953). – W. Elert, Abendmahl u. Kirchen-G. in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens (1954); Die Herkunft der Formel Sanctorum Communio: TheolLitZ 74 (1949) 577/86. – P. J. T. Endenburg, Koinonia en gemeenschap van zaken bij de Grieken in den klassieken tijd (Amsterdam 1937). – F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts 1. Altertum u. Frühmittelalter (Zürich 1954). – E. Foerster, Genossenschaft u. Konföderation in der alten Kirchengeschichte: ZKG 61 (1942) 104/23. – H. W. Ford, The NT conception of fellowship: Shane Quarterly 6 (1945) 188/215. – K. S. Frank, Vita apostolica: ZKG 82 (1971) 145/66. – H. Fuchs, Augustin u. der antike Friedensgedanke[2] (1965). – M. Gelzer, Gemeindestaat u. Reichsstaat in der röm. Geschichte: Kl. Schriften 1 (1962) 232/47. – L. Goppelt, Kirchen-G. u. Abendmahls-G. nach dem NT: Koinonia (1957) 24/33. – H. Gressmann, Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΩΝ ΔΑΙΜΟΝΙΩΝ: ZNW 20 (1921) 224/30. – E. P. Groenewald, KOINΩNIA (gemeenschap) bij Paulus (Delft 1932). – A. von Harnack, Entstehung u. Entwickelung der Kirchenverfassung u. des Kirchenrechts in den zwei ersten Jh. (1910). – E. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum (1883). – F. Hauck, Art. κοινός: ThWbNT 3, 789/810. – L. Hertling, Communio u. Primat, Kirche u. Papsttum in der christl. Antike: Una Sancta 17 (1962) 91/125. – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – H. Hoffmann, Religiöser Individualismus u. religiöse G. im Christentum (1928). – P. Honigsheim, Religionssoziologie: G. Eisermann (Hrsg.), Die Lehre von der Gesellschaft (1958) 119/81. – M. Jastrow, A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature[2] (1950). – G. V. Jourdan, Κοινωνία in 1 Cor. 10, 16: JournBiblLit 67 (1948) 111/24. – J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse (1972) 381/90. – K. Kertelge, Abendmahls-G. u. Kirchen-G. im NT u. in der Alten Kirche: R. Boeckler (Hrsg.), Interkommunion – Konziliarität = ÖkumenRundsch Beih. 25 (1974) 20/51. – J. P. Kirsch, Die Lehre von der G. der Heiligen im christlichen Altertum (1900). – R. Klein (Hrsg.), Das Staatsdenken der Römer (1966). – H. König, Das organische Denken Augustins, aufgewiesen an seiner Lehre von den natürlichen menschlichen G. u. an seiner Geschichtsbetrachtung (1966). – E. Kornemann, Art. Commune: PW 4, 1 (1900) 776f; Art. Κοινόν: PW Suppl. 4 (1924) 914/41. – H.-J. Kraus, Aktualität des ‚urchristlichen Kommunismus'?: H.-G. Geyer (Hrsg.), Freispruch u. Freiheit (1973) 306/27. – E. Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen G. (1925). – B. Lohse, Askese u. Mönchtum in der Antike u. in der alten Kirche (1969). – O. Luschnat, Griechisches G.-denken bei Clemens Romanus: Antiquitas Graeco-Romana ac tempora nostra (Prag 1968) 125/31. – Manigk, Art. Societas: PW 3 A, 1 (1927) 772/81. – M. McDermott, The biblical doctrine of KOINΩNIA: BiblZs NF 19 (1975) 64/77. – F. Meffert, Der ‚Kommunismus' Jesu u. der Kirchenväter (1922). – A. Menzel, Griechische Soziologie = SbWien 216, 1 (1936). – E. Meyer, Römischer Staat u. Staatsgedanke[3] (1964); Vom griechischen u. römischen Staatsgedanken: R. Klein (Hrsg.), Das Staatsdenken der Römer (1966) 65/86. – C. W. Müller, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens (1965). – A. D. Nock, The cult of heroes: HarvTheolRev 37 (1944) 141/74 = Essays on religion and the ancient world 2 (Oxford 1972) 575/602. – J. Pépin, Le problème de la communication des consciences chez Plotin et Saint Augustin: RevMétaphysMor 55 (1950) 128/48. – R. von

Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage u. des Sozialismus in der antiken Welt 1/2³ (1925). – M. Pohlenz, Grundfragen der stoischen Philosophie (1940); Der hellenische Mensch (1947); Staatsgedanke u. Staatslehre der Griechen (1923); Die Stoa 1² (1959). 2³ (1964). – F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens (1909 bzw. 1967). – H. Rahner, Kirche u. Staat im frühen Christentum (1961). – K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonius (1926). – M. Riedel, Art. G.: HistWbPhil 3 (1974) 239/43. – O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchlichen Literatur (1908); Naturrecht u. Staat nach der Lehre der alten Kirche (1914). – P. W. Schmiedel, Die Güter-G. der ältesten Christenheit: ProtMonatsh 2 (1898) 367/78. – O. Schmitz, Die Christus-G. des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs (1924). – C. A. Scott, The ‚Fellowship' or κοινωνία: ExpTim 35 (1923/24) 567. – H. Seesemann, Der Begriff κοινωνία im NT (1933). – Ph. Seidensticker, Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums u. der Urkirche: LibAnnStudBiblFranc 9 (1958/59) 94/198. – F. Schulz, Prinzipien des röm. Rechts (1934 bzw. 1954); Communio Sanctorum: KerygDogm 12 (1966) 154/79. – L. Vischer, Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern Basilius d. Gr., Gregor v. Nazianz u. Chrysostomus: TheolZs 9 (1953) 173/200. – K. J. Vourveris, Zum Begriff der G. bei Platon: JbPhilFakUnivAthen 1964/65 = GriechHumanistGes 25 (Athen 1964) 47/58. – U. von Wilamowitz-Möllendorff, Staat u. Gesellschaft der Griechen² (1923). – U. Wilckens, Urchristlicher Kommunismus: W. Lohff - B. Lohse (Hrsg.), Christentum u. Gesellschaft (1969) 129/44. – E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen (1896); Art. Koinonia: PW Suppl. 8 (1956) 252f. *W. Popkes.*

Gemme s. Glyptik.

Genealogie.

Bei den Völkern des Mittelmeergebietes war G. zunächst die Mitteilung aufeinanderfolgender Generationen von Menschen, Göttern oder göttlichen Wesen aus einer heiligen Ursprungsmacht. Damit gehört die Vorstellung der G. auf das engste mit dem ‚ursprungsmythischen Denken' zusammen (vgl. Heinrich 11/7). Dieses Denken ist nicht an eine bestimmte Kulturform gebunden. Es ist anzutreffen bei Nomaden (vgl. W. Caskel, Ǧamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī 1/2 [Leiden 1966], bes. 1, 23f. 35), bei Wandervölkern wie den Germanen (vgl. E. A. Phi-

lippson) u. bei seßhaften Völkern wie den Griechen. Die Frage nach der eigenen Herkunft dürfte die Menschen bereits in vorgeschichtlicher Zeit beschäftigt haben. Ahnenkult, Familienüberlieferung, Verehrung einer Geschlechts- u. Stammesgottheit u. G. sind Ausdruck derselben Geisteshaltung. Zur Sicherung seines inneren Gleichgewichts wollte sich der Mensch der Frühzeit der Ursprünge seines Daseins versichern, indem er sein Geschlecht über eine Kette von Generationen mit dem angenommenen mythischen Archegeten in Verbindung brachte. Nach archaischem Denken gehörte dieser Urahn oder Stammvater der mythischen Urzeit an, jener Zeit also, in der alle irdisch-geschichtliche Zeit gründen soll. Als Angehöriger der mythischen Urzeit galt der Stammvater nicht nur als Freund der Gottheit wie Adam bei den Israeliten, sondern als Sohn eines Gottes oder einer Göttin. Bei den Griechen, den Germanen u. anderen indogermanischen Völkern mündete die G. eines Geschlechtes oder Volksstammes deshalb fast immer bei einer Gottheit (zu den Germanen vgl. H. de Boor, Gemeingermanische Kultur: NeueJbb 3 [1927] 292. 298f; E. A. Philippson 6/18; W. Grönbech, Kultur u. Religion der Germanen 1 [1937 bzw. 1954] 371/90. 412/22 u. K. Hauck, Goldbrakteaten aus Sievern [1970] 150/60 u. Reg. s. v. G.). Erneut stellte sich dann die Frage nach der Herkunft, der G. dieses Gottes. Darauf antworteten die Theogonien. Nicht nur indogermanische Völker glaubten, daß die männlich u. weiblich unterschiedenen Gottheiten einem doppel- oder ungeschlechtlichen Urwesen entstammten (vgl. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 95: maris deos et feminas; R. van den Broek, The myth of the phoenix [Leiden 1972] 357/89, bes. 366f; Baumann 129/244; ferner Schwabl 1484/513 zu vergleichbaren nichtgriechischen Kosmogonien; Hauck aO. Reg. s. v. Geschlecht, doppeltes u. u. Sp. 1252f). Diesem u. anderen Entwürfen steht die in Israel entfaltete Vorstellung vom unverursachten Schöpfergott gegenüber. So wurde genealogisches Forschen bald zu einem theologischen, das die Abhängigkeit des Menschen u. der Welt von der Gottheit näher zu bestimmen versuchte. – Ferner ist es ‚eine uralte Überzeugung, daß man über das Wesen eines Dinges oder einer Pflanze oder eines Tieres etwas weiß, wenn man über den Ursprung etwas aussagen kann‘ (Snell 73). Name u. Herkunft bestimmen den Menschen. Sobald der Mensch sich seiner geschichtlichen Bedingtheit bewußt wird, fragt er nach dem Woher seiner selbst u. der Welt. Die G. dürfte so den ältesten Versuch einer wissenschaftlich zu nennenden Systembildung darstellen. Mit Hilfe der G. verstand man sich u. die sichtbare Welt als Ergebnis einer endlichen Zahl von Zeugungen u. führte so die Vielheit der Dinge u. Wesen auf die göttliche Einheit, die Quelle des Zeugens, zurück. – Das genealogische Fragen u. Forschen konnte als eine Urform des Weltverstehens nicht untergehen, sondern nur verwandelt werden. So sind beispielsweise G. u. deduktive Logik miteinander verwandt (vgl. Heinrich 20/2 mit Hinweis auf Porph. introd. 2b [Comm. in Aristot. Graec. 4, 1, 5f]; die sog. Arbor Porphyriana ist gleichsam eine G. der ersten aristotelischen Kategorie der Substanz), ebenso G. u. die Vorstellung von Diadoche (Sukzession) u. einer Tradentenkette. Diese Vorstellung konnte sich deshalb bilden, weil zunächst alles religiöse u. kulturelle Wissen vom Vater an den Sohn weitergegeben wurde (s. u. Sp. 1177). Moderne Theorien über den Ursprung u. die Entwicklung des Lebens, des Menschen, seiner Religion u. Kultur stehen ebenfalls in der Nachfolge der genealogischen Weltdeutung (Heinrich 24/6 weist die ‚ursprungsmythische Geisteslage‘ in Theorie u. Praxis der Gegenwart nach). – Die antike Erforschung der Herkunft von Familien u. Geschlechtern wurde in der Neuzeit durch die G. als Teildisziplin der Geschichtswissenschaft weitergeführt (vgl. F. Ch. Dahlmann - G. Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte 1[10] [1969] Abschnitt 21: ‚G.‘; E. Henning - W. Ribbe, Handbuch der G. [1972]). – Unter G. ist in diesem Artikel sowohl die antike Erforschung der Herkunft eines einzelnen, sei er Mensch, Heros oder Gott, eines Geschlechts oder Volksstammes zu verstehen als auch die diesen Forschungen zugrundeliegenden mythischen Vorstellungen oder geschichtlichen Fakten. Das Thema ‚G. bei Heiden u. Christen‘ ist bisher nicht zusammenfassend dargestellt worden. Eine derartige Abhandlung kann auch kaum geschrieben werden, da sie, abgesehen vom Problem der Theo- u. Kosmogonien sowie der gnostischen Systeme, die G. mythischer u. geschichtlicher Personen angeben müßte, eine Aufgabe, die in Hunderten von PW-Artikeln u. in vielen Prosopographien bereits geleistet worden ist (zur Bibliographie der Prosopographien vgl. die Litera-

tur bei H. Bengtson, Einführung in die alte Geschichte[7] [1975] 164f; ferner Broadbent mit der Kritik von W. den Boer: Gnomon 43 [1971] 469/79; J. K. Davies, Athenian propertied families 600–300 B.C. [Oxford 1971]; für die Kaiserzeit u. die Spätantike E. Groag - A. Stein - L. Petersen, Prosopographia imperii Romani saec. I/III, 1/5[2] [1933/70], noch nicht abgeschlossen; Stroheker; Barbieri; M.-M. Hauser-Meury, Prosopographie zu den Schriften Gregors v. Nazianz = Theophan. 13 [1960]; Jones; Arnheim; M. Overbeck, Untersuchungen zum afrikanischen Senatsadel in der Spätantike [1973]; zum Grundsätzlichen dieser Forschungsrichtung vgl. W. den Boer, Die prosopographische Methode in der modernen Historiographie der hohen Kaiserzeit: Mnemos 4. Ser. 22 [1969] 268/80; H.-G. Pflaum, Les progrès des recherches prosopographiques concernant l'époque du Haut-Empire durant le dernier quart de siècle 1945/70: Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt 2, 1 [1974] 113/35; A. J. Graham, The limitations of prosopography in Roman imperial history: ebd. 136/57). – In der Neuzeit hat als erster G. Boccaccio genealogische Studien betrieben; 1350/60 verfaßte er die ,Genealogie deorum gentilium libri XV', Neuausgabe von V. Romano = Scrittori d'Italia 200/1 (Bari 1951). – Der vorliegende Artikel, der das im RAC fehlende Stichwort ,Abstammung' mitzuberücksichtigen hat u. sich noch nicht auf den Artikel ,Nobilität' stützen kann, vermag nur einen Überblick zu geben. Da zum Thema ,G. bei Griechen u. Römern' bisher keine einigermaßen brauchbare Monographie erschienen ist, mußte das Material etwas ausführlicher vorgelegt werden.

A. Nichtchristlich. I. Griechen. a. Terminologie. Γενεαλογέω ist seit Herodt. 2, 143, 1. 4 u.ö., γενεαλογία seit Plat. Crat. 396C bezeugt. Beide Bezeichnungen dürften aber älter sein, da die wissenschaftliche G. seit dem 6. Jh. zu belegen ist (s.u. Sp. 1167f). Zu dem Bedeutungsfeld der G. gehören Wörter wie ἡ γενεά ,Abkunft, Nachkomme, Geschlecht, Generation' (vgl. Büchsel 660f); τὸ γένος ,Geschlecht' (vgl. Porph. introd. 1a [Comm. in Aristot. Graec. 4, 1, 1f] u. Boeth. in introd. Porph. ed. sec. 2, 2f [CSEL 48, 171/8]) u. διογενής ,zeusentstammt' (vgl. Eustath. Il. 1, 176 [76, 2f]); zum Begriff der Rechtssprache ἡ τριγονία ,die dritte Generation', vgl. G. Zuntz, Opuscula selecta (Manchester 1972) 92. 97 (zu den zahlreichen Ableitungen von γίγνομαι vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 307. 320f). Ferner sind zu nennen ἡ γέννα ,Geburt, Herkunft, Geschlecht, Nachkommenschaft' mit Ableitungen (vgl. Frisk aO. 1, 296f u. F. Büchsel, Art. γεννάω: ThWbNT 1, 663f. 671), ὁ οἶκος ,Familie' (zB. Herodt. 5, 31, 4; 6, 9, 3; Thucyd. 1, 137, 4; ἡ οἰκία: Herodt. 1, 107, 2 u.ö.; vgl. van Groningen 48_1), ἡ ῥίζα ,Wurzel, Ursprung' (vgl. E. Oberg, Amphilochii Iconiensis iambi ad Seleucum [1969] 49). Τὸ σπέρμα kann sowohl ,Abkömmling, Nachkomme, Sprössling, Kind' als auch ,Stamm, Geschlecht, Abstammung' bedeuten (vgl. S. Schulz, Art. σπέρμα: ThWbNT 7, 537f). Weiter gehören hierher Begriffe wie ὁ πάππος ,Ahn', ὁ πατήρ ,Vater', τίκτω ,zeugen' u. Ableitungen (vgl. Frisk aO. 2, 471f. 481f. 899f). Zu erwähnen ist auch Hesych s. v. ἐνδοιϊτίναι, ,diejenigen, die ihr Geschlecht von sieben in der Stadt geborenen Vätern u. Müttern herleiten'. Über die Grade der Verwandtschaft haben Aristophanes von Byzanz (περὶ συγγενικῶν ὀνομάτων, Fragmente hrsg. v. A. Nauck [1848 bzw. 1963] 128/50), Zenophanes (Athen. 10, 23, 424C) u. Philistides (Eustath. Il. 1, 200 [84, 41]) geschrieben (vgl. ferner M. Miller, Greek kinship terminology: JournHellStud 73 [1953] 46/52). – Das Wort ἡ σειρά gebrauchen erst spätantike u. byzantinische Schriftsteller im Sinn von ,genealogischer Linie' (vgl. Nicol. Myr. prog. 8 [Rhet. Gr. Sp. 3, 480, 19]; Suda s. v. σειρά [4, 345 Adler] u.a.). Τὸ στέμμα erhält nur als lateinisches Lehnwort die Bedeutung ,Stammbaum' (s. u. Sp. 1182f). – Bei Homer wird die Abfolge der Geschlechter meist mit dem Verbum τίκτω ,zeugen' ausgedrückt; Pherekydes bildet eine absteigende G. mit γίγνομαι (FGrHist 3 F 2; vgl. Certam. Hom. et Hes. 4 v. Wilamowitz; vgl. Bauer, Wb.[5] 313). Hingegen verwendet Herodot das aufsteigende Schema: NN, der Sohn des NN, des Sohnes des NN usw. (7, 11, 2; 7, 204; 8, 131; vgl. Procl. v. Hom. 26 v. Wilamowitz u. den Stammbaum des Ptolemaios Philopator bei Satyros: FGrHist 631 F 1, überliefert von Theophil. Ant. ad Autol. 2, 7). – Während im alten Orient u. in Ägypten der Begriff der geistigen Vaterschaft im Sinne einer Belehrung u. religiösen Unterweisung verbreitet war, fehlt diese Vorstellung in der archaischen u. klassischen Zeit Griechenlands (vgl. Gutierrez 15/83, bes. 51/4; zur späteren Zeit vgl. Nilsson, Rel. 2[2], 688f). Ansätze zu einer Spiritualisierung des Bedeutungsfeldes der G. waren auch in Griechen-

lippson) u. bei seßhaften Völkern wie den Griechen. Die Frage nach der eigenen Herkunft dürfte die Menschen bereits in vorgeschichtlicher Zeit beschäftigt haben. Ahnenkult, Familienüberlieferung, Verehrung einer Geschlechts- u. Stammesgottheit u. G. sind Ausdruck derselben Geisteshaltung. Zur Sicherung seines inneren Gleichgewichts wollte sich der Mensch der Frühzeit der Ursprünge seines Daseins versichern, indem er sein Geschlecht über eine Kette von Generationen mit dem angenommenen mythischen Archegeten in Verbindung brachte. Nach archaischem Denken gehörte dieser Urahn oder Stammvater der mythischen Urzeit an, jener Zeit also, in der alle irdisch-geschichtliche Zeit gründen soll. Als Angehöriger der mythischen Urzeit galt der Stammvater nicht nur als Freund der Gottheit wie Adam bei den Israeliten, sondern als Sohn eines Gottes oder einer Göttin. Bei den Griechen, den Germanen u. anderen indogermanischen Völkern mündete die G. eines Geschlechtes oder Volksstammes deshalb fast immer bei einer Gottheit (zu den Germanen vgl. H. de Boor, Gemeingermanische Kultur: NeueJbb 3 [1927] 292. 298f; E. A. Philippson 6/18; W. Grönbech, Kultur u. Religion der Germanen 1 [1937 bzw. 1954] 371/90. 412/22 u. K. Hauck, Goldbrakteaten aus Sievern [1970] 150/60 u. Reg. s. v. G.). Erneut stellte sich dann die Frage nach der Herkunft, der G. dieses Gottes. Darauf antworteten die Theogonien. Nicht nur indogermanische Völker glaubten, daß die männlich u. weiblich unterschiedenen Gottheiten einem doppel- oder ungeschlechtlichen Urwesen entstammten (vgl. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 95: maris deos et feminas; R. van den Broek, The myth of the phoenix [Leiden 1972] 357/89, bes. 366f; Baumann 129/244; ferner Schwabl 1484/513 zu vergleichbaren nichtgriechischen Kosmogonien; Hauck aO. Reg. s. v. Geschlecht, doppeltes u. u. Sp. 1252f). Diesem u. anderen Entwürfen steht die in Israel entfaltete Vorstellung vom unverursachten Schöpfergott gegenüber. So wurde genealogisches Forschen bald zu einem theologischen, das die Abhängigkeit des Menschen u. der Welt von der Gottheit näher zu bestimmen versuchte. – Ferner ist es ‚eine uralte Überzeugung, daß man über das Wesen eines Dinges oder einer Pflanze oder eines Tieres etwas weiß, wenn man über den Ursprung etwas aussagen kann' (Snell 73). Name u. Herkunft bestimmen den Menschen. Sobald der Mensch sich seiner geschichtlichen Bedingtheit bewußt wird, fragt er nach dem Woher seiner selbst u. der Welt. Die G. dürfte so den ältesten Versuch einer wissenschaftlich zu nennenden Systembildung darstellen. Mit Hilfe der G. verstand man sich u. die sichtbare Welt als Ergebnis einer endlichen Zahl von Zeugungen u. führte so die Vielheit der Dinge u. Wesen auf die göttliche Einheit, die Quelle des Zeugens, zurück. – Das genealogische Fragen u. Forschen konnte als eine Urform des Weltverstehens nicht untergehen, sondern nur verwandelt werden. So sind beispielsweise G. u. deduktive Logik miteinander verwandt (vgl. Heinrich 20/2 mit Hinweis auf Porph. introd. 2b [Comm. in Aristot. Graec. 4, 1, 5f]; die sog. Arbor Porphyriana ist gleichsam eine G. der ersten aristotelischen Kategorie der Substanz), ebenso G. u. die Vorstellung von Diadoche (Sukzession) u. einer Tradentenkette. Diese Vorstellung konnte sich deshalb bilden, weil zunächst alles religiöse u. kulturelle Wissen vom Vater an den Sohn weitergegeben wurde (s. u. Sp. 1177). Moderne Theorien über den Ursprung u. die Entwicklung des Lebens, des Menschen, seiner Religion u. Kultur stehen ebenfalls in der Nachfolge der genealogischen Weltdeutung (Heinrich 24/6 weist die ‚ursprungsmythische Geisteslage' in Theorie u. Praxis der Gegenwart nach). – Die antike Erforschung der Herkunft von Familien u. Geschlechtern wurde in der Neuzeit durch die G. als Teildisziplin der Geschichtswissenschaft weitergeführt (vgl. F. Ch. Dahlmann - G. Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte 1[10] [1969] Abschnitt 21: ‚G.'; E. Henning - W. Ribbe, Handbuch der G. [1972]). – Unter G. ist in diesem Artikel sowohl die antike Erforschung der Herkunft eines einzelnen, sei er Mensch, Heros oder Gott, eines Geschlechts oder Volksstammes zu verstehen als auch die diesen Forschungen zugrundeliegenden mythischen Vorstellungen oder geschichtlichen Fakten. Das Thema ‚G. bei Heiden u. Christen' ist bisher nicht zusammenfassend dargestellt worden. Eine derartige Abhandlung kann auch kaum geschrieben werden, da sie, abgesehen vom Problem der Theo- u. Kosmogonien sowie der gnostischen Systeme, die G. mythischer u. geschichtlicher Personen angeben müßte, eine Aufgabe, die in Hunderten von PW-Artikeln u. in vielen Prosopographien bereits geleistet worden ist (zur Bibliographie der Prosopographien vgl. die Litera-

tur bei H. Bengtson, Einführung in die alte Geschichte[7] [1975] 164f; ferner Broadbent mit der Kritik von W. den Boer: Gnomon 43 [1971] 469/79; J. K. Davies, Athenian propertied families 600–300 B.C. [Oxford 1971]; für die Kaiserzeit u. die Spätantike E. Groag - A. Stein - L. Petersen, Prosopographia imperii Romani saec. I/III, 1/5² [1933/70], noch nicht abgeschlossen; Stroheker; Barbieri; M.-M. Hauser-Meury, Prosopographie zu den Schriften Gregors v. Nazianz = Theophan. 13 [1960]; Jones; Arnheim; M. Overbeck, Untersuchungen zum afrikanischen Senatsadel in der Spätantike [1973]; zum Grundsätzlichen dieser Forschungsrichtung vgl. W. den Boer, Die prosopographische Methode in der modernen Historiographie der hohen Kaiserzeit: Mnemos 4. Ser. 22 [1969] 268/80; H.-G. Pflaum, Les progrès des recherches prosopographiques concernant l'époque du Haut-Empire durant le dernier quart de siècle 1945/70: Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt 2, 1 [1974] 113/35; A. J. Graham, The limitations of prosopography in Roman imperial history: ebd. 136/57). – In der Neuzeit hat als erster G. Boccaccio genealogische Studien betrieben; 1350/60 verfaßte er die ‚Genealogie deorum gentilium libri XV', Neuausgabe von V. Romano = Scrittori d'Italia 200/1 (Bari 1951). – Der vorliegende Artikel, der das im RAC fehlende Stichwort ‚Abstammung' mitzuberücksichtigen hat u. sich noch nicht auf den Artikel ‚Nobilität' stützen kann, vermag nur einen Überblick zu geben. Da zum Thema ‚G. bei Griechen u. Römern' bisher keine einigermaßen brauchbare Monographie erschienen ist, mußte das Material etwas ausführlicher vorgelegt werden.

A. Nichtchristlich. I. Griechen. a. Terminologie. Γενεαλογέω ist seit Herodt. 2, 143, 1. 4 u.ö., γενεαλογία seit Plat. Crat. 396C bezeugt. Beide Bezeichnungen dürften aber älter sein, da die wissenschaftliche G. seit dem 6. Jh. zu belegen ist (s.u. Sp. 1167f). Zu dem Bedeutungsfeld der G. gehören Wörter wie ἡ γενεά ‚Abkunft, Nachkomme, Geschlecht, Generation' (vgl. Büchsel 660f); τὸ γένος ‚Geschlecht' (vgl. Porph. introd. 1a [Comm. in Aristot. Graec. 4, 1, 1f] u. Boeth. in introd. Porph. ed. sec. 2, 2f [CSEL 48, 171/8]) u. διογενής ‚zeusentstammt' (vgl. Eustath. Il. 1, 176 [76, 2f]); zum Begriff der Rechtssprache ἡ τριγονία ‚die dritte Generation', vgl. G. Zuntz, Opuscula selecta (Manchester 1972) 92. 97 (zu den zahlreichen Ableitungen von γίγνομαι vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 307. 320f). Ferner sind zu nennen ἡ γέννα ‚Geburt, Herkunft, Geschlecht, Nachkommenschaft' mit Ableitungen (vgl. Frisk aO. 1, 296f u. F. Büchsel, Art. γεννάω: ThWbNT 1, 663f. 671), ὁ οἶκος ‚Familie' (zB. Herodt. 5, 31, 4; 6, 9, 3; Thucyd. 1, 137, 4; ἡ οἰκία: Herodt. 1, 107, 2 u.ö.; vgl. van Groningen 48_1), ἡ ῥίζα ‚Wurzel, Ursprung' (vgl. E. Oberg, Amphilochii Iconiensis iambi ad Seleucum [1969] 49). Τὸ σπέρμα kann sowohl ‚Abkömmling, Nachkomme, Sprössling, Kind' als auch ‚Stamm, Geschlecht, Abstammung' bedeuten (vgl. S. Schulz, Art. σπέρμα: ThWbNT 7, 537f). Weiter gehören hierher Begriffe wie ὁ πάππος ‚Ahn', ὁ πατήρ ‚Vater', τίκτω ‚zeugen' u. Ableitungen (vgl. Frisk aO. 2, 471f. 481f. 899f). Zu erwähnen ist auch Hesych s. v. ἐνδοιΐτίναι, ‚diejenigen, die ihr Geschlecht von sieben in der Stadt geborenen Vätern u. Müttern herleiten'. Über die Grade der Verwandtschaft haben Aristophanes von Byzanz (περὶ συγγενικῶν ὀνομάτων, Fragmente hrsg. v. A. Nauck [1848 bzw. 1963] 128/50), Zenophanes (Athen. 10, 23, 424C) u. Philistides (Eustath. Il. 1, 200 [84, 41]) geschrieben (vgl. ferner M. Miller, Greek kinship terminology: JournHellStud 73 [1953] 46/52). – Das Wort ἡ σειρά gebrauchen erst spätantike u. byzantinische Schriftsteller im Sinn von ‚genealogischer Linie' (vgl. Nicol. Myr. prog. 8 [Rhet. Gr. Sp. 3, 480, 19]; Suda s. v. σειρά [4, 345 Adler] u.a.). Τὸ στέμμα erhält nur als lateinisches Lehnwort die Bedeutung ‚Stammbaum' (s. u. Sp. 1182f). – Bei Homer wird die Abfolge der Geschlechter meist mit dem Verbum τίκτω ‚zeugen' ausgedrückt; Pherekydes bildet eine absteigende G. mit γίγνομαι (FGrHist 3 F 2; vgl. Certam. Hom. et Hes. 4 v. Wilamowitz; vgl. Bauer, Wb.[5] 313). Hingegen verwendet Herodot das aufsteigende Schema: NN, der Sohn des NN, des Sohnes des NN usw. (7, 11, 2; 7, 204; 8, 131; vgl. Procl. v. Hom. 26 v. Wilamowitz u. den Stammbaum des Ptolemaios Philopator bei Satyros: FGrHist 631 F 1, überliefert von Theophil. Ant. ad Autol. 2, 7). – Während im alten Orient u. in Ägypten der Begriff der geistigen Vaterschaft im Sinne einer Belehrung u. religiösen Unterweisung verbreitet war, fehlt diese Vorstellung in der archaischen u. klassischen Zeit Griechenlands (vgl. Gutierrez 15/83, bes. 51/4; zur späteren Zeit vgl. Nilsson, Rel. 2², 688f). Ansätze zu einer Spiritualisierung des Bedeutungsfeldes der G. waren auch in Griechen-

land gegeben (zB. Lucian. Phal. 2, 9; salt. 7; s. u. Sp. 1183).

b. Voraussetzungen. Einige wichtige Voraussetzungen für die Bedeutung u. die Anwendung der G. wurden bereits genannt, so das ‚ursprungsmythische Denken' (s. o. Sp. 1146f). Mit vielen Völkern sahen die Griechen in den mythischen Anfängen die Begründung ihres eigenen Daseins. Ursprung u. Anfang waren mit religiöser Weihe umgeben, da sie unmittelbar auf die göttlichen Quellen des Lebens zu verweisen schienen (vgl. zB. Plat. Phileb. 16c; Aristot. frg. 94 Rose; Haedicke 13; J. Vogt, Ciceros Glaube an Rom [1935 bzw. 1963] 21; van Groningen Reg. s. v. arché; zur Hochachtung des Ursprünglichen vgl. H. Dörrie, Art. Entwicklung: o. Bd. 5, 480/91; vgl. ferner die Vorstellung vom ‚ersten Erfinder'; dazu K. Thraede, Art. Erfinder: ebd. 1191/241). Daher haben die Griechen die Anfänge der Welt, ihrer Geschlechter u. Stämme sowie der Völker durch Ursprungsmythen gedeutet u. deshalb haben sie geglaubt, daß am Anfang der Geschlechter, Stämme u. Völker ein Archeget, ein Stammvater, stehe, der von einem Gott oder einer Göttin abstamme. Wenn jedes Geschlecht auf einen mythischen Stammvater zurückgeht u. in ihm keimhaft angelegt ist, so folgt daraus eine Zusammengehörigkeit aller Angehörigen des Geschlechts in Heil u. Unheil, Segen u. Fluch (vgl. Dion. Hal. ant. Rom. 8, 80, 1f; Plut. ser. num. vind. 13, 557e/558b; 14, 558e/15, 559a). Wohl am deutlichsten hat Plutarch diesen Gedanken ausgedrückt (ebd. 16, 559c): ‚Wenn aber eine Gemeinde ein einheitliches, in sich zusammenhängendes Ding ist, so ist es natürlich auch ein Geschlecht, das von einem Ursprung ausgeht, welcher eine gewisse Kraft u. eine alle Glieder durchziehende Gemeinschaft ausstrahlt. Und das Erzeugte ist nicht wie das von einem Handwerker verfertigte Werk von dem Erzeuger abgetrennt: denn aus ihm, nicht durch ihn ist es geworden. Daher trägt es auch Teile von jenem in sich, die also berechtigterweise bestraft oder belohnt werden' (Übers. von K. Ziegler). Der Frevel des mythischen Ahnherrn vererbt sich nach dem Glauben der Griechen in einem Geschlecht so lange weiter, bis er es zugrunde gerichtet hat. Vor allem hat Aischylos diesen Geschlechterfluch in seinen Atriden- u. Kadmidentragödien dargestellt (Aeschyl. Ag. 1192: πρώταρχος ἄτη; vgl. Haedicke 56/61; J. Stallmach, Ate [1968] 71f). Wenn auch die Vorstellung von der Solidarität in der Schuld im griechischen Kriminalrecht wohl durch den Einfluß der Philosophen überwunden worden ist, so lebte sie in der Volksreligion noch lange weiter (vgl. Plut. ser. num. vind. 11, 556c/12, 556e; C. F. v. Nägelsbach, Die nachhomerische Theologie des griech. Volksglaubens bis auf Alexander [1857] 34f; G. Glotz, La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce [Paris 1904 bzw. New York 1973] 557/97, bes. 582f zum Gedanken einer Erbschuld; ferner Haedicke 21f. 50/6. 71. 85; W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1165. 1181. 1199). Die Griechen glaubten entsprechend auch an eine Vererbbarkeit der guten Taten, da sie sonst nicht die Nachkommen berühmter Griechen der Vorzeit wegen der Verdienste der Ahnen geehrt hätten (Plut. ser. num. vind. 13, 557e/558b; vgl. ferner Sen. ben. 4, 30/2; Jost 252 Reg. s. v. Eugeneia, persönliche). – In ihrem mythischen, halbgöttlichen Stammvater sahen die griech. Adeligen die Quelle u. die Begründung ihrer ‚Wohlgeborenheit', der εὐγένεια. Auch für die Griechen gilt der Satz: ‚Kein Adel ohne Ahnen, keine Ahnen ohne Adel' (Bethe 38; vgl. Aristot. rhet. 2, 15, 1390 b 18). Zu den Voraussetzungen für die Anerkennung u. die Bedeutung eines Geburtsadels gehört der Glaube an die Vererbbarkeit der geistig-sittlichen wie der körperlichen Vorzüge u. Fehler. Bereits früh ist man auf biologische Erbgänge aufmerksam geworden (vgl. Haedicke 46. 80/6; H. Herter, Vererbung erworbener Eigenschaften: ΔΩΡΗΜΑ. Festschrift H. Diller [Athen 1975] 115/25). Adelige, die auf ihre Herkunft u. ihren Stammbaum stolz waren, wiesen gern als Parallele auf die Tierzucht hin (Theogn. 183/90; PsXen. Theogn.; dazu H. R. Breitenbach, Art. Xenophon nr. 6: PW 9A, 2 [1967] 1927f; Aristot. frg. 94 Rose; Themist. or. 21, 248b/c Schenkl-Downey im Anschluß an Plat. resp. 5, 458F). So folgerte man, daß sich die körperliche u. geistige Leistung des Archegeten in seinem Geschlecht vererbe u. sich Leistung u. Herkunft wechselseitig bedingten (vgl. zB. Theogn. 537f; Soph. Ai. 1304f; Philoct. 874. 1310/2; Plat. Menex. 237a). Zugleich lag in der Herkunft die Verpflichtung, die Leistungen der Vorfahren, besonders des Stammvaters, durch eigene zu erreichen oder sogar zu überbieten (zur Odyssee vgl. Haedicke 32/6; zu Sophokles ebd. 68/70 u. noch Boeth. cons. 3, 6, 9; vgl. Jost 157f). – Die großen Toten des eigenen Geschlechts wurden von den

Nachkommen verehrt. Die Verehrung der Ahnen ist aber nicht notwendig an den Kult von Ahnengräbern gebunden, wenn sie auch durch ihn gefestigt wurde. In Athen bewiesen die Bewerber um das Archontat ihre Herkunft u.a. mit dem Hinweis auf ihr Erbbegräbnis (Aristot. Athen. 55, 3; Demosth. or. 57, 67; vgl. Aeschyl. Pers. 402/5; Haedicke 62f). – Die griech. Stadtstaaten haben ihre Herkunft aus dem Zusammenschluß von Familien, verstanden als οἶκος oder ἀγχιστεία, u. von Geschlechtern im Sinn eines gentilizischen Verbandes oder Clans bis in die hellenist. Zeit nicht verleugnen können (zu den schwierigen Fragen, die durch die Gruppierung der Polis in Familien, Verwandtschaften, Clans, Phratrien u. Phylen gestellt sind, vgl. Becker 309/39). Durch die Bande des Blutes u. durch den Kult ihrer Schutzgötter sowie des gemeinsamen Stammvaters, des Eponymen, fühlten sich die Angehörigen eines Geschlechtes als zusammengehörig (vgl. Nilsson, Rel. 1², 708f u. Reg. s. v. Eponymen; Gaudemet 304/13). Der griech. Ahnenkult blieb weitgehend auf die Verehrung des mythischen Stammvaters, des ἥρως ἐπώνυμος oder ἀρχηγέτης, γενάρχης eingeschränkt (Poll. 3, 19; Callim. frg. 229, 1 Pfeiffer; vgl. Nilsson, Rel. 1², 179). Den Archegeten verehrten aber nicht nur seine Geschlechtsgenossen, sondern auch Außenstehende. Der Archeget wurde so zum allgemein verehrten Heros u. der Ahnenkult vom Heroenkult überlagert. Ein Verzeichnis der genealogischen u. eponymen Heroen der Griechen gibt L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921 bzw. 1970) 413/8. Die Griechen achteten weniger als die Römer auf die geschichtlichen Taten ihrer einzelnen Vorväter; wesentlicher waren für sie die Taten des mythischen Ahnherrn. Von Ausnahmen abgesehen wurden die Ahnen idealisiert (vgl. Bethe 43/50). Nach griechischem Glauben konnten die Ahnen auch den Kindersegen fördern oder verhindern (vgl. E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod [1911] 211/7; zu den attischen Tritopatores, den ,Urgroßvätern', d.h. Stammvätern, u. ihrem Kult vgl. E. Wüst: PW 7A, 1 [1939] 324/7). Der Ahnenkult forderte zugleich die Lebenden dazu auf, für Nachkommen zu sorgen (vgl. zB. Il. 20, 307f: Aeneasepisode; Tyrt. frg. 12, 29f West; Haedicke 38/40). – Mit dem Kult ihres Stammvaters haben die griech. Geschlechter u. ihnen folgend die Stadtstaaten die Verehrung der θεοὶ πατρῷοι verbunden (vgl. W. Aly, Art. Patroioi theoi: PW 18, 4 [1949] 2254/62). Bestimmte Familien u. Geschlechter verehrten auch einen Gott als ihren Ahnherrn u. Beschützer (vgl. Jessen, Art. Genethlios: PW 7, 1 [1910] 1133f). Die gemeinsame Verehrung der gleichen Götter war für die griech. Geschlechter sogar noch wichtiger als die Blutsverwandtschaft, die häufig gar nicht bestand (vgl. Bekker, Anecd. Gr. 1, 227, 9/15; Harpocrat. s. v. γεννῆται; Poll. 8, 111; A. Diller, Race mixture among the Greeks before Alexander [Urbana, Ill. 1937 bzw. Westport, Conn. 1971] 84). Auch die rechtlichen Bindungen hielten die Familien u. Verwandtschaften zusammen, wie in der Frühzeit die Familiengerichtsbarkeit nach innen u. die Rache u. Blutrache nach außen zeigen (vgl. Glotz aO. 19/93). Durch den Grundbesitz u. das Vermögen, die von einer Generation auf die andere vererbt werden konnten, sowie durch gemeinsame wirtschaftliche u. politische Unternehmungen erlebte sich das einzelne Geschlecht gleichsam als biologische Einheit (vgl. Haedicke 16f; Gaudemet 302f). Ferner ist an jene Familien zu erinnern, bei denen sich bestimmte Fähigkeiten oder bestimmtes Wissen weiter vererbten (Propheten, Sänger, Ärzte; s. u. Sp. 1177f). Nur wenn die genannten Bindungen der Geschlechter beachtet werden, ist die Bedeutung der G. bei den Griechen annähernd zu ermessen.

c. Aufgaben. 1. In Mythos, Wissenschaft u. Literatur. Die G. hat ihre ursprüngliche Funktion in der mythischen Welterklärung der Theo- u. Kosmogonien. In der kritischen Auseinandersetzung mit dieser genealogischen Weltdeutung sind seit dem 6. Jh. in Ionien die Philosophie u. die Geschichtsschreibung entstanden (vgl. Hölscher 9/89 u. Schwabl 1513; v. Fritz 65/103). Da Adel u. G. eng zusammengehören, hat die G. eine wichtige Aufgabe im Herrscherlob, im *Enkomion, im *Fürstenspiegel u. in den halb mythischen, halb geschichtlichen Stammbäumen der Adeligen (s. u. Sp. 1170/7). Aus der Sammlung u. Sichtung der vorhandenen G. der Geschlechter, Stämme u. Völker ist die genealogische Schriftstellerei des 6. u. 5. Jh. entstanden, die Mythographie (s. u. Sp. 1166f). Hier waren Geschichtsschreibung, Ethnographie, Geographie u. Chronologie noch ungeschieden miteinander verbunden. Die Ethnographen verwendeten die G., um die Verwandtschaft der Völker rings um das Mittelmeergebiet zu

deuten (vgl. K. E. Müller, Geschichte der antiken Ethnographic u. ethnologischen Theoriebildung 1 [1972] Reg. s.v. Deszendenztheorie). Die Darstellung der Urgeschichte der Völker versuchte die Frage nach der Herkunft des jeweiligen Volkes zu beantworten; so war es bei den altionischen Ethnographen, so noch bei Tac. Germ. 2. Von der genealogischen Schriftstellerei führte über die Rechnung nach Generationen ein Weg zur Chronologie (vgl. A. E. Samuel, Greek and Roman chronology = HdbAltWiss 1,7 [1972] 241/5). – Wenn auch die G. nichts zur Entstehung der Biographie beigetragen zu haben scheint (vgl. A. Momigliano, The development of Greek biography [Cambridge, Mass. 1971] 24), so finden sich doch meist in der Biographie u. in der Selbstbiographie Angaben über die Familienherkunft (vgl. A. Sizoo, Art. Autobiographie: o. Bd. 1, 1051). – Von den Tragikern hat Euripides die G. in den Prologen als Mittel für die Exposition verwendet (zB. Iph. T. 1/5; Phoen. 7/11; Orest. 4/24; verspottet von Aristoph. Ach. 47/51 mit Schol. 4 Dübner; vgl. Schmid 3, 787_6; ferner M. Treu, ,Wohl dem, der seiner Väter gern gedenkt': Gymnas. 75 [1968] 435/52).

2. *In Politik u. Gesellschaft.* In der Monarchie hat die G. die Aufgabe, die Legitimität u. Kontinuität der Herrschaft zu sichern. Die Battiaden übernahmen die Euphemiden-G. ihrer Vorgänger (vgl. Herodt. 4, 150; L. Malten, Kyrene [1911] 146/66, bes. 150f; F. Chamoux, Cyrène sous la monarchie des Battiades [Paris 1953] 128/210). Mit Hilfe der G. setzten einzelne Adelige ihre Ansprüche gegen ihre Mitbewerber durch (zu Kleomenes I vgl. Herodt. 6, 61/6; J. Kirchberg, Die Funktion der Orakel im Werke Herodots [1965] 65/8). Solon soll den Anspruch Athens auf Salamis u. Aigina mit der Behauptung begründet haben, das athenische Geschlecht der Philaiden stamme von Aias ab (Plut. Sol. 10; vgl. v. Fritz 93f u. Anm.-Bd. 66f; weitere Beispiele: Polyb. 21, 24, 10f; Nilsson 65/80). Euripides hat im ,Ion' eine neue G. der griech. Stämme zugunsten des ionisch-attischen Stammes erfunden (vgl. Schmid 3,539/43) u. im ,Archelaos' die Herkunft des makedonischen Königshauses von Herakles gefeiert (vgl. ebd. 627/9). – Als die Geburtsadeligen vom neu aufkommenden Bürgertum verdrängt wurden, wuchs für sie die Notwendigkeit, genealogische Forschungen anzustellen u. durch echte oder fiktive G. ihre Vorrechte zu verteidigen. Durch den Hinweis auf das höhere Alter ihrer Familie u. damit auf das größere Ansehen versuchten die Adeligen auch, einander zu übertrumpfen (vgl. die Parodie des Aristoph. av. 690/704). Seit den Perserkriegen waren halbbarbarische Herrscher bemüht, sich als echte Nachkommen griechischer Heroen auszugeben. Die Diadochen versuchten, gegenseitig durch zurechtgelegte G. ihre Ansprüche auf das Erbe Alexanders zu begründen. Falsche Thronanwärter bedurften ebenfalls eines genealogischen Nachweises (vgl. Speyer 3; Jos. ant. Iud. 17, 324/38). – Das Alter u. die angebliche oder wirkliche Verwandtschaft zwischen Städten u. Völkern hatte für die Politik auch in späterer Zeit große Bedeutung (zB. Lucan. 1, 427f; Tac. ann. 4, 55f; des Places 152f u. u. Sp. 1209). – Die G. war auch ein Mittel der Religionspolitik. Um die Abhängigkeit des Branchiden-Orakels in Didyma von Delphi zu erweisen, wurde Branchos genealogisch mit Priestern aus Delphi verknüpft (vgl. Escher, Art. Branchos nr. 1: PW 3, 1 [1897] 813f). – Die attischen Redner benutzten den Hinweis auf Adel u. Vorfahren je nach den Umständen ihrer Prozeß- u. Staatsreden (vgl. Jost, Reg. 253. 255 s.v. πρόγονοι, Vorfahren). Vor Gericht wurde der Angeklagte manchmal über seine Herkunft befragt (zB. Philostr. v. Apoll. 4, 44; vgl. ebd. 1, 21; Act. Tarach. 1/3; Pass. Petr. Bals. 1 [452/5. 526 Ruinart]).

d. *Archegeten der Adelsgeschlechter, Stämme u. Völker.* Die Frage nach Herkunft u. Geschlecht ist den Helden der Ilias geläufig (Il. 21, 153; 24, 387; vgl. Od. 1, 170 = 10, 325; für die spätere Zeit zB. Pind. Pyth. 4, 97/100; Aeschyl. Eum. 437; Soph. Phil. 56f. 220/43; Eur. Ion 258f; Kern, Orph. frg. nr. 32b 1/3; Verg. Aen. 8, 114; Hor. epist. 1, 7, 53f; Epigr. Bob. 43, 1). Glaukos führt seine G. von Aiolos, dem Enkel Deukalions u. Sohn Hellens, über Sisyphos, Glaukos, Bellerophontes bis zu seinem Vater Hippolochos herab (Il. 6, 123. 142. 145/211). Die trojanischen Helden überbieten sich mit ihren G.: Asteropaios rühmt sich, der Enkel des Flußgottes Axios zu sein (Il. 21, 140/3. 150/60), u. Achill ist stolz auf seine Abkunft von Zeus (ebd. 184/9). Eine längere G. ist die des Aineias, des Sohnes von Anchises u. Aphrodite (ebd. 20, 208f). Er führt sein Geschlecht von Zeus über Dardanos, Erichthonios, Tros, Assarakos, Kapys zu Anchises; dabei werden auch noch andere Linien berücksichtigt u. Einzelheiten der Fa-

miliengeschichte mitgeteilt (ebd. 213/41; vgl. ferner Haedicke 9f). Die unterschiedliche Länge der Stammbäume wird später die Genealogen zu chronologischen Überlegungen veranlassen (s. u. Sp. 1167f). – Als Penelope Odysseus nach seinem Namen u. Geschlecht fragt, erdichtet dieser eine G.; er gibt sich als Kreter Aithon, den Nachkommen des Minos u. Deukalion, aus (Od. 19, 178/81). Seltener wird auch die sterbliche Ahnfrau genannt, vor allem, wenn sie die Geliebte eines Gottes war, zB. Il. 6, 198; 21, 143 (vgl. ebd. 6, 192. 196; zur Benennung von Heroen nach der Mutter vgl. M. L. West, Hesiod. Theogony [Oxford 1971] 431 zu V. 1001 f). Nymphen galten öfter als Mütter von Archegeten; dabei wird die Ortsgebundenheit der Eponymen deutlich (vgl. Nilsson, Rel. 1², 245. 251). – Die Erinnerung der homerischen Sänger geht nicht weit über die Zeit des Trojanischen Krieges zurück. Die griech. u. trojanischen Helden sind Söhne, Enkel oder Urenkel Olympischer Götter, sie sind ‚zeusentstammt' (διογενεῖς). Eine derartige G. ist die konkrete Ausprägung des Glaubens an die Verwandtschaft des Menschen mit Gott (vgl. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 42: mortalisque ex inmortali procreatos; des Places 17/59; D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung u. Erhöhung zu seligem Leben [1970] 68/73). Der Gedanke einer Gotteskindschaft, wie er im Christentum lebendig ist, fehlte (vgl. Nilsson, Rel. 2², 688f; Hengel 41; unscharf W. Grundmann, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu u. ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen [1938] 12/25; s. u. Sp. 1215f). Wenn Zeus ‚Vater der Menschen u. Götter' genannt wird (Il. 1, 544 u.ö.), so wird dies nicht immer im genealogischen Sinn, sondern im Sinn der Herrschaft des Hausvaters verstanden worden sein (vgl. Bömer 59_2; Pease zu Cic. nat. deor. 2, 4: idem Ennius; Gutierrez 50). Wegen der zahlreichen Mythen u. G. von Zeussöhnen werden aber viele bei ‚Vater Zeus' auch an den Ahnvater gedacht haben (vgl. Hesiod. theog. 47; Plat. Euthyd. 302 c/d; Iust. apol. 1, 21 f; des Places 17/21). Manche Epitheta der griech. Götter deuten auf ihre Vater- oder Mutterschaft hin (vgl. C. F. H. Bruchmann, Epitheta deorum = Roscher, Lex. Suppl. Bd. 1; I. B. Carter, Epitheta deorum = ebd. 2; H. Schwabl, Art. Zeus: PW 10A [1972] 350/2). Neben ausführlicher G. teilen die Helden Homers häufig den Namen des Vaters mit, das Patronymikon. Auch bei der adeligen Tochter wird der Vatersname angegeben (Od. 1, 429). Dies ist gleichsam ‚eine verkürzte Angabe des Stammbaumes' (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles u. Athen 2 [1893 bzw. 1966] 184; vgl. W. Meyer, De Homeri patronymicis, Diss. Göttingen [1907]; Haedicke 4/8). – Bis in das 8. Jh. vC. gibt es weitgehend nur von Mythos u. Sage geformte Überlieferungen, die durch die mündlich weitergegebene epische Dichtung vor dem Vergessen bewahrt worden sind. Erst seit dem 8. u. 7. Jh. vC. entwickelten die Ionier einen Sinn für geschichtliche Überlieferung. Dafür war wohl die Übernahme der phönizischen Buchstabenschrift wesentliche Voraussetzung. Zwischen dieser Zeit der geschichtlichen Erinnerung u. der Zeit der Heldensage klafft eine tiefe Lücke (vgl. F. Jacoby, Art. Hekataios: PW 7, 2 [1912] 2736; H. T. Wade-Gery, The poet of the Iliad [Cambridge 1952] 6/9. 88/94; v. Fritz 25). Die Stammbäume des griech. Adels zerfallen deshalb in eine Reihe aus der Erinnerung bewahrter geschichtlicher Namen des 7. u. der folgenden Jahrhunderte. An ihrer Spitze steht der meist ungeschichtliche Name des Stammvaters. Dieser wird seinerseits durch eine Kette mythischer Ahnen mit einem der olympischen Götter verbunden. Die mythische G. ist wohl das Werk gelehrter Genealogen. Bei den G. ist das Verhältnis zwischen der volkstümlichen Überlieferung u. der Arbeit der gelehrten Genealogen, der genealogischen Dichter, nicht mehr zu bestimmen (vgl. Meyer 283f). Diese mythisch-geschichtlichen Ahnenreihen führten nicht tief in die Vergangenheit. Hekataios zählte schon als 16. Ahnen einen Gott, während die Ägypter 345 Generationen von Oberpriestern, die im Bild festgehalten waren, aufweisen konnten, ohne bis zu einem göttlichen Vorfahren zu gelangen (Herodt. 2, 142f; vgl. Meyer 192f; Schmid 2, 612f). Für die Ägypter waren die Griechen ein junges Volk (Plat. Tim. 21e/22b). – Die Griechen haben entsprechend zu den eponymen Stammvätern der Adelsgeschlechter auch eponyme Archegeten ihrer Stämme u. der benachbarten Völker angenommen. Diese Vorstellung kennen auch die Israeliten u. Araber, nicht aber die Ägypter u. Babylonier (vgl. E. Meyer, Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme [1906 bzw. 1967] 229f u. u. Sp. 1201f). Die Eponymen haben natürlich nicht, wie die Griechen glaubten, ihren Namen den Stämmen u. Völkern gegeben,

sondern sind vielmehr nach ihnen benannt u. in eine mythische G. eingefügt worden (vgl. Nilsson 65). So erscheint zB. bei Hesiod. frg. 9 M.-W. Hellen mit seinen Söhnen Doros, Xuthos u. Aiolos als Stammvater der Hellenen, d.h. der gesamten Griechen (vgl. Hellanikos: FGrHist 4 F 125 u. Herakleides Kritikos, Reisebilder frg. 3, 2 [90 Pfister]). Als Söhne des Xuthos galten Achaios u. Ion. Von diesen Stammvätern leiten sich Dorer, Äoler u. die miteinander enger verwandten Achäer u. Ionier her (vgl. H. v. Geisau, Art. Xuthos: PW 9A, 2 [1967] 2157/9). Hellen aber ist seinerseits ein Sohn Deukalions. Neben der Vorstellung eines Ahnherrn als des Archegeten eines Volksstammes steht die andere, nach der neben dem Eponymen schon sein Volk vorhanden war. Dann gilt der Eponym als ein uralter König. So sollen Dardanos, Tros u. Ilos nicht die Urahnen der Troer gewesen sein, sondern ihre ältesten Könige. Diese Vorstellung kam den Wünschen der Adeligen entgegen u. wurde wohl auch von ihnen verbreitet. Die griech. Adelsgeschlechter haben sich aber nicht wie in Israel von Archegeten des Volksstammes hergeleitet. Während die Eponymen der Stämme meist leere Schatten blieben, haben die den Adeligen verbundenen Sänger die Ahnherren des Adels mit Erzählungen reichlich bedacht (vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums 3[4] [1937 bzw. 1965] 289/91). – Schon in archaischer Zeit haben die Griechen die Anfänge ihrer Stämme mit den Anfängen der Nachbarvölker verknüpft. Durch die G. drückten sie ihr Verständnis für die Zusammengehörigkeit der Mittelmeervölker aus. So wurden mit Hilfe der G. die ersten ethnologischen Systeme erstellt. Hesiod erwähnt den Eponym der Latiner, Latinos, als den Sohn von Odysseus u. Kirke (theog. 1011/3; zu Agrios-Silvanus, dem anderen Sohn, vgl. West zSt.), u. Arabos, den Eponym der Araber, als Sohn von Hermes u. Thronie (frg. 137 M.-W.). Auch Aigyptos, der König u. Eponym der Ägypter, wurde als Sohn griechischer Heroinnen angesehen (vgl. Wernicke, Art. Aigyptos nr. 3: PW 1, 1 [1893] 1005f). Xanthos, der Lyder, führte den Ursprung der Lyder u. der Toreber auf die beiden Könige Lydos u. Torebos zurück (FGrHist 765 F 16; vgl. ferner Nilsson 96f). Die Achaimenidenkönige hielten Perses, den Sohn des Perseus, für ihren Stammvater, wie die Botschaft des Xerxes an die Griechen zeigt (Herodt. 7, 150; vgl. E. Wüst, Art. Perses nr. 3: PW 19, 1 [1937] 974). Zur G. der Kelten vgl. J. Zwicker, Fontes historiae religionis celticae 1/3 (1934/36) Reg. 341f; zum Ganzen van Groningen 59f. – Viele Städte u. Kolonien erhielten ebenfalls ihren mythischen Ahnherrn (vgl. S. Eitrem, Art. Heros: PW 8, 1 [1912] 1128 u. Nilsson, Rel. 1², 718). Die Vorstellung vom Archegeten wurde schließlich so weit ausgedehnt, daß jeder religiöse, gesellige oder gewerbliche Verein einen Stammvater hatte (vgl. Eitrem aO. 1128f).

e. Herkunft der ersten Menschen. 1. Volksglaube. Penelope sagt zu dem von ihr noch nicht erkannten Odysseus: ‚Denn nicht stammst du von der Eiche in der Fabel noch vom Felsen‘ (Od. 19, 163). Diese öfter begegnende Wendung wurde verschieden gedeutet, u.a. auch richtig auf die Geburt der ersten Menschen aus Eichen u. Steinen. Zu der Vorstellung, daß die ersten Menschen von Bäumen, besonders von Eichen stammen, vgl. Dieterich, Erde³ 19. 21. 64. 126; Pease zu Verg. Aen. 4, 366; F. Specht, Zur idg. Sprache u. Kultur 2: ZsVerglSprachforsch 68 (1943) 191/200; Josephson 246/62 u. West zu Hes. theog. 35 u. 187. Von der Geburt der ersten Menschen aus Steinen berichtet der Mythos von Deukalion u. Pyrrha (vgl. Tümpel, Art. Deukalion: PW 5, 1 [1903] 261/76). Dazu kam die angebliche etymologische Verwandtschaft von ὁ λᾶας ‚Stein‘ u. ὁ λαός ‚Volk‘ (vgl. Specht aO. 200; Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 84; Nilsson, Rel. 1², 33; Josephson 252). Auch bei anderen Völkern ist der Glaube an die Steingeburt der ersten Menschen bezeugt (vgl. Dieterich, Erde³ 15. 64f. 125. 138f; R. Hünnerkopf, Art. Stein II: Bächtold-St. 8 [1936/37] 395). Auch Götter sollen aus Stein geboren worden sein, so der Riese Ullikummi (Pritchard, T. 121f), Mithras (von christlichen Autoren überliefert; vgl. E. Wüst, Art. Mithras: PW 15, 2 [1932] 2138, 5/12 u. H. Hepding, Attis = RGVV 1 [1903 bzw. 1967] 104$_7$; zu Dusares vgl. C. Colpe, Art. Dusares: KlPauly 2 [1967] 185) u. Thoth (vgl. A. Rusch, Art. Thoth: PW 6A, 1 [1936] 365, 43/50; Pease aO.: Sol Invictus [Commod. instr. 1, 13, 1] ist Mithras). – Besonders haben das Volk u. ihm folgend Genealogen die Erdgeburt von Fabelwesen, von Heroen u. den ersten Menschen angenommen. Wie die Naassenerschrift bei Hippol. ref. 5, 7, 3 mitteilt, haben die Griechen recht verschiedene Überlieferungen über die ersten Menschen beses-

sen. Hier werden folgende Namen für die ersten Menschen angegeben: Alalkomeneus, Kureten, Korybanten, Pelasgos, Dysaules, Kabiros u. Alkyoneus. ‚Erdgeboren' (γηγενής, terrigenus) heißen vor allem die Giganten (vgl. Waser, Art. Giganten: PW Suppl. 3 [1918] 660f; PsIust. coh. 9; PsClem. Rom. hom. 5, 13, 6 [GCS 42, 98]). Ein Verzeichnis der ‚Erdgeborenen' bietet S. Eitrem, Art. Gaia: PW 7, 1 (1910) 473f (vgl. I. Opelt, Art. Erde: o.Bd. 5, 1127). Dazu kommen noch Tylos (-on), Ahnherr lydischer Geschlechter (vgl. v. Fritz 98), Pelasgos (Asios bei Paus. 8, 1, 4; Hesiod. frg. 160 M.-W.), Periphas u. Pieros (Ant. Lib. 6, 1; 9, 1); zu den Spartoi von Theben vgl. F. Vian, Les origines de Thèbes (Paris 1963) 158/76. – Die Karer hielten sich für autochthon (Herodt. 1, 171, 5). Dasselbe nahm Herodt. 1, 172, 1 für die Kaunier an. Vor allem hießen die Arkader Autochthonen (ebd. 8, 73; vgl. Meyer 64f) u. in Athen die Eupatriden, die ‚Söhne edler Väter' (Schol. Soph. El. 25; vgl. J. Oehler, Art. Εὐπατρίδαι: PW 6, 1 [1907] 1164). Der Ruhmestitel der attischen Autochthonie bezog sich weniger auf die Erdgeburt der Stammväter, der ersten Könige (Erichthonios, Erechtheus, Kekrops, Kranaos, Amphiktyon), als darauf, daß die Athener immer ihr Land bewohnt haben, während die meisten anderen griech. Stämme ihre Heimat erst nach Wanderungen eingenommen haben (Cens. 4, 11 nach Varro: denique etiam vulgo creditum est, ut plerique genealogoe auctores sunt, quarundam gentium, quae ex adventicia stirpe non sint, principes terrigenas esse, ut in Attica et Arcadia Thessaliaque, eosque autochthonas vocitarunt (vgl. ebd. 4, 12; Plat. Menex. 237d/238a; Harpocr. s.v. αὐτόχθονες: 41 Bekker u. noch Auson. ord. urb. nob. 86 [MG AA 5, 2, 101]; E. Pflugmacher, Locorum communium specimen, Diss. Greifswald [1909] 18/21; Jost, Reg. 251 s.v. Autochthonie; Loenen 218). Antisthenes spottete über diese Herkunft der Athener (vgl. Diog. L. 6, 1). Wenn Erichthonios als schlangengestaltig galt, so hat dies nichts mit totemistischen Vorstellungen zu tun, sondern wohl mit der Erdgeburt u. der Autochthonie des Archegeten. So soll der Archeget der Ophiogeneis in Parion am Hellespont Schlangengestalt gehabt haben (Strabo 13, 1, 14 [588]; vgl. Nilsson, 1², 215f). Auch ist an die Überlieferung zu erinnern, nach der Götter in Schlangengestalt Söhne gezeugt haben (vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 [1909 bzw. 1969] 93f u. ders., Der Trug des Nektanebos [1911] 10/2). Zum Ganzen vgl. auch L. Preller, Die Vorstellung der Alten . . . von dem Ursprunge . . . des menschlichen Geschlechts: Philol 7 [1852] 1/60; L. Preller-C. Robert, Griech. Mythologie 1⁴ [1894 bzw. 1964] 78/80; F. Pfister, Tacitus u. die Germanen: Studien zu Tacitus C. Hosius dargebracht [1936] 76/8; Vian aO. Reg. s.v. autochthones, Gégéneis). – Der Nichtadelige, der über keine G. verfügte, wurde auch als Abkömmling von Eichen oder Steinen bezeichnet (vgl. Eustath. Od. 19, 163 [1859, 26f]; L. Radermacher, Hippolytos u. Thekla = SbWien 182, 3 [1916] 12/5) oder als ‚Sohn der Erde' (vgl. Tert. apol. 10, 9f; Min. Fel. 23, 12; Lact. inst. 1, 11, 55 u. die heidn. Origo gent. Rom. 1, 2; Otto, Sprichwörter nr. 1763; Josephson 246/62) oder als ‚Sohn des Meeres' (vgl. Serv. Aen. 3, 241; Josephson 254/6).

2. *Philosophen.* Wer nach der Herkunft seiner selbst oder der Welt fragt, fragt nach der Verursachung von beidem. Genealogisches Fragen ist demnach auch eine bestimmte Art kausalen Fragens (vgl. Nilsson, Rel. 1², 33/5: ‚Aitien'). Die Frage nach dem Ursprung ihres Geschlechts konnten spekulativ veranlagte Menschen in der Weise beantworten, daß sie meinten, der Wechsel der Generationen sei ewig. Wie Censor. 4, 2/4 wohl nach Varro mitteilt, dachten so Pythagoras u. seine Schule, Platon u. die ältere Akademie, Aristoteles, Dikaiarchos, Theophrastos u. ander Peripatetiker (vgl. F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles 1² [Basel 1967] 56 zu Dicaearch. frg. 47; 10² [1969] 64/6 zu Critol. frg. 12f). Die ionischen Naturphilosophen haben meist nach der Herkunft des Lebens überhaupt gefragt. Ihre Theorien über Zoogonie können hier nicht genauer dargelegt werden. Thales u. Hippon lehrten die Herkunft des Lebens aus dem Wasser (VS 11 A 12; 31 A 4; 38 A 4. 6). Urzeugung der Menschen aus dem feuchten Element nahm Demokrit an (VS 68 A 139). Daß aus der Luft alles Leben stamme, haben Anaximenes u. Diogenes v. Apollonia angenommen (VS 13 A 22; vgl. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 26: Anaximenes). Wie Simplic. in Phys. 32r (Comm. in Aristot. Graec. 9, 149, 8f) behauptet, hat kein griechischer Philosoph die Erde allein für wirkkräftig genug angesehen, Lebewesen hervorzubringen (vgl. Diog. Apoll.: VS 64 A 5; ferner I. Opelt, Art. Erde: o.Bd. 5, 1147f). Manche Philoso-

phen haben mehrere Elemente in ihrer Wechselwirkung als Ursprung der Lebewesen angenommen, zB. Orpheus u. Xenophanes Erde u. Wasser (VS 1 B 13; 21 B 29). Akusilaos glaubte, daß aus den auf die Erde gefallenen Blutstropfen des Uranos die Phaiaken entstanden seien (VS 9 B 28; zur Entstehung der Menschen aus dem Blut der Giganten vgl. Ovid. met. 1, 156/62 u. Bömer zSt.). Anaxagoras soll gelehrt haben, die Lebewesen seien aus Samen entstanden, die vom Himmel auf die Erde gefallen sind (VS 59 A 113; vgl. ebd. 62. 117). Archelaos lehrte folgendes (VS 60 A 4, 5): Als die Erde zum erstenmal in ihrem unteren Teil, wo sich das Warme u. Kalte mischte, erwärmt wurde, erschienen die Lebewesen u. die Menschen. – Die Stoiker nahmen eine Herkunft des Menschen von Himmel u. Erde an. Sie knüpften dabei an den alten Mythos des Volksglaubens von der Hochzeit des Himmels u. der Erde an (Aeschyl. frg. 44 N.²; Eurip. frg. 484. 839 [mit Parallelen aus römischen Autoren]. 898 N.²; vgl. Dieterich, Erde³ 17f. 40/3. 45). Die Logoi spermatikoi, das göttliche Pneuma, durchdringen die Erde u. daraus entsteht das Menschengeschlecht (Zenon: SVF 1, 35 nr. 124; Chrysipp.: ebd. 2, 300, 17f nr. 1009; 2, 211 nr. 739; vgl. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 91: seminane deorum decidisse de caelo putamus in terras et sic homines patrum similes extitisse?). Damit ist auch die Vorstellung verwandt, nach der der Leib des Menschen der Erde entstammt, seine Seele aber dem Himmel; nach dem Tode sollen beide zu ihrem Ursprung zurückkehren (vgl. R. Lattimore, Themes in greek and latin epitaphs [Urbana, Ill. 1935 bzw. 1962] 31/43; Hengel 56f$_{69}$). Vor allem hat die Stoa die Gottverwandtschaft des Menschen betont (Cleanth.: SVF 1, 121 nr. 537 u. der von Aristobul u. Act. 17, 28 beifällig zitierte Vers Arat. phaen. 5; dazu Hengel 39f; des Places 137/41; vgl. Dio Chrys. or. 30, 26 [2, 301 v. Arnim]; A. Bonhöffer, Epiktet u. das NT = RGVV 10 [1911 bzw. 1964] 7$_1$. 289. 360; das Gedicht eines Verehrers Epiktets, hrsg. von G. Kaibel: Hermes 23 [1888] 542/5; zu Zenon, Poseidonios, Epiktet u. Marcus Aurelius vgl. des Places 129/36. 145/9. 154/63). Gegen die stoische Lehre richtete Lukrez seine Angriffe (2, 1153/6; 5, 793). Nach späthellenistischer Theorie erzeugt jedes Element die ihm eigentümlichen Lebewesen (vgl. Spoerri 121; zur Zoogonie Diodors ebd. 117/31).

f. Herkunft des Gottesfreundes, Heilbringers, Königs u. Weisen. Im Glauben des Volkes herrschte weitgehend Übereinstimmung darin, daß der über das gewöhnliche Maß herausragende Mensch, der Heros, der Wundertäter, der große König, der Heilbringer u. Weise nicht von menschlichen Eltern abstamme, sondern von den Göttern. Entweder sei er vom Himmel herabgestiegen (zB. Menand. Rhet.: Rhet. Gr. Sp. 3, 370 vom König; Kaiser Julian bei Cyrill. Alex. c. Iul. 8 [PG 76, 941 B/C] von Asklepios; vgl. Otto, Sprichwörter nr. 287; R. Häußler, Nachträge zu A. Otto, Sprichwörter [1968] Reg. nr. 287; G. P. Wetter, Der Sohn Gottes [1916] 82/94) oder er habe einen Gott zum Vater oder eine Göttin zur Mutter wie die Heroen (vgl. H. Usener, Göttliche Synonyme: Kl. Schriften 4 [1912/13 bzw. 1965] 259/306; Pease zu Cic. nat. deor. 1, 42: cum humano genere concubitus mortalisque ex inmortali procreatos), wie einzelne Könige (zB. die Pharaonen, Alexander d. Gr., Dionysios II v. Syrakus; vgl. E. Brunner-Traut, Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen: ZsRelGeistGesch 12 [1960] 97/111; H. Braun, Gesammelte Studien zum NT u. seiner Umwelt [1971] 256) u. wie hervorragende Weise (Pythagoras, Platon, Apollonios v. Tyana; vgl. Braun aO.). Daneben gab es die andere Auffassung, daß der Stammbaum des ‚göttlichen Menschen' auf einen Gott zurückgehe. Die Eltern des Pythagoras sollen nach einer Überlieferung von Ankaios, dem Sohn des Zeus u. dem Gründer von Samos, stammen (Porph. v. Pyth. 2; Iambl. v. Pyth. 3f). Platons Mutter soll über Solon, Platons Vater über Kodros von Poseidon abstammen (Diog. L. 3, 1; Apul. Plat. 1, 1) u. Aristoteles sich väterlicher- u. mütterlicherseits von Asklepios herleiten (V. Aristot. Marc. 1. 24f Gigon; Diog. L. 5, 1). Alexandros v. Abonuteichos gab sich mütterlicherseits als Nachkommen des Perseus u. väterlicherseits als Sohn des Podaleirios aus; auch behauptete er, seine Tochter mit der Mondgöttin gezeugt zu haben (Lucian. Alex. 11. 35. 39). Themistios hielt alle ausgezeichneten Philosophen für ‚zeusgenährt' u. ‚zeusentstammt' (or. 21, 250a Sch.-D.); zu den Königen s. u. Sp. 1175/7. Zum Ganzen vgl. H. Usener, Das Weihnachtsfest² (1911 bzw. 1972) 71/8; Wetter aO. 82/94; Norden, Geburt 48/50; C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT² (1924) 117/21; L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ 1 (Wien

1935 bzw. Darmstadt 1967) 134f; H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 (1961) 104/6; Braun aO. 255/9; P. Wülfing v. Martitz, Art υἱός: ThWbNT 8, 334/40 u. Hengel 50/3.

g. Genealogien der Theo- u. Kosmogonien. Während des 2. u. 1. Jtsd. wurde in den Mythen des Vorderen Orients die Entstehung der Welt u. der Götter als Abfolge von Zeugungen u. Geschlechtern aufgefaßt. Nicht ohne von derartigen Theo- u. Kosmogonien beeinflußt zu sein, hat nach Homer (zB. Il. 14, 201. 246. 302; vgl. Schwabl 1437/9) Hesiod seine auf G. beruhende Dichtung ‚Theogonie' verfaßt. In ihr hat er sich nicht damit begnügt, die überlieferten Götter u. göttlichen Mächte in ein übersichtliches genealogisches System zu bringen, sondern er hat auch neue göttliche Gestalten erfunden u. so die G. zu einer Methode erhoben, um die Fülle der Erscheinungen auf Anfänge, ἀρχαί, zurückzuführen. (Während er theog. 225 allgemein von der unseligen Eris spricht, unterscheidet er op. 11/26 zwei Sippen der Eris; im Katalog der Nereiden: theog. 240/64 hat er eigene Erfindung u. Überlieferung gemischt; vgl. Snell 68/70.) Hesiod unterscheidet neben dem ursprünglich vorhandenen Eros zwei Geschlechterfolgen, die sich nicht miteinander vermischen: die Nachkommen des Chaos u. die Nachkommen der Erde, die Götter. Damit ist ein gewisser Dualismus des Seins angedeutet, eine Vorstufe für die abstrakten Gegensatzpaare der ionischen Philosophen (vgl. P. Philippson 40/2; Heinrich 21f). Während Hesiod in der Theogonie die Abfolge der Göttergenerationen als Aufstieg zum Vollkommenen sieht, urteilt er in den op. 106/201 über den Verlauf der Menschheitsgeschichte pessimistisch. Im Mythos von den fünf einander folgenden Menschengeschlechtern schlägt das im ursprungsmythischen Denken angelegte Prinzip der Degeneration durch (vgl. Heinrich 15/7). Mehr als hurritisch-hethitische Mythen wie die Lieder von Kumarbi u. Ullikummi zeigt das babylonische Epos Enuma Elisch mit Hesiods Theogonie Übereinstimmungen: Aus den Urmächten Apsu, dem Uranfänglichen, u. Tiamat, der Mutter von allen, entstehen Götter, wobei jede Generation mächtiger als die vorangehende wird (zu dem weitverbreiteten Gedanken der Welteltern vgl. Baumann 254/67). Das Epos gipfelt im Sieg des Marduk über die Urmächte u. die Einrichtung dieser Welt; die Analogie zur Herrschaft des Zeus ist deutlich (Pritchard, T. 60/72; vgl. I. Opelt, Art. Erde: o.Bd. 5, 1125f; P. Walcot, Hesiod and the near east [Cardiff 1966] 1/54; Schwabl 1439/55. 1484/513: außergriechische Kosmogonien; ders., Art. Hesiodos: PW Suppl. 12 [1970] 441/61). – Hesiods Theogonie fand Nachfolge in den Theogonien des Musaios (Schwabl 1456/8), des ‚Genealogen' Epimenides v. Kreta (ebd. 1458f), der sich als Sproß der Selene vorstellt (FGrHist 457 F 3/17; dazu vgl. F. Jacoby im Komm. 3 B [Leiden 1955] 314f. 322/9; vielleicht hat sich bereits ‚Musaios' als Sohn der Göttin Selene bezeichnet; vgl. A. Rzach, Art. Musaios: PW 16, 1 [1933] 759, 28f), sowie in den Theogonien des Pherekydes (vgl. Schwabl 1459/64; Walcot aO. 18/22). Die G. als theologisches System benutzten Akusilaos u. Alkman (vgl. Schwabl 1464/6. 1467), besonders aber Orphiker früher u. später Zeit (vgl. K. Ziegler, Art. Orphische Dichtung: PW 18, 2 [1942] 1345/69; Schwabl 1467/84). Die genealogische Erklärung der frühgriech. Theologen hinterließ auch Spuren in den Systemen der Naturphilosophen, etwa bei Anaximandros u. Anaximenes (vgl. ebd. 1515/21; Hölscher 9/89). Parmenides verwendete für seine Weltdeutung nicht nur eine Theogonie, sondern ist auch kosmogonischem Denken verpflichtet (vgl. Schwabl 1531f). Selbst in den Mischungstheorien des Empedokles u. Anaxagoras scheint die alte Vorstellung vom Erzeuger u. Gezeugten durchzuschimmern; denn nach diesen Philosophen muß alles, was entsteht, schon irgendwie in dem, woraus es entsteht, also in seinem Ursprung, enthalten gewesen sein (vgl. v. Fritz Anm.-Bd. 26). – Anaximandros u. Empedokles haben auch Theorien über die Abstammung der ersten Menschen von tierartigen Lebewesen aufgestellt (VS 12 A 10. 30; dazu v. Fritz 42; VS 31 A 70/2; B 57; vgl. E. Zeller, Über die griech. Vorgänger Darwins: AbhBerlin 1878, 111/24; eine orientalische Parallele erwähnt Alex. Polyh. bei Euseb. chron. arm.: GCS 20, 7f). Kritik an den Theogonien äußerte wohl als erster Xenophanes: VS 21 A 12. Stoiker wie Zenon v. Kition deuteten Hesiods Theogonie als physikalische u. ethische Allegorie (vgl. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 36: theogoniam; Min. Fel. 19, 10f); s. auch u. Sp. 1170.

h. Genealogie als Mythographie. Der Sänger u. der Zuhörer des homerischen Liedes erlebten die Taten der mythischen Helden als

geschichtliche Ereignisse der griech. Vorzeit. Eine Unterscheidung von mythischer u. geschichtlicher Vergangenheit lag ihnen zunächst noch fern. Erst im 7. u. 6. Jh. schärfte sich allmählich dafür der Blick. Die homerischen Epen verwenden die genealogische Darstellung in reichem Maße, wie die großen u. kleinen Stammbäume zeigen. Neben dem Frauenkatalog von Od. 11, 235/329 ist vor allem Hesiods fünf Bücher umfassender ‚Frauenkatalog', auch ‚Ehoien' genannt, hervorzuheben. Hesiod zählt hier sterbliche Frauen auf, die durch ihre Schönheit einen Gott zur Liebe erregten u. so zu Stammüttern adeliger Geschlechter geworden sind (frg. 1/245 M.-W.). Ein ähnliches Werk waren die Großen Ehoien (frg. 246/62 M.-W.; vgl. H. Schwabl, Art. Hesiodos: PW Suppl. 12 [1970] 470/4. 476, 20/9). Mit den Ehoien waren wohl auch die ‚Naupaktia Epe' verwandt (dazu E. Diehl: PW 16, 2 [1935] 1975/9). G. in Versform haben Asios u. Kinaithon verfaßt (Paus. 4, 2, 1; vgl. Schmid 1, 293. 294f u. A. Rzach, Art. Kinaithon: PW 11, 1 [1921] 462; die Fragmente bei G. Kinkel, Epicorum Graecorum fragmenta [1877] 185/205). – Die gelehrte genealogische Schriftstellerei hat im 6. u. 5. Jh. mit der Verbreitung der Papyrusrolle u. der Begründung des Buchwesens einen bedeutenden Aufschwung genommen. Die aus mündlichen Überlieferungen u. der mythenbildenden Phantasie der Dichter geschaffenen einzelnen Adelsstammbäume mußten miteinander harmonisiert werden. Bei dieser Arbeit ging es nicht ohne Mißverständnisse u. Gewaltsamkeiten zu, wie der Verdoppelung von Namen u. Erfindungen neuer Namen. Den Begriff der Geschichtsfälschung wird man aber auf die gelehrten Genealogen in der Regel nicht anwenden dürfen (vgl. Meyer 4f). Hekataios v. Milet hat wohl als erster mit Hilfe eines in die geschichtliche Zeit reichenden Stammbaums die relative Chronologie der Ahnentafeln in eine absolute umgesetzt (in den Historiae, auch als Heroologia oder Genealogiae zitiert: FGrHist 1 F 1/32; vgl. v. Fritz 65/76). Dabei bestimmte er die Generation mit 40 Jahren u. gelangte so bis zum J. 1330, der angeblichen Zeit des Herakles (vgl. Herodt. 2, 145; die Berechnung einer Generation schwankte; vgl. Hesych. s. v. γενεά u. o. Sp. 1149). Wahrscheinlich hat Hekataios für seine Berechnung den Stammbaum der spartanischen Könige, der Agiden, zugrunde gelegt, die älteste erhaltene G. mit geschichtlichen Angaben für die Zeit des 7. u. 6. Jh. (Herodt. 7, 204 u.a.; vgl. Meyer 170/6; dazu v. Fritz 70; Anm.-Bd. 49; ferner P. Poralla, Prosopographie der Lakedaimonier, Diss. Breslau [1913] 137/49; 149/65: die G. des spartanischen Königshauses der Eurypontiden; vgl. Herodt. 8, 131). Hekataios, der wie mancher der frühgriech. Schriftsteller selbst aus altem Adel stammte (Thales' Geschlecht wurde auf Kadmos zurückgeführt [Diog. L. 1, 22] u. das des Herakleitos v. Ephesos auf Androklos [vgl. Toepffer, Art. Androkleidai: PW 1, 2 (1894) 2145/7]; auch Pindar, Aischylos u. Thukydides waren Adelige), konnte seinen Stammbaum mit 15 Generationen auf einen Gott zurückführen (s. o. Sp. 1158). – Während Hekataios keine G. von Göttern bietet, hat sein Zeitgenosse Akusilaos v. Argos Hesiods Theogonie u. Kosmogonie fortgesetzt u. verbessert (FGrHist 2 F 5/16). Mit den argivischen Stammbäumen eponymer Heroen der Heiligtümer will er Argos als Ur- u. Stammland erscheinen lassen: Phoroneus ist der erste Mensch oder wie der unbekannte Dichter der Phoronis singt: ‚Vater der sterblichen Menschen' (FGrHist 2 F 23; nur von christlichen Autoren überliefert; vgl. ferner FGrHist 2 F 1/4. 17/22. 24/43). Akusilaos verfolgte schon politische Ziele (vgl. v. Fritz 81). Sein Werk ist zeitlich geordnet u. führt von der Entstehung der Welt bis zu den Heimfahrten der trojanischen Helden (vgl. ebd. 80/2). Etwas jünger ist Pherekydes v. Athen (frühes 5. Jh.). Sein Werk, Historiae, auch Genealogiae oder Autochthones genannt, in 10 Büchern, ist ein mythisch-geschichtliches Handbuch ohne chronologische Ordnung. Im 1. Buch steht der Stammbaum des Atheners Miltiades, des Großvaters des Marathonsiegers aus dem Geschlecht der Philaiden (FGrHist 3 F 2). Hervorzuheben ist der Stammbaum von Argos, die weitverzweigte G. des Agenor sowie des Athamas u. Kretheus (FGrHist 3 F 66f. 85/97. 98/104). Pherekydes wollte durch G. die Sagenzeit mit der Gegenwart verbinden (vgl. v. Fritz 83/7). Genealogische Nachrichten enthielten auch die Korinthiaka des Eumelos v. Korinth (vgl. Schmid 1, 291f). Da Eumelos Bakchiade war, hat er vielleicht durch die G. für sein Geschlecht wirken wollen. Wie Akusilaos u. Pherekydes neben Hekataios archaischer wirken, so Hellanikos neben seinem Zeitgenossen Herodot. Er stellte vier genealogische Schemata auf, die mit vier Urheroen beginnen u.

jeweils von Anfang bis Ende getrennt dargestellt werden: eine Phoronis, Asopis, Atlantis u. Deukalioneia. Hellanikos ordnete so die Personen der griech. Sage in ein großes genealogisches System, wobei er bisweilen auch Personen verdoppeln u. zu ganz singulären Überlieferungen, wenn nicht gar zu Erfindungen, seine Zuflucht nehmen mußte (FGrHist 4 F 1/22; v. Fritz 476/83). Aus Hellanikos haben vor allem Dionysios v. Halikarnass, Pausanias u. PsApollodor geschöpft. Mit Hellanikos ist die erste Phase der G. abgeschlossen. – Von den Werken anderer Genealogen dieser Zeit u. einiger Nachzügler des 4. Jh. sind nur spärliche Reste erhalten geblieben. Zu nennen sind Damastes v. Sigeion, der Sophist Hippias v. Elis, Polos v. Akragas, Simonides v. Keos, Genealoge genannt, Anaximandros d. J. v. Milet, Andron v. Halikarnass, Philistides, Asklepiades v. Tragilos, Skythinos v. Teos u. der schattenhafte Bion v. Prokonnesos (FGrHist 5/14). Wohl im 3. Jh. vC. schrieb Hippostratos über sizilische G. (FGrHist 568). Die Vorliebe für G. blieb zwar in den Kreisen des Adels auch während der Zeit der Demokratien lebendig, wenn auch nicht unwidersprochen (s. u. Sp. 1180f). Seitdem die Griechen die viel älteren Kulturen des Vorderen Orients kennengelernt hatten, merkten sie, daß ihre G. geschichtlich weitgehend wertlos waren. Die sich schon bald in Mythos u. Sage verlierenden kurzen Stammbäume der Griechen u. die weit zurückreichenden geschichtlichen Überlieferungen der Babylonier u. Ägypter konnten nicht miteinander harmonisiert werden (zu den G. der Ägypter vgl. L. Borchardt, Die Mittel zur zeitlichen Festlegung von Punkten der ägyptischen Geschichte u. ihre Anwendung [Kairo 1935] 92/114). So wurde der Unterschied zwischen mythischer u. geschichtlicher Überlieferung mehr u. mehr deutlich. Herodot wandte sich entschieden der Zeitgeschichte zu, wenn er auch noch Genealogen (vgl. Jacoby 38f. 51f) u. Überlieferungen von Adelsfamilien wie der Philaiden u. Alkmeoniden benutzt hat (vgl. Nimsch 34/65) u. mit Hilfe von Stammbäumen chronologische Berechnungen durchgeführt hat (vgl. F. Mitchel, Herodotos' use of genealogical chronology: Phoenix 10 [1956] 48/69; dazu v. Fritz, Anm.-Bd. 49/52). – Die Philosophen hatten gleichfalls im 5. Jh. neue Methoden der Weltdeutung ermittelt. Während Isokrates (or. 15, 45) die G. als eigenes Genos der wissenschaftlichen Prosa betrachtet, verwirft am Ende des 2. Jh. vC. Asklepiades v. Myrleia die genealogische Geschichtsschreibung als lügenhaft (bei Sext. Emp. adv. math. 1, 252f; vgl. Polyb. 9, 1, 4. 2, 1). Pausanias spricht von Leuten, die alles genealogisieren wollen (γενεαλογεῖν τὰ πάντα: 10, 6, 5). Der Todesstoß wurde der mythischen G. durch den *Euhemerismus zugefügt. Die mythischen G. der Götter wurden zu geschichtlichen G. irdischer Herrscherfamilien umgedeutet (vgl. Spoerri 195_{33}. 222f u. u. Sp. 1250f). – Eine Fülle genealogischen Materials steckt in den Werken der Mythographen. Die Fragmente dieser Literatur aus hellenistischer Zeit bietet F. Jacoby: FGrHist 15/30. Erhalten ist das mythologische Handbuch des PsApollodor, das nach einer Theogonie (1, 1/44) die Nachkommen von Deukalion (1, 45/147), Inachos u. Belos (2, 1/180), Agenor (3, 1/95), Pelasgos (3, 96/109), Atlas (3, 110/55) u. Asopos (3, 156/76) mit ihren Mythen aufzählt. Danach folgen die attischen Könige u. aus dem verlorenen Teil der Stammbaum des Pelops (epit. 2, 1/16). Auf griechischen Quellen beruhen auch die lat. ‚Genealogiae' PsHygins, von denen ein Auszug erhalten ist (vgl. die Ausgabe von H. I. Rose [Leiden 1933 bzw. 1963] *4/*15). Dem 2. oder 3. Jh. nC. gehört Antoninus Liberalis mit seinen ‚Verwandlungen' an. Schließlich enthalten auch die Unterhaltungsromane u. Schwindelbücher mythologischen Inhalts, wie etwa ‚Diktys', zahlreiche G. aus Mythos u. Sage (FGrHist 31/63).

i. Genealogie in Enkomion u. Invektive. Die ‚zeusentstammten' Helden der homerischen Lieder bewiesen ihren Adel durch außerordentliche Taten in der Schlacht. Davon kündet das Lied der Sänger (Il. 20, 203f; Od. 8, 73; vgl. Haedicke 8f). Diese Sänger u. Rhapsoden standen nicht selten in einem engeren Verhältnis zu einem adeligen Geschlecht ihrer Zeit, das sich auf einen Helden der trojanischen Zeit zurückführte. So verherrlicht die ‚Aineis' das Geschlecht der Aineiaden in Skepsis (Troas). Einen wichtigen Teil des Enkomions bildet die G. (Il. 20, 208f. 213/41; vgl. ebd. 307f das Vaticinium ex eventu; dazu Bethe 62/5. 69; A. Lesky, Art. Homeros: PW Suppl. 11 [1968] 691f. 776. 828f u. L. H. Lenz, Der homerische Aphroditehymnus u. die Aristie des Aineias in der Ilias, Diss. Frankfurt [1975] 1f. 268/77; ferner Th. Payr, Art. Enkomion: o. Bd. 5, 332/5). Ob der Hymnus auf Aphrodite auch für die Aineiaden gedichtet wurde, ist ungewiß (vgl. die fragmentarische G. in V.

196f; Lenz aO. 28/31. 44f. 82f). Ähnlich sollten wohl durch Glaukos u. seine G. die lykischen Fürsten, die Glaukiden, gepriesen werden (Il. 6, 123. 142. 145/211; vgl. Bethe 63f; Lesky aO. 692). Eugammon v. Kyrene verfaßte um 570 für Battos II seine Telegonie u.a. zur Verherrlichung der Dynastie der Battiaden, indem er dieses Geschlecht genealogisch mit Arkesilaos, dem Sohn Penelopes verknüpfte (vgl. Schmid 1, 217/20, bes. 219). Das Verlangen des Adels nach immerwährendem Ruhm hat die genealogische Dichtung mächtig beflügelt. Pindar hat die adeligen Sieger in den Spielen von Olympia, Delphi, Nemea u. Korinth durch Preis ihrer Abkunft von heroischen Ahnen u. ihrer Verwandtschaft mit den Göttern gefeiert (vgl. Nimsch 10/9; Bethe 53/6 u. E. Thummer, Die Religiosität Pindars [Innsbruck 1957] 65/90. 132f). Wie die Lob- u. Preisreden u. die verwandten literarischen Gattungen, Trauer-, Hochzeits- u. Geburtstagsrede, sowie Vorschriften der Rhetoren lehren, gehören Bemerkungen über die Vorfahren zu den Topoi derartiger Gattungen. Das gilt für das Preislied auf die Götter, für das Lob u. den Tadel von Menschen u. Städten, also für Hymnus, Enkomion u. Invektive. Beispiele bieten Gorgias: VS 82 B 11, 3; Xenoph. Ages. 1, 2/4; Ion v. Chios bei Paus. 5, 14, 9; Plat. Menex. 237a/c; Isocr. or. 5, 32; 6, 8; 9, 12/9; Theophr. char. 28, 2 Steinmetz; Theocr. 17, 13/33; Ael. Arist. or. 30 Keil (zu dieser Geburtstagsrede für Apellas Quadratus aus alter pergamenischer Familie vgl. C. A. Behr, Aelius Aristides and the sacred tales [Amsterdam 1968] 57f) u. Liban. or. 18, 7f; 59, 10/6 (vgl. ferner Diod. Sic. 1, 92, 5). Von den Theoretikern sind zu nennen Anaxim. art. rhet. 35, 5/10; Aristot. rhet. 1, 9, 1367 b 28/32; Aphthon. prog. 8f (Rhet. Gr. Sp. 2, 36. 40f); Theon prog. 8 (ebd. 110); Menand. Rhet.: ebd. 3, 353f. 370f; Nicol. Myr. prog. 8 (ebd. 479f). Gregor v. Nazianz spricht in diesem Zusammenhang geradezu von ‚Gesetzen der Enkomia' (or. 8, 3; vgl. Immisch 86; V. Buchheit, Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles [1960] 167_1 u. Reg. s.v. ‚Eugeneia'; Bäumerich 138/40). G. kommen auch in den Fürstenspiegeln vor (zB. Xenoph. inst. Cyr. 1, 2, 1; vgl. P. Hadot, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 569f). – In der Invektive wurde vor allem die niedrige soziale Herkunft angeprangert. Der Gegner ist angeblich der Sohn von Sklaven oder stammt von Barbaren ab (vgl. W. Süß, Ethos [1910] 247f u. Schalit 137/9).

j. Genealogien der geschichtlichen Zeit. 1. Name u. Stammbaum. Das Patronymikon der homerischen Helden entwickelte sich zu einem Namen wie Atreides (d.i. Sohn des Atreus, Agamemnon) oder Tydeides (Sohn des Tydeus, Diomedes) u. wurde zum Namen von Adelsgeschlechtern, zB. der Iamiden, Eumolpiden, Bakchiaden (vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles u. Athen 2 [1893 bzw. 1966] 180/5). Der einzelne Angehörige des Adelsgeschlechts verwendete den Geschlechtsnamen aber nicht, sondern nur den Vatersnamen (anders die Römer; vgl. Bethe 38/42). Seitdem Schriftsteller ihren Namen angeben, fügen auch sie oft den Namen des Vaters hinzu (vgl. W. Kranz, Sphragis: Studien zur antiken Literatur u. ihrem Fortwirken [1967] 56f). Bei den Griechen war die G. vom Vater her vorherrschend. Hingegen gaben die Lykier die G. nach der Folge der Mütter an (Herodt. 1, 173, 4f; vgl. E. Kornemann, Art. Mutterrecht: PW Suppl. 6 [1935] 563). Auch auf Kos wurde die Abstammung von seiten der Mutter mitgeteilt (vgl. Herzog 183f. 186/8); damit ist jedoch keine mutterrechtliche Ordnung vorausgesetzt (vgl. Kaser 21_{13}).

2. Adelsstammbäume. Während der archaischen Zeit herrschten Adelsgeschlechter als Könige, Tyrannen oder Oligarchen in den griech. Stadtstaaten. In Athen wie in anderen Poleis regierten zunächst Könige (vgl. F. Jacoby, Die attische Königsliste: Klio 2 [1902] 406/39; zu den mythischen Königslisten von Megara, Troizen u. Achaia vgl. Pfister, Reliquienkult 1, 1/79; zur G. des Argiverkönigs Meltas vgl. IG ed. min. 4, 1, 10*). Die Adeligen legten auf ihre Ahnentafeln großen Wert. Während der Adelige sein Geschlecht über viele Generationen bis zu einem Heros oder Gott zurückzuführen wußte (Aristot. rhet. 2, 15, 1390 b 18), konnte der Mann aus dem Volk seinen Stammbaum nicht bis zum dritten Ahnen angeben (Dion. Hal. ant. Rom. 4, 47, 4; vgl. Plat. Menex. 238d u. o. Sp. 1162). Kleisthenes, der Tyrann von Sikyon, lud um 575 zur Brautwerbung für seine Tochter Agariste Freier aus ganz Griechenland ein. Dabei prüfte er Herkunft u. Geschlecht der einzelnen Bewerber (Herodt. 6, 128). Aus Attika sind nahezu 90 adelige Geschlechter bekannt (vgl. Toepffer; G. Busolt, Griech. Staatskunde 1 [1920 bzw. 1963] 248/50; 2

[1926 bzw. 1963] 772. 956 zu den Eupatriden u. dem einzelnen Geschlecht dieses Namens; Becker 312f; s. auch o. Sp. 1161). Mit W. Wachsmuth, Hellenische Altertumskunde 1[2] (1846) 383/6 kann zwischen fürstlichen Häusern, Krieger- u. Priesteradel, Geschlechtern von Koloniegründern u. von Teilnehmern an Koloniegründungen unterschieden werden (ebd. ein Katalog nichtattischer Adelsfamilien). Als Kleisthenes d. J. die Herrschaft der athenischen Eupatridengeschlechter zerbrochen hatte, blieben die adeligen Geschlechter trotzdem weiter bestehen. Ja, das alte Vorstellungsmodell vom Eponym des Adelsgeschlechtes wurde jetzt auf alle athenischen Bürger ausgedehnt; denn jede der neuen, nach Wohnbezirken statt nach Gentes künstlich geschaffenen Phylen erhielt einen eponymen Heros, von dem die Angehörigen der Phyle abstammen sollten (Herodt. 5, 66; Aristot. Athen. 21; vgl. S. Eitrem, Art. Heros: PW 8, 1 [1912] 1135f; van Groningen 56/8). Alle Athener aber verehrten in Apollon Patroos ihren Stammvater (Plat. Euthyd. 302c; vgl. Nilsson, Rel. 1[2], 556f), so daß sie sich insgesamt als Adelige fühlten (vgl. Loenen 215/20; Haedicke 71f; Jost, Reg. 252 ‚Eugeneia der Stadt'). Das Fest der Γενέσια war dafür der kultische Ausdruck (vgl. Jacoby 243/59). Bei der Dokimasia, der Prüfung der Bewerber um die neun Archontenstellen durch den Rat, mußte die athenische Herkunft nachgewiesen werden. Die Bewerber hatten die Ahnen bis zum Großvater von väterlicher u. von mütterlicher Seite anzugeben, ferner die Teilnahme am Dienst des Apollon Patroos u. Zeus Herkeios sowie den Besitz eines Erbbegräbnisses durch Zeugen zu beweisen (Aristot. Athen. 55, 3; vgl. Busolt aO. 2, 947_4. 1045. 1072). – Der Begriff des Adels wurde vom Geschlecht auch auf Städte u. Völker ausgedehnt (vgl. Theon prog. 8 [Rhet. Gr. Sp. 2, 110, 3f]). – Mit dem Wandel der wirtschaftlichen Verhältnisse während des 6. Jh., dem Aufkommen von Handel u. Geldwirtschaft kamen Familien aus dem Volk zu Reichtum u. Macht, während viele Adelige verarmten. Sophisten u. Philosophen versuchten, mit rationaler Kritik die Ansprüche des Geburtsadels einzuschränken, wenn nicht gar als grundlos zu erweisen (s. u. Sp. 1180f). Mancher der herausgeforderten Adeligen besann sich aber desto mehr auf seine genealogischen Traditionen (zu Theognis vgl. Haedicke 41/9). Der sophistisch beeinflußte Staatsmann Kritias, der Vetter von Platons Mutter, war stolz auf sein Geschlecht, das bis auf Solon zurückgeführt wurde (Xenoph. mem. 1, 2, 25; vgl. W. Spoerri, Art. Kritias: KlPauly 3 [1969] 349f). Alkibiades rühmte sich als Nachkomme des Eurysakes u. damit seiner Abkunft von Zeus (Plat. Alc. I 121a; Isocr. or. 16, 25; vgl. auch Thucyd. 6, 16, 1/4 u. J. Hatzfeld, Alcibiade[2] [Paris 1951] 3/26), während der Geschichtsschreiber Duris v. Samos (300 vC.) u. das samische Geschlecht des Hegemoneus (Kaiserzeit) sich für Nachkommen des Alkibiades hielten (FGrHist 76 T 3; M. Schede, Aus dem Heraion v. Samos: AthMitt 44 [1919] 43f nr. 34). Seit dem 5. Jh. sind G. inschriftlich erhalten, wie die Grabinschrift des Heropythos mit der Angabe von 15 Generationen bis zum mythischen Ahnherrn Kyprios zeigt (vgl. L. H. Jeffery, The local scripts of archaic Greece [Oxford 1961] 344 nr. 47). Damit ist die G. des Klearchos (3. Jh.) zu vergleichen, der sich auf den Gründer Kyrenes, Battos, zurückführt (H. Collitz-F. Bechtel, Sammlung der griech. Dialekt-Inschriften 3, 2 [1905] nr. 4859). Der Arkadische Bund behauptet in einem Weihepigramm für Delphi aus dem J. 369, von Zeus u. Kallisto abzustammen (hrsg. v. H. Pomtow, Art. Delphoi: PW Suppl. 4 [1924] 1206/8, der auch die aktuelle politische Tendenz klarlegt). In Argos haben die Adeligen sich auch noch in der Kaiserzeit als Nachkommen von Heroen bezeichnet (Beispiele nennen W. Vollgraff, Novae inscriptiones Argivae: Mnemos NS 44 [1916] 56/9; ebd. 47 [1919] 264/6 u. Bethe 76f). In einem Weihepigramm aus Dodona (2. Jh. vC.) rechnet ein zakynthisches Geschlecht mit 30 Generationen bis zu seiner Stammutter Kassandra (hrsg. v. G. Kaibel: RhMus 34 [1879] 198 = Kaibel, Epigr. Gr. [Nachdruck 1965] Anhang 18). Strabon berichtet ausführlich über seine Vorfahren, besonders mütterlicherseits (vgl. E. Honigmann, Art. Strabon nr. 3: PW 4A, 1 [1931] 77/9). In der Kaiserzeit nahm das Bestreben, uralte Ahnen vorzuweisen, vielleicht noch zu. Für Titus Statilius Lamprias (40/2 nC.) wurde von griechischen Staaten bescheinigt, daß er in sich das Blut der Einachiden von Epidauros, des von Perseus u. Phoroneus stammenden Adels von Argos u. des lakedaimonischen Geschlechts des Herakles u. Lysander vereine (IG ed. min. 4, 1 nr. 82/6, bes. 86, 9/14; vgl. Bethe 77). Die Wohltäter der griech. Städte betonen vielfach ihren alten Adel wie der

Asklepiade C. Stertinius Xenophon v. Kos (s. u. Sp. 1180; aus Kos ist auch ein Grabgedicht erhalten, das weitgehend aus einem Stammbaum besteht: Peek, GV 1 nr. 1158). In Inschriften aus Ankyra werden öfter Nachkommen alter Könige erwähnt (vgl. W. M. Ramsay, Notes and inscriptions from Asia minor: AthMitt 8 [1883] 73; zu der G. eines pisidischen Geschlechts vgl. G. Kaibel, Inschriften aus Pisidien: Hermes 23 [1888] 538f). Noch im 2. Jh. nC. rühmte man sich als Eupatride, als Butade (Grabinschriften: Kaibel nr. 152. 852) oder als 41. Nachkomme von Herakles u. 39. von den Dioskuren (zu dieser u. verwandten Inschriften aus Sparta vgl. A. M. Woodward, Excavations at Sparta 1924/28: AnnBritSchAth 30 [1928/30] 210/4. 215/7. 222/5). Herodes Atticus (ProsImpRom[2] C nr. 802) u. seine Frau Annia Regilla (ebd. A nr. 720) verfügten über glanzvolle Stammbäume: Herodes nannte die Aiakiden als Vorfahren (Philostr. v. soph. 2, 1, 1), u. Marcellus v. Side pries in einem Gedicht Regilla als Urenkelin des trojaninischen Königshauses (Kaibel nr. 1046 a 38/40; vgl. P. Graindor, Un milliardaire antique. Hérode Atticus et sa famille [Le Caire 1930] 1/17. 81/100). Im 5. Jh. nC. verherrlichte noch ein heidn. Dichter, vielleicht Pamprepios v. Panopolis, die mythischen Ahnen des Christen Theagenes v. Athen. Unter den Vorfahren begegnen nicht nur Aias, Kekrops, Erechtheus, Lykaon u. andere Heroen, sondern auch Miltiades u. Platon. Der Dichter führt diese G. aber noch bis zu dem erdgeborenen Azeios, dem Vater des Giganten Lykaon zurück (hrsg. v. H. Gerstinger, Pamprepios v. Panopolis = SbWien 208, 3 [1928] 16/8. 38/41. 73/82; vgl. R. Keydell, Art. Pamprepios nr. 1: PW 18, 3 [1949] 414f u. W. Enßlin, Art. Theagenes nr. 7: PW 5A, 2 [1934] 1346f).

3. Königsstammbäume. Seit dem Krieg mit den Persern haben die Griechen u. die ihnen nahestehenden halbbarbarischen Herrscher genealogische Konstruktionen für außenpolitische Zwecke geschaffen (vgl. Nilsson 96/112). Diese Fälschungen konnten gelingen, da die Griechen seit früher Zeit die Eponyme der Nachbarvölker in verwandtschaftliche Beziehungen zu den eigenen Stämmen gebracht hatten. Je höher der Glanz Griechenlands u. seiner Spiele stieg, desto mehr wollten auch die Nachbarfürsten als Griechen gelten; denn nur Griechen durften an den Wettspielen teilnehmen. So erfanden die mazedonischen Könige, die Argeaden, als erste eine G., die sie als Abkömmlinge der Herakliden in Argos auswies (Herodt. 5, 22; 8, 137/9; Isocr. or. 5, 32/4. 76. 105; IG 14, 1296; vgl. Nilsson 99/105; H. Bengtson, Griech. Geschichte[4] [1969] 304f). Die hellenisierten Könige der Molosser erhielten im 4. u. 3. Jh. eine G., die auf Achill u. Aiakos zurückgeführt wurde (Plut. Pyrrh. 1, 2f [3, 1, 153 Ziegler mit Parallelen]; vgl. Nilsson 105/8 u. P. R. Franke, Die antiken Münzen v. Epirus 1 [1961] 269/71). Aus außenpolitischen Gründen hatten die Athener den nach den Perserkriegen mächtig gewordenen Odrysischen König Teres als Verwandten des mythischen Tereus ausgegeben u. seine G. aufgestellt (Thucyd. 2, 29; vgl. Nilsson 46. 98). G. waren für die Diadochen überaus wichtig, um sich durch sie als rechtmäßige Erben Alexanders d. Gr. ausweisen zu können (vgl. Ch. F. Edson Jr., The Antigonids, Heracles, and Beroea: HarvStudClassPhilol 45 [1934] 213/46; M. Rostovtzeff, ΠΡΟΓΟΝΟΙ: JournHellStud 55 [1935] 56/66 u. Franke aO. 309). Die Antigoniden betrachteten sich als die echten Erben Alexanders. Ihr Anspruch, aus dem Haus der Argeaden zu stammen, dürfte zu Recht bestehen (vgl. Edson aO. 213/26). Antigonos Gonatas errichtete in Delos ein Monument mit wenigstens 19 Statuen seiner Ahnen (vgl. ebd. 217/9; Ph. Bruneau, Recherches sur les cultes de Délos [Paris 1970] 553; zum älteren Philippeion in Olympia vgl. Paus. 5, 20, 9f u. H. Schleif-W. Zschietzmann, Olympische Forschungen 1 [1944] 1f. 51f). Die Ptolemäer haben ihre Verwandtschaft mit den Argeaden durch Arsinoe, die Mutter des Ptolemaios I u. Urenkelin von Amyntas I, nachgewiesen (Satyrus: FGrHist 631 F 1; vgl. Edson aO. $224f_2$). Ptolemaios III Euergetes hat sich väterlicherseits über Herakles von Zeus u. mütterlicherseits über Dionysos gleichfalls von Zeus hergeleitet (Inschrift v. Adulis bei Cosm. Indicopl. 2, 58 [SC 141, 371] = Ditt. Or. nr. 54; vgl. auch Theocr. 17, 26 mit dem Kommentar von Gow 331; H. Volkmann, Art. Ptolemaios nr. 18: PW 23, 2 [1959] 1603f). Die Mätresse von Ptolemaios II, Belistiche, soll die Atriden zu ihren Ahnen gezählt haben (Athen. 13, 70 [596e]). Die Seleukiden haben ihr Geschlecht vor allem auf Apollon zurückgeführt (Ditt. Or. nr. 219, 27; 227, 5f; 237, 6; vgl. Nilsson 110f u. Franke aO. 309). Die Könige von Zypern behaupte-

ten ihre Abkunft vom Zeussohn Aiakos (Isocr. or. 9, 13/5 u. das Epigramm des Königs Nikokreon: Kaibel nr. 846). Die Attaliden leiteten sich von Telephos (bzw. Teuthras) u. Herakles ab (vgl. A. Wilhelm, Pergamena: AthMitt 39 [1914] 148f u. IG 2^2 nr. 885; Nicand. hymn.: 162 Gow) u. von Dionysos (vgl. H. v. Prott, Dionysos Kathegemon: AthMitt 27 [1902] 161/88). Antiochos v. Kommagene war bemüht, seine griechisch-persische königliche u. göttliche Abkunft von der Vater- u. Mutterseite allen deutlich zu machen (vgl. H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos v. Kommagene = AbhGöttingen 3. F. 60 [1964] Reg. s. v. König, G.). So schuf er auf dem Nemrud Dag seine Grabanlage u. schmückte sie u.a. mit den Reliefs seiner Ahnen, einer G. in Bildern (vgl. Dörrie aO. 185f u. Reg. s. v. Ahnenkult; H. Waldmann, Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I Kallinikos u. seinem Sohne Antiochos I [Leiden 1973] Reg. s. v. Ahnengalerie, Ahnenkult u. Taf. 23).

4. Stammbäume von Sehern, Priestern, Sängern u. Ärzten. Seit vorgeschichtlicher Zeit wurde bei den Völkern der Mittelmeerkultur magisch-religiöse Weisheit u. anderes Wissen als geheimes Gut vom Vater dem Sohn anvertraut (vgl. Pfister, Erblichkeit 872f; A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1^3 [Paris 1950] 332/54; H. Emonds, Art. Abt: o. Bd. 1, 46; Speyer 63. 80. 188_2). Schon bald wird man bemerkt haben, daß sich besondere Begabungen wie die Seher- u. Sängergabe in einer Familie weitervererben. Herodot (9, 94, 3) spricht von ἔμφυτος μαντική, während Protagoras nicht an die Vererbbarkeit musischer Fähigkeiten geglaubt hat (bei Plat. Prot. 327b/c; vgl. Pfister, Erblichkeit 871f; Haedicke 32_{43}. 92). Die durch besonderes Wissen u. Begabung ausgezeichneten Familien wurden geehrt u. dem Kriegeradel an Ansehen gleichgestellt wie schon die G. des Theoklymenos zeigt (Od. 15, 223/56). Dieser Seher soll von Melampus abstammen. Auf Melampus führten sich die Melampodiden u. die Klytiaden zurück (vgl. H. W. Parke, The oracles of Zeus [Oxford 1967] 172/4). Die Seher-Familien der Iamiden u. Klytiaden verwalteten das Orakel von Olympia fast tausend Jahre lang. Ihre Namen sind von 36 vC. bis 265 nC. zum großen Teil erhalten geblieben (vgl. L. Weniger, Die Seher v. Olympia: ArchRelWiss 18 [1915] 53/115, bes. 53/79; Parke aO. 175/7; ferner Kaibel nr. 874). Das Priestergeschlecht der Hosioi in Delphi führte sich auf Deukalion zurück (vgl. H. W. Parke, A note on the Delphic priesthood: ClassQuart 34 [1940] 85/9) u. die Euangeliden in Milet auf Euangelos, den Nachfolger des Branchos (Konon bei Phot. bibl. 186, 44). Branchos aber, der Stammvater der Branchiden, galt als Geliebter Apollons; der Kuß des Gottes soll ihm die Sehergabe verliehen haben (vgl. Escher, Art. Branchos: PW 3, 1 [1897] 813). Andere Propheten führten ihr Geschlecht unmittelbar auf Apollon zurück (vgl. H. Hepding, Art. Iamos: PW 9, 1 [1914] 685f). In Elis wirkte das Sehergeschlecht der Telliadai (vgl. Weniger aO. 79/82 u. Fiehn, Art. Telliadai: PW 5A, 1 [1934] 405f). Die Akontiaden von Keos, Priester des Zeus Ikmios, glaubten von Aristaios u. mütterlicherseits von den Kodriden abzustammen (Xenomedes v. Keos: FGrHist 442 F 1) u. die Kinyraden, Priesterkönige auf Zypern, gaben Kinyras, den Sohn oder Liebling Apollons, als ihren Stammvater an (vgl. W. Kroll, Art. Kinyras: PW 11, 1 [1921] 484). Die Priesterliste der Antheaden v. Halikarnassos ist noch vorhanden (1. Jh. vC.; Ditt. Syll. 3^3 nr. 1020). Die Vererbung des Amtes erfolgte nach Generationen, so daß auf den Ahnherrn zuerst seine Söhne ihrem Alter entsprechend an die Reihe kamen, hierauf die Enkel. Die Nachkommen der älteren Brüder gingen in der Erbfolge denen der jüngeren voraus. Diese Ordnung stimmt mit dem Recht von Gortyn überein (vgl. G. Busolt, Griech. Staatskunde 1 [1920 bzw. 1963] 248). Als Stammvater galt Poseidon Phytalmios, dessen Sohn Telamon der erste Priester des Gottes gewesen sein soll (zum eleusinischen Priesteradel vgl. Toepffer 24/112; zu weiteren Priestergeschlechtern vgl. W. Wachsmuth, Hellenische Altertumskunde 2^2 [1846] 620/3 u. P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer ^{3}[1920] 44). Die adeligen Geschlechter, in denen das Priesteramt eines bestimmten Gottes erblich war, stellten keinen gesonderten Stand dar, sondern übten zugleich noch andere Aufgaben in der Polis aus. Königlichen Geschlechts zu sein, rühmte sich Admetos, Priester des Apollon Karneios auf Thera (Peek, GV 1 nr. 1010. 1695 [1. Jh. nC. ?]; zu einem Priester aus dem Haus der Argeaden in Dodona vgl. P. R. Franke, Die antiken Münzen von Epirus 1 [1961] 308/11). Noch zur Zeit Strabons haben die königlichen Androkleiden den Kult der Demeter Eleu-

sinia versehen (Strabo 14, 1, 3 [633]); zum religiösen Betrüger Alexandros v. Abonuteichos s. o. Sp. 1164. – ‚Von den Musen u. Apollon stammen Sänger u. Saitenspieler' (Hesiod. theog. 94f). Die mythischen Dichter-Sänger Musaios, Orpheus, Linos, Thamyris u. Homer galten als Söhne der Musen, vornehmlich Kalliopes (vgl. Asklepiades v. Tragilos: FGrHist 12 F 6b; selbst Hochzeitslied [Hymenaios] u. Totenklage [Ialemos] werden hier zu Söhnen Kalliopes u. Apollons gemacht). Der Sohn des Musaios hieß Eumolpos, also ‚Sänger'. Andererseits sollten Homer u. Hesiod von Orpheus abstammen; dabei wurde Homer mit Hesiod in verwandtschaftliche Beziehungen gesetzt (Hellanikos: FGrHist 4 F 5; Ephoros: ebd. 70 F 1; dazu Jacoby im Komm. zSt.; Cert. Hom. et Hes. 3f v. Wilamowitz). Schon im Altertum blieben Nachrichten nicht unwidersprochen, nach denen sich die ‚Homeriden' in Chios vom Geschlecht Homers abgeleitet haben; in Wirklichkeit wird diese Bezeichnung auf die Tätigkeit der Rhapsoden, die sie mit Homer teilten, zu beziehen sein (vgl. A. Lesky, Art. Homeros: PW Suppl. 11 [1968] 690f). Terpandros hieß bald Nachkomme Hesiods, bald Nachkomme Homers (Suda s. v. Τέρπανδρος [4, 527 Adler]). In Athen gab das Musikergeschlecht der Euneidai Euneos, den Sohn Jasons, als seinen Archegeten an (Hesych. s. v. Εὐνεῖδαι). Wenn Daidalos aus dem Stamm des Erechtheus als Ahnherr der Handwerker galt, so ist das analog zu Homer u. den Homeriden zu deuten. Daidalos sah man als Erfinder des Handwerks an. Sokrates bezeichnete ihn als seinen Stammvater (Plat. Euthyphr. 11b; Alcib. I 121a). – Im Gegensatz zu den Homeriden u. den Daidaliden werden die Asklepiaden zunächst ein gentilizisch geschlossener Verband gewesen sein, in dem die Arzneikunst erblich war (anders E. J. u. L. Edelstein, Asclepius 2 [Baltimore 1945] 56/60; ebd. 1, 60/107 die Zeugnisse). Zu dieser Deutung raten auch Verse des Sil. Ital. 5, 351/68 über den im punischen Heer wirkenden Arzt Synhalus, in dessen Familie ärztliches Wissen durch Generationen weitergegeben wurde. Noch im hippokratischen Eid (4. Jh. vC. ?) schwört der Arzt, die Familie seines Lehrers als die eigene zu betrachten (vgl. L. Edelstein, Ancient medicine [Baltimore 1967] 5: Text; 40/8: Kommentar). Hippokrates wurde als 20. Nachkomme des Herakles u. als 19. des Asklepios gezählt (Pherecydes: FGrHist 3 F 59; Apollodor: ebd. 244 F 73 u.a.; vgl. F. Jacoby, Apollodors Chronik [1902 bzw. New York 1973] 295/8; Herzog 200_2 u. v. Fritz, Anm.-Bd. 61). Als Nachkomme dieser Ärztefamilie ist C. Stertinius Xenophon bekannt (1. Jh. nC.; Tac. ann. 12, 61 u. Furneaux zSt.; vgl. Herzog 189/99 u. zu den Asklepiaden ebd. 199/208).

k. Kritik an Adel u. Genealogie. Bereits Tyrtaios (frg. 12, 1/12 W.) rechnet damit, daß vornehme Abkunft nicht unbedingt auch Kampfesmut in der Schlacht verbürgt. Anlaß für Kritik an Adeligen, die sich mit ihrer G. brüsteten, ohne sie durch die Tat zu bestätigen, wird immer vorgelegen haben; nur wagte der Nichtadelige so lange keine Kritik, wie die Macht der Adeligen unangreifbar war. Infolge der geistigen u. wirtschaftlichen Wandlungen der griech. Gesellschaft zerbrach während des 5. Jh. die Adelsherrschaft. Die Macht der Geburtsadeligen wurde vom neuen Geld- u. Bildungsadel der Stadtkultur zurückgedrängt. Philosophische Theorien unterstützen diesen Angriff auf den Adel. – Bias, einem der Sieben Weisen, der Periöke war, wurde vorgeworfen, er rede, obwohl er von so niedrigen Eltern stamme. Darauf habe er geantwortet: ‚von mir zähle mich!' (Gnomol. Vat. nr. 151 Sternbach). Derselbe Ausspruch wird auch von anderen überliefert (vgl. ebd. nr. 307; Diog. L. 4, 47 u. u. Sp. 1200). Anacharsis sagte jemandem, der ihm seine Herkunft von den barbarischen Skythen vorwarf: ‚Ja, von Geschlecht, nicht aber dem Charakter nach' (Joh. Stob. 4, 29, 16 [5, 707 W.-H.]). Wie der Anspruch der Griechen, allein Menschen zu sein, durch die Begegnung mit barbarischen Kulturvölkern eingeschränkt wurde (vgl. I. Opelt-W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 255/9), so auch der Anspruch des Geburtsadels auf eine höhere Wertschätzung (vgl. die Exzerpte von Joh. Stob. de nobilitate [4, 29 (5, 702/28 W.-H.)] u. de ignobilitate [4, 30 (5, 729/32 W.-H.)]; Wendland-Kern 51f). ‚Über den Adel' schrieben u.a. Lykophron, der Schüler des Gorgias (VS 83 nr. 4), PsXenophon (de Theogn.; vgl. außer Immisch 71/98 H.R.Breitenbach, Art. Xenophon: PW 9A, 2 [1967] 1927f), Aristoteles (dial. de nob.: frg. 91/4 Rose), Metrodoros v. Lampsakos (Diog. L. 10, 24), Diogenes v. Seleukeia (SVF 3, 220f nr. 52), Athenodoros, Sohn des Sandon (Cic. fam. 3, 7, 5) u. Plutarch (de nob.: frg. 139/41 [260/4 Sandbach]; die unter dem Namen Plutarchs

verbreitete Schrift De nobilitate hat ein Humanist verfaßt; vgl. Sandbach aO. 405f; zu Philon s. u. Sp. 1212f). Diese meist nur in Resten erhaltenen Schriften werden über die G. ausführlicher gesprochen haben als dies heute noch zu erkennen ist. Die Kritik an der Überschätzung der Herkunft wird von Sokrates ausgegangen sein (vgl. Plat. Alc. I 120d/121c). Seine Schüler zeigen eine kritische Einstellung, vor allem Antisthenes, der selbst geringer Herkunft war (Diog. L. 6, 1), weniger Platon, dessen mütterliche Linie bis auf Solon u. Poseidon u. dessen väterliche Linie bis zu Kodros u. nach anderer Überlieferung gleichfalls auf Poseidon zurückgeführt wurde (ebd. 3, 1; vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon 1[5] [1959] 20/3). Antisthenes setzte sich mit der Adelsvorstellung des Theognis auseinander (Diog. L. 6, 16; vgl. F. D. Caizzi, Antisthenis fragmenta [Milano 1966] 80), verteidigte seine geringe Abkunft (Diog. L. 6, 1) u. hielt nur die sittlich Vortrefflichen für adelig (ebd. 6, 11; vgl. E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore = Leipz. Stud. 10 [1887] 137_2). Die Kritik am Adelsstolz spiegeln auch manche Verse des Euripides wider (frg. 52 N.[2]: da die Menschen aus der Erde stammen, sind sie von Natur gleich; frg. 336 N.[2]: nur die sittliche Haltung des einzelnen verleiht Adel; vgl. Soph. frg. 532 N.[2]; Schmid 1, 383_1). Aristophanes (Ach. 47/51) spottet über G., die bis zu einer Gottheit zurückgehen (vgl. Loenen 213f). Obwohl Platon stolz auf seine Ahnen war (resp. 2, 368a; Charm. 155a. 157e), urteilte er scharf über Ahnentafeln, die nach 25 Generationen bei Herakles oder sogar Zeus enden: Wir alle haben unzählige Vorfahren, unter denen Könige u. Sklaven, auch Barbaren u. Hellenen sind (Theaet. 174e/175b). Im Lys. 205b/d spottet er über Gedichte, in denen die göttliche Abkunft des Geliebten gepriesen wird (vgl. Haedicke 110/50). Wie Diog. L. 3, 88f mitteilt, hat Platon vier Arten von Adeligen unterschieden, drei Arten nach den Vorfahren, ob diese sittlich gut, ob sie Herrscher oder wegen ihrer Leistungen in der Öffentlichkeit berühmt waren. Als letzte u. höchste Art des Adels aber habe er die sittliche Vollkommenheit des einzelnen gewertet (vgl. aber V. Rose, Aristoteles pseudepigraphus [1863 bzw. 1971] 677f. 680f). – Aristoteles erklärte den Adel als ἀρετή des Geschlechts. Alles komme auf die Trefflichkeit des Archegeten an; wahrer Archeget werde er erst dann, wenn er die fortwirkende Kraft eines Prinzips, einer ἀρχή besitze (frg. 94 Rose; polit. 3, 13, 1283 a 37; vgl. J. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles [1863 bzw. 1968] 141; Immisch 82f; I. Düring, Art. Aristoteles: PW Suppl. 11 [1968] 300). Die Stoiker lehrten, daß nur der Weise adelig sei (vgl Wendland-Kern 51). Für Chrysipp gehört Adel zu den Adiaphora, eher noch zu den vorzuziehenden äußeren Gütern (SVF 3, 28. 31 nr. 117. 127; vgl. SVF 4, 57 s. v. εὐγένεια, εὐγενής; vgl. Immisch 84f). – Bion v. Borysthenes rühmte sich vor dem Makedonenkönig Antigonos Gonatas, der ihn mit dem homerischen Vers nach Heimat u. Eltern fragte (Od. 1, 170 = 10, 325), seiner niedrigen Abkunft (Diog. L. 4, 46; vgl. Joh. Stob. 4, 29, 13 [5, 706f W.-H.]). – Plotin wollte gleichsam aus Scham darüber, daß er in einem Leib sei, weder über sein Geschlecht noch über seine Eltern etwas mitteilen (Porph. v. Plot. 1 Henry-Schwyzer). – Zum Ganzen vgl. Immisch u. Haedicke 151/4. – Einzelne haben auch die mythische Vorstellung von der Solidarität eines Geschlechts in der Schuld als unvereinbar mit dem Willen der vergeltenden Gottheit bezeichnet. Aus der Geschichte bewies man den Satz, daß von guten Vätern schlechte Kinder u. von schlechten Vätern gute Kinder stammten (vgl. Diog. Seleuc.: SVF 3, 220f nr. 52; Plut. ser. num. vind. 7, 553b; 19, 561c: zur Kritik des Bion v. Borysthenes; ferner Dionys. Hal. ant. Rom. 8, 80, 3; E. Westermarck, The origin and development of the moral ideas 1[2] [London 1912] 70f).

II. Römer. a. Terminologie. Die Römer haben mit dem griech. Fremdwort ,genealogia' die Lehre von der Herkunft u. Abstammung bezeichnet (vgl. M. Leumann: ThesLL 6, 2, 1769, 32/77). Abstammung wurde als Abstieg von einem bestimmten Punkt aufgefaßt (vgl. A. Gudeman, Art. descendere: ThesLL 5, 1, 650, 30/56). Die Übereinstimmung mit Vorstellungen himmlischer Erlösergestalten, die vom Himmel herabsteigen, scheint eher zufällig zu sein (vgl. aber Sen. ep. 65, 20: ego nesciam, unde descenderim?: vom himmlischen Ursprung des Menschen, nach altstoischer Lehre). Das Wort stirps wird metaphorisch für ,Geschlecht' verwendet (zB. Lucr. 1, 733 von Empedokles: ut vix humana videatur stirpe creatus). Der Stammbaum wurde durch gemalte Medaillons u. Verbindungslinien dargestellt, durch ,stemmata'

(von στέφω) u. lineae (vgl. Stat. silv. 3, 3, 43f; Paulus: Dig. 38, 10, 9; Boeth. in introd. Porph. ed. sec. 2, 3 [CSEL 48, 176] u. u. Sp. 1191f). Formalisiert erscheint der Stammbaum beim Juristen Paulus de gradibus et adfinibus et nominibus eorum, wo u.a. die Reihe vorkommt: pater, avus, proavus, abavus, atavus; filius, nepos, pronepos, abnepos (Dig. 38, 10, 10; vgl. Non. 20: de propinquitate u. u. Sp. 1213f). – Geschlecht u. Herkunft wurden ferner besonders durch folgende Wörter bezeichnet: gens (G. Meyer: ThesLL 6, 2, 1844/6), genus (O. Hey: ebd. 1886/93), familia (ders.: ebd. 6, 1, 240f), domus (J. B. Hofmann: ebd. 5, 1, 1980, 59/84). Bisweilen haben auch generatio (G. Meyer: ebd. 6, 2, 1783), origo, ortus u. prosapia die Bedeutung von Abstammung (zu origo ‚Ahn, Archeget‘ vgl. Waszink zu Tert. an. 30, 2). In den Synonyma Ciceronis zählt Charisius s. v. domus folgende Wörter auf: gens, genus, locus, familia, origo, stirps, cunae, cunabula, soboles, proles, progenies, propago (art. gr. 5 [422 Barwick]); vgl. ferner genealogus (M. Leumann: ThesLL 6, 2, 1769f), generositas, generosus (O. Hey: ebd. 1798. 1799f), degenerare (Th. Bögel: ebd. 5, 1, 381/3), sanguis (zB. sanguinem trahere: Hist. Aug. v. M. Ant. Phil. 1, 6). – Den Begriff ‚geistiger Ahnen‘ u. ‚geistiger G.‘ dürften Philosophen u. Rhetoren geschaffen haben, die damit auf ihre Abhängigkeit von einem Schulgründer, dem geistigen Archegeten, u. die Kontinuität ihres Denkens u. Redens hinweisen wollten (zu Beispielen aus Cicero vgl. Roloff 143/5; ferner Sen. ep. 44, 3). Bei ihnen entspricht der Begriff der Diadoche, der Sukzession, dem Begriff der Abstammung. In übertragenem Sinn wurde so vom Schulgründer als vom Archegeten einer familia gesprochen (vgl. O. Hey: ThesLL 6, 1, 241f). Auch Dichter sahen sich in einer geistigen Deszendenz stehen: Varro Men. 356B.: Pacvi discipulus dicor, porro is fuit Enni, / Enniu' Musarum: Pompilius clueor.

b. Voraussetzungen. 1. Adel. Die antiken Zeugnisse geben ein relativ klares Bild nur für die Epoche der Republik u. die Kaiserzeit. Der röm. Adel bestand zunächst aus den patrizischen Geschlechtern, er war also ein Geburtsadel mit den ‚patres‘ an der Spitze (zur Bedeutung von ‚patres‘ im Sinne ‚Häupter adeliger Geschlechter‘ vgl. Plut. quaest. Rom. 58 [278d]; B. Kuebler, Art. Patres, patricii: PW 18, 4 [1949] 2225). Wenn Götter, Heroen u. Menschen als ‚pater‘ angesprochen werden, so ist diese Bezeichnung sehr oft als Würdename u. nicht genealogisch aufzufassen (vgl. Bömer 63; A. Wlosok, Die Göttin Venus in Vergils Aeneis [1967] 20_{26} u. o. Sp. 1157). Als oberster Stand schlossen sich die Patrizier gegen die übrigen Angehörigen des Populus Romanus, die Plebejer, bis zur Lex Canuleia de conubio vJ. 445 ab. Erst seit dieser Zeit gab es rechtlich anerkannte Ehen zwischen beiden Ständen (Liv. 4, 1, 1; vgl. Berger, Art. Lex Canuleia: PW 12, 2 [1925] 2339f). Neben dem Geburtsadel, den Patriziern, entstand allmählich ein Amtsadel. Ihn bildeten freie römische Bürger, denen durch persönliche politische oder militärische Leistung der Aufstieg bis zu einem kurulischen Amt gelungen war (vgl. H. Hausmaninger, Art. Conscripti: KlPauly 1 [1964] 1277f). Leistung für die Res publica wurde im Rom der Republik als höchster Wert angesehen, so daß selbst die Patrizier das Ansehen ihrer Gens auf die Dauer nur durch neue Leistungen aufrechterhalten konnten (vgl. Cic. Mur. 16; zum Verhältnis Patriziat–Nobilität vgl. A. Afzelius, Zur Definition der röm. Nobilität in der Zeit Ciceros: ClassMed 1 [1938] 49/51; ferner H. Drexler, Nobilitas: Romanitas 3 [1960] 158/88). Im 3. Jh. u. im Anfang des 2. Jh. vC. adelte das kurulische Amt die plebejische Familie im Mannesstamm (zur agnatio vgl. F. Vollmer: ThesLL 1, 1349). Eine Änderung trat erst in der Mitte des 2. Jh. u. in der Zeit der Gracchen ein. Zur Zeit Ciceros gelten als Nobiles nur die Abkömmlinge von Konsuln u. alle Konsuln von senatorischem Geschlecht (vgl. Afzelius aO. 94; Einwände bei Drexler aO. 166f). Wie der Geburtsadel der Patrizier prägte auch der Amtsadel ein ständisches u. dynastisches Bewußtsein u. schloß sich gegen die übrigen Bürger ab (vgl. aufgrund der Forschungen von M. Gelzer neben H. Strasburger, Art. Nobiles: PW 17, 1 [1936] 785/9 u. Art. Novus homo: ebd. 1223/8 A. Afzelius, Zur Definition der röm. Nobilität vor der Zeit Ciceros: ClassMed 7 [1945] 150/200 u. Drexler aO. 158/68). Die homines novi, die als solche keine öffentlich anerkannten Ahnen besaßen u. ihr Leben lang um gesellschaftliche Anerkennung zu kämpfen hatten, haben trotzdem nicht den Begriff der geistigen Ahnen geprägt, mögen sie auch zum Konsulat aufgestiegene, ältere homines novi als Vorbilder gewählt haben wie Cicero den älteren Cato (vgl. Roloff 20; U. Kammer,

Untersuchungen zu Ciceros Bild von Cato Censorius, Diss. Gießen [1963] 93f u. o. Sp. 1183). Bis zum Ende der Republik verfügten Patrizier u. Amtsadel über die Macht im Staat. Als die vornehmsten Gentes galten die eingesessenen stadtröm. Patrizier. Nach der Aufnahme u. der Anerkennung der sabinischen Claudier um 500 vC. haben sie keine weitere Familie aus einem Municipium als ebenbürtig zugelassen (Suet. Tib. 1; vgl. F. Münzer, Art. Claudius: PW 3, 2 [1899] 2662/7). Bestimmte Priesterämter blieben immer den Patriziern vorbehalten (vgl. W. Heil, Der konstantinische Patriziat [Basel 1966] 9f. 68/70). Für P. Licinius Crassus Dives Mucianus war edle Abkunft eines der fünf höchsten Güter (Gell. 1, 13, 10). Durch die Bürgerkriege u. die Proskriptionen des 1. Jh. sowie die zunehmende Ehe- u. Kinderlosigkeit der Nobiles sank die Macht der adeligen Familien. Aus der Optimatenrepublik entstand das Kaiserreich mit einem neuen erblichen Adel von Kaisers Gnaden (vgl. Barbieri 479/93; A. Schalit, Die Erhebung Vespasians nach Flav. Jos., Talmud u. Midrasch: Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt 2, 2 [1975] 209/11). Die ehrwürdigen Namen des republikanischen Adels behielten aber im 1. Jh. nC. noch ihren Klang u. verfehlten wie zur Zeit Ciceros nicht ihre Wirkung bei der Amtsbewerbung u. in Prozessen (vgl. Cic. Mur. 15/8; Sen. ben. 4, 30, 1f. 31, 5; Tac. ann. 3, 22f; Friedlaender, Sittengesch. 1, 117f). Im 2. u. 3. Jh. nC. gab es nur noch wenige echte Nachkommen republikanischer Adelsfamilien (vgl. ebd. 115. 117; Barbieri 474/9; Arnheim 103/42, der dabei auch an die Adoption erinnert). Im 3. Jh. nC. (?) rühmt sich ein Konsul als progenies Claudius Appiadum (CLE 888; vgl. E. Groag, Art. Claudius nr. 16: PW 3, 2 [1899] 2668). Seit Konstantin gab es keine geborenen Patrizier mehr (vgl. Dessau 1 nr. 1201); patricius wurde nunmehr zum nichterblichen Titel höchster Würde, den der Kaiser verlieh (vgl. Heil aO.). Wie während der Republik galt niedrige Herkunft auch in der Kaiserzeit als Makel (zu M. Agrippa vgl. Sen. contr. 2, 4, 13 u. Suet. Cal. 23, 1; ferner Fronto ad M. Caes. 1, 9, 1 [17 van den Hout]). Nichtadelige, die dem Kaiser nahe standen, wurden durch gefälschte G. sogar zu Nachkommen von Königen erhoben, zB. der Freigelassene Antonius Pallas (Tac. ann. 12, 53) oder die Freigelassene u. Geliebte Neros, Claudia Acte (Prosop. Imp. Rom.[2] C nr. 1067). – Besonders forderte man, daß der Princeps edler Abkunft war (vgl. Wickert 2190/200; ders., Neue Forschungen zum röm. Principat: Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt 2, 1 [1974] 54). Auf dem Nachweis der dynastischen Aszendenz beruhte weitgehend die Legitimität des neuen Kaisers. So war für ihn die genealogische Beweisführung lebenswichtig (vgl. Wickert 2157/78). Da der regierende Kaiser stets damit rechnen mußte, daß ein Angehöriger seiner Familie oder ein anderer durch seinen Stammbaum ausgezeichneter Adeliger als Prätendent auftreten konnte, war er in der Regel darauf bedacht, diese Personen zu töten (Beispiele ebd. 2178/81. 2195f). – Griechischer Einfluß zeigt sich darin, daß seit hellenistischer Zeit einzelne römische Gentes den Urheber ihres Geschlechtes in Troja suchten u. andere ihren Stammbaum auf Heroen u. Götter zurückführten. Wie bei den hellenist. Herrschern diente die bei einem Gott endende G. vielen römischen Kaisern zur Sicherung ihrer hohen Stellung. Die altröm. gentilizische Bindung u. der dynastische Gedanke erwiesen sich in der Art der Kaisernachfolge wirksam, von Ausnahmen besonders während der Wirren des 3. Jh. abgesehen (vgl. ebd. 2137/222). Kaiser Severus bemerkt bei Herodian. 2, 13, 6, die Vorfahren hätten die kaiserliche Herrschaft durch besondere Tapferkeit oder durch ihren Adel, d.h. ihre kaiserliche Abkunft, erworben (vgl. Wickert 2171). Dem Kaiser Macrinus schadete sehr seine Abkunft aus dem Ritterstand (vgl. ebd. 2172). Hatte Augustus den Stand der Senatoren wieder schärfer gegen die anderen Stände abgegrenzt u. auch Vespasian unwürdige Mitglieder des Senats ausgeschlossen, so haben die aus den Provinzen kommenden Kaiser viele Männer aus niedrigem Stand in den Senat berufen (vgl. Suet. Vesp. 9, 2; Tac. hist. 4, 74, 1f; Friedlaender, Sittengesch. 1, 114f). In den Senat drängten Provinziale, die nur zum Teil dem heimischen Adel angehörten, reiche Emporkömmlinge u. selbst Freigelassene (vgl. ebd. 115/7 u. Overbeck 13/21). Andererseits war der Nachweis, von einer freien Mutter bzw. von einem freien Vater u. Großvater zu stammen, für die Übernahme einer Magistratur u. für den Sitz im Senat bis in die Spätantike gesetzlich gefordert (vgl. Cod. Theod. 4, 10, 3; B. Kuebler, Art. Ingenuus nr. 1: PW 9, 2 [1916] 1545f). Ähnlich lautete auch die Vorschrift für ein Mädchen, das

Vestalin werden wollte (vgl. C. Koch, Art. Vesta: PW 8 A, 2 [1958] 1744). Der neue Adel von Kaisers Gnaden übernahm das ständische Bewußtsein vom republikanischen. Traditionslos wollten auch die neuen Nobiles nicht sein. Wie einzelne Kaiser fiktive G. ihrer Familien bildeten oder guthießen, so auch mancher der neuen Nobiles. Da sich aber die röm. Oberschicht in der Kaiserzeit schneller u. gründlicher als während der Republik gewandelt hat, ist die Aufstellung von G. über viele Generationen sehr erschwert u. meist unmöglich (vgl. Kunkel 89f). Die Grundvoraussetzung, an die die Vorstellung von Adel gebunden ist, nämlich die Annahme der Vererbbarkeit körperlicher u. geistig-seelischer Eigenschaften, wird auch in Rom anerkannt (Hor. carm. 4, 4, 29/32; Dio Cass. 44, 37, 1: Antonius über Caesar; Symm. or. 8, 3; Zosim. 1, 25, 2). Dabei zieht man zum Vergleich die Pferdezucht heran (Hor. carm. 4, 4, 29/32; Stat. silv. 5, 2, 15/30; CLE 218; vgl. O. Keller, Die antike Tierwelt 1 [1909 bzw. 1963] 235. 257).

2. Bindungen der Geschlechter, Bedeutung der Ahnen. Über die Bindungen der adeligen Geschlechter hat Cicero off. 1, 54f bemerkt: sanguinis autem coniunctio et benivolentia devincit homines ⟨et⟩ caritate. magnum est enim eadem habere monumenta maiorum, eisdem uti sacris, sepulchra habere communia (vgl. Min. Fel. 6, 1). Hier hätte Cicero noch auf den gemeinsamen Geschlechtsnamen hinweisen können (vgl. Ars anon. Bern.: Gr. Lat. 8, 65; B. Doer, Die röm. Namengebung [1937 bzw. 1974] 39/41; Kunkel 82f). Das einzelne Geschlecht, von den Banden des Blutes zusammengehalten, verehrte seine di patrii, die ererbten Hausgötter, u. besondere Familien- u. Schutzgottheiten, so zB. die Gens Iulia ihren Gentilgott Vediovis (vgl. Weinstock 8/12; Wissowa, Rel.[2] 33 u. Latte, Röm. Rel. 58f; zu den feriae der einzelnen Gentes Macrob. Sat. 1, 16, 7 u. Wissowa, Rel.[2] 434). Dazu kam der Kult der di parentum, der Ahnen (vgl. Bömer 1/49; kritisch dazu Wagenvoort; Latte, Röm. Rel. 98). Hingegen sind die di indigites wohl nicht als Stammväter des röm. Volkes zu deuten (vgl. Bömer 49/104 u. Latte, Röm. Rel. 45_1; anders im Anschluß an C. Koch Alföldi 22). Ein wesentlicher Ausdruck des gentilizischen Gemeinschaftsgefühls waren die Familien- u. Erbbegräbnisse (vgl. Marquardt, Privatleben 364f). Der Glaube an die machtvollen Ahnen war für die Lebenden ein Grund, ihrerseits für leibliche oder zum mindesten für adoptierte Nachkommen zu sorgen (vgl. L. Wenger, Art. Adoption: o. Bd. 1, 99/102 u. M. H. Prévost, Les adoptions politiques à Rome sous la république et le principat = Publ. Inst. droit rom. Univ. de Paris 5 [Paris 1949]). Wie der Grieche sah der Römer sich als Glied in der Kette der Geschlechter. Der Rückschau auf die Ahnen entspricht der Ausblick auf die erhoffte Nachkommenschaft (vgl. zB. Ovid. met. 15, 835; Sen. ben. 4, 32, 1; Lucan. 7, 207; Claud. paneg. Manl. Theod. 336/40 u. Grabinschriften: CLE 429. 387; Roloff 27_6; Wickert 2174. 2176: zu den XII Panegyrici). So wirkt die rückwärtsgewandte G. auch auf die Zukunft prägend ein. Beweis dafür ist u. a. auch das Erbrecht (vgl. Kaser 91/112; 2[2] [1975] 497/512; ferner H. Schreuer, Das Recht der Toten: ZsVerglRechtswiss 33 [1916] 333/432; 34 [1916] 1/208). – Der Gedanke an die Solidarität des Geschlechtes u. des Volkes in Segen u. Unheil war zwar bekannt, aber nicht so bestimmend wie bei den Griechen oder Juden (Dionys. Hal. ant. Rom. 8, 80, 1f; Beispiele bieten Hor. carm. 3, 6, 1. 46/8; Val. Flacc. 8, 397/9; vgl. Sen. ben. 4, 30, 1/4. 32, 1f). – So wenig die Religion der Römer Ehen von Göttern u. Götterkindern kennt, so wenig weiß sie etwas von der Verehrung gottgezeugter Archegeten der Geschlechter (vgl. Latte, Röm. Rel. 59_1. 98). Die auch in Rom anzutreffende Vorstellung eines mythischen Archegeten des jeweiligen Geschlechts, des Gesamtvolkes u. der Völker dürfte auf den Einfluß des Hellenismus zurückzuführen sein. Im übrigen war der Glaube, daß ein Geschlecht auf einen bestimmten Urheber zurückgehe, auch in Rom lebendig (vgl. Varro l. l. 8, 4: ab Aemilio homines orti Aemilii ac gentiles). Mehr aber als die Griechen waren die Römer an den Lebensumständen des einzelnen, geschichtlich noch faßbaren Vorfahren interessiert, wie Nachrichten vom 3. Jh. vC. an bezeugen (vgl. Bömer 58). Die Elogia u. Laudationes funebres, die Ahnenbilder im Hause u. bei der Pompa funebris verkünden den Ruhm der einzelnen Vorfahren. Hingegen hat es in der Frühzeit wohl nicht wie in Griechenland Dichtungen gegeben, in denen die Ahnen u. ihre Taten besungen wurden. Die Überlieferungen Catos u. Varros über derartige Ahnenlieder verdienen wahrscheinlich kein Vertrauen u. dürften nach griechischem Vorbild ersonnen sein (vgl.

H. Dahlmann: Kl. Schriften [1970] 23/34; anders E. Bickel, Geschichte der röm. Literatur[2] [1961] 357f). – Eine wichtige, allerdings fast gänzlich verlorene Quelle für G. waren die Familienchroniken (vgl. J. H. Waszink, Tertullianea: Mnemos Ser. 3, 3 [1936] 170f u. zu Tert. an. 46, 7; s. u. Sp. 1198). – Die Bedeutung der Ahnen geht vor allem aus Grundvorstellungen u. Wertbegriffen der Römer hervor, wie dem mos u. der auctoritas maiorum, dem Exemplum, der unlösbaren Einheit von vorbildhafter Persönlichkeit u. ihrer Tat, u. dem Sinn für Tradition (vgl. H. Rech, Mos maiorum, Diss. Marburg [1936]; Roloff; J. Plumpe, Auctoritas maiorum bei Cicero, Diss. Münster [1935]; J. Vogt, Ciceros Glaube an Rom [1935 bzw. 1963] 2/33; A. Lumpe, Art. Exemplum: o. Bd. 6, 1235/40). Die Vorfahren gehörten mit ihren Leistungen aber nicht nur dem einzelnen Adelsgeschlecht, sondern dem ganzen Volk der freien Römer. Jeder Römer hatte persönlichen Anteil an den großen Ahnen seines Volkes (vgl. Enn. ann. frg. 500 V.[2]: moribus antiquis res stat Romana virisque). Die Wertschätzung der Ahnen zeigte sich in dem ihnen geschuldeten Gefühl der Verpflichtung, der Pietas (vgl. C. Koch, Art. Pietas: PW 20, 1 [1941] 1221/32). – Dem durch persönliche Leistung aufgestiegenen Verdienstadel mußte daran gelegen sein, die Taten seiner Vorfahren für die Res publica allen, besonders den Patriziern, vor Augen zu stellen. Hierin dürfte einer der Gründe dafür liegen, daß die Römer so sehr das Wirken ihrer einzelnen Vorfahren im Gedächtnis bewahrt haben. In diesen geschichtlichen Erinnerungen liegen auch die Anfänge der röm. Historiographie. Die Geschichtsschreiber waren bis in die Zeit Sullas Adelige: Valerias Antias gehörte zur gens Valeria; Licinius Macer zu den Licinii. Dadurch lag die Gefahr nahe, die Taten der eigenen Gens überzubewerten. Die von den Historikern benutzten geschichtlichen Urkunden, die Aufzeichnungen der Familien mit ihren Elogia u. G., dienten weitgehend dem Ruhm u. der Verherrlichung oder bestimmten politischen Absichten der jeweiligen Familie, des Standes oder des gesamten röm. Volkes (zu Valerius Antias vgl. H. Volkmann, Art. Valerius nr. 302: PW 8A, 1 [1955] 186; zu Licinius Macer vgl. Liv. 7, 9, 5). Derartige Fälschungen in den Laudationes funebres u. in den Elogia bezeugt Cicero Brut. 62: falsi triumphi, plures consulatus, genera etiam falsa et ad plebem transitiones, cum homines humiliores in alienum eiusdem nominis infunderentur genus, ut si ego me a M'. Tullio esse dicerem qui patricius cum Servio Sulpicio consul anno X post exactos reges fuit (zu Cicero s. u. Sp. 1195). Beispielsweise haben sich die Iunii Bruti widerrechtlich einen patrizischen Ursprung angemaßt (vgl. F. Münzer, Art. Iunius nr. 47: PW 10, 1 [1918] 969f u. Bäumerich 70f). Von derartigen genealogischen Fälschungen spricht auch Livius (8, 40, 4f; vgl. ebd. 4, 16, 4; 22, 31, 11), während Plinius n. h. 35, 8 sie sogar verteidigt (vgl. Bäumerich 22_4. 73f).

c. Aufgaben. Zum Enkomion, das die Römer von den Griechen übernommen haben (s. o. Sp. 1170f), gehörte der Topos des Ahnenlobs u. damit der G. Als Beispiele seien genannt: Ansätze bei Horaz (sat. 1, 6, 1/6; carm. 1, 1, 1f; vgl. Bäumerich 88f. 91f), Paneg. in Mess. (28/32), Laus Pisonis (1/24), Statius (silv. 5, 2, 15/30. 3, 105. 109/18; vgl. Vollmer im Komm. 289 zu 1, 4, 68/70), Claudian (paneg. Prob. 8/21; c. min. 30, 34/7), Rutilius Namatianus (1, 67f); zu den Panegyrikern der Kaiserzeit vgl. P. Hadot, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 602. 608f. Dazu kommen Äußerungen der Rhetoren wie Auct. ad Her. 3, 13; Quint. inst. 3, 7, 8. 10f. 19f. 26; Prisc. praeex. 21 (Rhet. Lat. min. 556); Emporius: ebd. 567. – Der Lobrede steht die Invektive gegenüber. Auch hier findet sich der Topos der G., nur ins Negative gekehrt: uneheliche Geburt, die Eltern sind keine Adeligen, sondern stammen aus niedrigster sozialer Schicht, sind Sklaven oder Barbaren (vgl. Auct. ad Her. 3, 13; W. Süß, Ethos [1910] 259; I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachliche Erscheinungen [1965] 149/51. 170f). – Älter als das Enkomion ist in Rom die Laudatio funebris. Sie hängt nicht vom Logos epitaphios ab, sondern ist eine Schöpfung der Römer (Dionys. Hal. ant. Rom. 5, 17, 3; vgl. Vollmer 450f). In der Regel spricht sie der Sohn oder ein Angehöriger des Verstorbenen (Polyb. 6, 53, 2; vgl. Vollmer 454/7). Wie Polybius (6, 54) als Augenzeuge mitteilt, wurden bei der gesprochenen Laudatio die einzelnen Ahnen am Schluß aufgezählt u. gepriesen, während in der geschriebenen das Lob der Ahnen wohl meist der Einleitung folgte. Dieses Ahnenlob ist für Cäsars Laudatio funebris auf seine Tante Iulia u. für die Trauerrede auf Claudius bezeugt, die Seneca verfaßt u. Nero vorgetragen hat (Suet. Iul.

6, 1; Tac. ann. 13, 3; vgl. auch Cic. laud. Cat. bei Gell. 13, 20; Vollmer 467f u. u. Sp. 1192). – Noch einprägsamer als das gesprochene Lob der G. des adeligen Toten war die sichtbare Darstellung des Stammbaums bei der Pompa funebris. Klienten oder Schauspieler, die an Gestalt den Vorfahren des verstorbenen Nobilis glichen, trugen auf ihrem Gesicht die Porträtmasken der Ahnen u. waren je nach deren Rang mit der Amtstracht u. dem Amtsabzeichen eines Prätors, Konsuls, Zensors oder Triumphators bekleidet. Die nach magischem Glauben als anwesend erlebten Ahnen fuhren auf Wagen dem Toten voraus u. nahmen ihn als einen der Ihren auf. Dieses in der griech.-röm. Antike einzigartige Schauspiel ist seit Polyb. 6, 53f bezeugt u. blieb bis ins 1. Jh. nC. lebendig (vgl. F. Bömer, Art. Pompa: PW 21, 2 [1952] 1980/5; E. F. Bruck, Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte [1954] 1/11, wo aber wie in vielen anderen Darstellungen unrichtig von ‚Totenmasken' gesprochen wird; richtiggestellt von F. Brommer, Zu den röm. Ahnenbildern: MittDtArchInst Röm. Abt. 60/61 [1953/54] 163/71; ebd. zu den archäologischen Zeugnissen; vgl. auch die Literatur bei Bäumerich 21_1). Diese Form des Toten-*Geleits war nach ungeschriebenem Recht nur den Adelsfamilien vorbehalten; nur sie besaßen das Ius imaginum (vgl. Mommsen, StR 1^3, 442/7; Bömer 104/23 u. Bruck aO.). Die für die Pompa funebris notwendigen Porträtmasken der Ahnen wurden in hölzernen Schreinen im Atrium aufbewahrt u. nur an bestimmten Tagen herausgenommen u. geschmückt. Unter den Ahnenbildern waren Elogia angebracht, die von jedem Vorfahren den Namen, die Ämter u. die Taten verzeichneten (vgl. A. v. Premerstein, Art. Elogia: PW 5, 2 [1905] 2442/51; die Inschriften bietet A. Degrassi, Inscriptiones Italiae 13, 3, Elogia [Roma 1937]). Das Elogium des Cn. Cornelius Cn. f. Scipio Hispanus praetor (139 vC.) zeigt deutlich, daß sich der einzelne nur als Glied in der Kette der Vorfahren u. der Nachkommen seines Geschlechts fühlte: Virtutes generis mieis moribus accumulavi, / progeniem genui, facta patris petiei. / maiorum optenui laudem, ut sibei me esse creatum / laetentur: stirpem nobilitavit honor (CLE 958; vgl. dazu Roloff 27f u. D. Kienast, Cato der Zensor [1954] 28f). Die Ahnenbilder waren durch Linien miteinander verbunden u. ergaben so einen Stammbaum. Plin. n.h. 35, 6 u. das übersehene Zeugnis der Hist. Aug. v. Sev. Alex. 44, 3 sprechen von gemalten Bildern bzw. einem gemalten Stemma (vgl. Poland-Hug, Art. Stemma: PW 3A, 2 [1929] 2330f; G. Lippold: PhilolWochenschr 53 [1933] 1084 zu A. N. Zadoks-Josephus Jitta, Ancestral portraiture in Rome [Amsterdam 1932] 107f; Bömer $105f_3$; M. Segre, Una genealogia dei Tolemei e le ‚imagines maiorum' dei Romani: RendicPontAcc 19 [1942/43] 269/80, bes. 278f u. o. Sp. 1182f). Wohl nach dem Vorbild hellenistischer Herrscher haben einzelne Adelige im 1. Jh. vC. die Bilder ihrer Ahnen auf dem Capitol, dem Forum, in Tempeln u. auf Triumphbögen darstellen lassen (vgl. F. Münzer, Atticus als Geschichtschreiber: Hermes 40 [1905] 95f; Roloff 24; H. T. Rowell, The forum and funeral imagines of Augustus: MemAmAcRome 17 [1940] 131/43). Vergil (Aen. 7, 170/82) hat den Brauch seiner Zeit, die Statuen der Ahnen in der Vorhalle aufzustellen, in die röm. Urzeit zurückprojiziert (vgl. Bömer 117_3). Noch Claudian paneg. Prob. 18f spricht von ehernen Ahnenstatuen der Vornehmen. – Über ihre Abkunft geben auch Prätor u. Konsul bei ihrer ersten Rede vor dem Volk Auskunft (Cic. leg. agr. 2, 1; fin. 2, 74; vgl. Roloff 5. 100f). Die genealogischen Bemerkungen dieser Reden u. der Laudationes funebres sowie der Elogia unter den Ahnenbildern u. auf den Gräbern, schließlich die Vergegenwärtigung der Ahnen bei der Pompa funebris dienten außer der Verehrung der Vorfahren auch der Selbstdarstellung des jeweiligen Geschlechts sowie macht- u. gesellschaftspolitischen Zielen (vgl. Bruck aO. 7/10). Aus politischen Gründen hat beispielsweise Cäsar in der Laudatio funebris für seine Tante den göttlichen Ursprung der julischen Familie betont (69 vC.); Iulia, die Schwester seines Vaters u. Frau des Popularenführers Marius, stamme mütterlicherseits vom König Ancus Marcius u. väterlicherseits von Venus (Suet. Iul. 6, 1; vgl. Bäumerich 7f. 30/3 u. u. Sp. 1194f). – Wie einzelne griechische Dichter haben auch manche römische über ihre Abkunft gesprochen. Beispielsweise nannte Ennius sich einen Nachfahren des Königs Messapus (Vahlen in seiner Ennius-Ausgabe 8*f), während Horaz nicht seine niedrige Herkunft verheimlichte (carm. 2, 20, 5f; 3, 30, 12; ep. 1, 20, 20f; sat. 1, 6, 46. 58; ähnlich Prop. 2, 24, 37f; 34, 55f). Ovid rühmte sich, einer alten Ritterfamilie zu entstammen (trist. 4, 10, 7f). Der Elegiendichter C. Passenus Paullus Pro-

pertius Blaesus (1. Jh. nC.) war stolz auf seinen Vorfahren Properz (Plin. ep. 6, 15, 1; 9, 22, 1) u. der Dichter Rufius Festus Avienus führte sein Geschlecht auf den Stoiker Musonius Rufus zurück (CLE 1530 A 1; dazu Arnheim 135f; vgl. ferner Dessau 1 nr. 2929. 2941). Ebenfalls rühmt sich der Namenchrist Ausonius seiner Abkunft aus alter gallischer Familie (ad lector.: MG AA 5, 2, 2), wie er überhaupt in den Parentalia u. Professores die Abstammung der Gefeierten betont; dabei nennt er auch Druiden als Ahnen (prof. 5, 7/9; 11, 27f [MG AA 5, 2, 58. 64]). – In Prozessen bot die G. des Angeklagten Möglichkeiten für die Anklage oder Verteidigung (zB. Cic. Flacc. 25; Quint. inst. 6, 1, 21; Symm. or. 7, 4; 8, 3 u. o. Sp. 1156).

d. Genealogie des röm. Volkes. Der Trojaner Aeneas, Sohn Aphrodites, der den Vater u. die Seinen sowie die Hausgötter aus der brennenden Stadt rettete, war schon am Ende des 6. Jh. den Etruskern bekannt (vgl. G. K. Galinsky, Aeneas, Sicily and Rome [Princeton 1969] u. W. Fuchs, Die Bildgeschichte der Flucht des Aeneas: Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt 1, 4 [1973] 615/32). Während Hesiod. theog. 1011/6 Odysseus als Stammvater der Tyrrhener betrachtet, haben vielleicht schon die in Rivalität mit den Griechen lebenden Etrusker diesen angeblichen Stammvater durch den Griechenfeind Aeneas ersetzt (vgl. Alföldi 15/9; skeptisch A. Momigliano, Quarto contributo alla storia degli studi classici [Roma 1969] 629f). Die Römer haben die Aeneasgestalt von den Etruskern übernommen u. den Trojaner zu ihrem Archegeten erklärt. Aeneas wurde durch Silvius, den Sohn seiner Frau Lavinia, der Ahnherr der albanischen Könige. Die Römer sahen sich als Nachkommen der trojanischen Linie vom Aeneassohn Ilus-Iulus u. der latinischen Linie vom Aeneassohn Silvius u. seinen Nachkommen, der Rhea Silvia (Ilia) u. Mars sowie deren Sohn Romulus (vgl. R. Heinze, Virgils epische Technik [1914 bzw. 1957] 158f_1; E. Norden, P. Vergilius Maro, Aeneis Buch 6³ [1927 bzw. 1957] 312/46; ferner H. Boas, Aeneas' arrival in Latium [Amsterdam 1938] 4/26). Romulus deus deo natus galt als genitor der Römer (Liv. 1, 16, 3; Porph. introd. a Boethio transl.: Comm. in Aristot. Graec. 4, 1, 26; Boeth. introd. Porph. ed. sec. 2, 2 [CSEL 48, 171/4]; vgl. Wagenvoort 296f). In den Kriegen zwischen Rom u. Griechenland wurde der Hinweis auf die Abstammung von Aeneas als politisches Argument genannt (3. Jh. vC.; vgl. E. Norden, Vergils Äneis im Lichte ihrer Zeit: NeueJbb 7 [1901] 255/7 = ders., Kl. Schriften [1966] 365/7 u. Alföldi 26/34). Nach griechischen Überlieferungen sollten die Latiner von Odysseus abstammen u. die Bewohner Roms von der Trojanerin Rhome (vgl. ebd. 9/13 u. Reg. s.v. Rhome; ferner Serv. auct. Aen. 8, 328). Vergil hat in der Aeneis dargestellt, wie Aeneas vom Trojaner zum Stammvater der Römer wurde. Er benutzte dafür unter anderem auch die G. Da Aeneas sich als Sohn des alten italischen Königs Dardanos fühlte, kehrte er in seine wahre Heimat zurück. So benutzt Aeneas seine G. auch als politisches Argument (Verg. Aen. 7, 240; 3, 167). Auch dies ist eine Rückspiegelung der politischen Argumentation des 1. Jh. vC. in die röm. Urzeit (vgl. V. Buchheit, Vergil über die Sendung Roms [1963] 151/72 u. bes. W. Suerbaum, Aeneas zwischen Troja u. Rom: Poetica 1 [1967] 176/204, bes. 193f. 202/4). Vor Vergil sprach Varro in De gente populi Romani ausführlich über die Herkunft der Römer (vgl. H. Dahlmann, Art. Varro: PW Suppl. 6 [1935] 1237/41 u. Bäumerich 42/4). – Dem griech. Begriff der Autochthonen entspricht der lat. der Aborigines, der Urbewohner Italiens u. ihrer Könige (vgl. Dionys. Hal. ant. Rom. 1, 10; Joh. Lyd. mag. 1, 22; G. Radke, Art. Aborigines: Kl. Pauly 1 [1964] 16; zu indigenae vgl. J. Rubenbauer: ThesLL 7, 1, 1169f). Über die Aboriginer schrieb Masurius Sabinus (Gell. 4, 9, 8). Die Römer hielten sich am Ende der Republik für ein Mischvolk aus Trojanern u. Ureinwohnern (Sall. Cat. 6, 1). Hingegen versuchte Dionysios v. Halikarnass, alle Stammvölker der Römer, sogar die Trojaner u. die Aboriginer, als Griechen zu erweisen (ant. Rom. 1, 4f; dazu J. Jüthner, Hellenen u. Barbaren [1923] 74/7).

e. Genealogie der Adelsgeschlechter. Nachdem die Abkunft der Römer vom Trojaner Aeneas u. den Seinen anerkannt war, suchten sich viele römische Geschlechter einen trojanischen Stammvater. Zur Zeit des Dionysios v. Halikarnass galten 50 Familien als Nachkommen trojanischer Stammväter (ant. Rom. 1, 85, 3). Die bedeutsamste dieser genealogischen Konstruktionen ist der Stammbaum der Gens Iulia, aus der das erste röm. Kaiserhaus hervorgegangen ist. Diese G. hat in der Literatur die meisten Spuren hinterlassen. Mit Hilfe der in der Antike recht willkürlich geübten etymologischen Methode (*Etymologie) haben

im 2. Jh. Angehörige der Gens Iulia den Eponym ihres Geschlechtes Iulius mit dem Aeneassohn Ilus-Iulus gleichgesetzt (L. Iul. Caes. frg. 1/2, hrsg. v. Bäumerich 9/11. 33/40; vgl. E. Norden, Kl. Schriften [1966] 364/71 u. Weinstock 4/18, bes. 17_6). Seit dem Ende des 2. Jh. vC. erscheint die Stammutter Venus auf Münzen der Julier (vgl. ebd. 17; A. Wlosok, Die Göttin Venus in Vergils Aeneis [1967] 62f. 119f). Mit dieser G. haben die Julier eine glückliche Wahl getroffen, mündete ihr Geschlecht doch unmittelbar beim Stammvater der Römer Aeneas. Während Caelius bei Cic. fam. 8, 15, 2 über diese G. des Julius Cäsar u. seines Adoptivsohns Octavianus spottet, wird sie von den augusteischen Dichtern gerühmt u. verklärt, vor allem von Vergil in der Aeneis (vgl. Bäumerich 79/113). Velleius Paterculus 2, 41, 1 behauptet, daß alle Geschichtsforscher die Herkunft der julischen Familie von Anchises u. Venus annehmen. Noch der Konsul M. Acilius Glabrio (186 nC.) führte seinen Stammbaum auf Aeneas zurück (Herodian. 2, 3, 4). – Von dem angeblichen trojanischen Ursprung anderer Gentes wissen wir sehr wenig, obwohl darüber eine reiche Literatur einmal vorhanden war (vgl. St. Weinstock, Art. Penates: PW 19, 1 [1937] 446f). Varro schrieb De familiis Troianis (43 vC.; Fragmente u. Kommentar bei Bäumerich 12/5. 41/62). Vergil hat wahrscheinlich dieses Werk benutzt; Aen. 5, 114/23 erwähnt er die trojanischen Ahnherrn der gens Memmia, Sergia, Cluentia, Gegania u. ebd. 568f Atys, den Stammvater der Familie der Mutter des Augustus. Diese G. geht vielleicht auf C. Iulius Hyginus zurück, der zur Zeit des Augustus ein Werk De familiis Troianis verfaßt hat (Serv. Aen. 5, 389; vgl. Bäumerich 20. 51. 77f). Wenige Zeit vor Hygin verfaßte T. Pomponius Atticus mehrere genealogische Schriften (Nep. Att. 18, 1/4; vgl. Bäumerich 16. 63/72). M. Valerius Messalla Rufus, cos. 53 vC., schrieb ein Werk De familiis, in dem er nicht mit Kritik sparte (Fragmente u. Kommentar bei Bäumerich 17/9. 73/6). Während des 1. Jh. vC. erreichte die Sucht, eine bedeutsame G. vorzuweisen, in Rom einen Höhepunkt. Selbst der homo novus Cicero rühmt sich, aus einer stirps antiquissima zu stammen; sein Stammvater soll Servius Tullius gewesen sein (Tusc. 1, 38; leg. 2, 3; nach Plut. Cic. 1, 1 war es der Volskerkönig Tullus Attius; s. auch o. Sp. 1189f). Mythische Ahnen wurden auch den politischen Führern der späten Republik angedichtet: Marcus Antonius sollte vom Heraklessohn Anton stammen (Plut. Anton. 4, 2; 36, 7; 60, 5; Herakles galt auch als der Stammvater der Fabier; vgl. E. Groag, Art. Fabius: PW 6, 2 [1909] 1740) u. Sextus Pompeius von Neptun (App. b. civ. 5, 100; Dio Cass. 48, 19, 2 u.a.; vgl. Riewald 272f u. Peter 299). Am Ende der röm. Republik hatte fast jedes Adelsgeschlecht Roms einen Stammbaum, der auf einen Heros oder Gott zurückging. Einzelne führten ihr Geschlecht auf etruskische Könige (zu Maecenas s. Hor. sat. 1, 6, 1f; carm. 1, 1, 1) oder auf andere italische Könige zurück, wie die Volusiani auf den Rutulerführer Volusus (Rut. Nam. 1, 167/70). In Inschriften wird nicht selten die edle Abkunft betont. Die Generationen werden öfter bis zu den Urgroßeltern aufgezählt, wobei die Verwandtschaftsgrade angegeben werden, zB. Dessau 1 nr. 915: P. Paquius Scaeva (vgl. M. Hofmann, Art. Paquius nr. 3: PW 18, 3 [1949] 1119/24). 934. 935. 959. 1049. 1129. 1131. 1132. 2953; auch bei Frauen: Dessau 1 nr. 953. 1105: Sosia Falconilla, die Ururenkelin des Schriftstellers S. Iul. Frontinus (cos. III iJ. 100 nC.: ProsImpRom[2] I nr. 322 [4, 216]). 1133f. Die Ahnen werden auch im Epigramm Dessau 1 nr. 1264 hervorgehoben. – Der Adel Roms widersetzte sich in der Mehrheit bis zum Sieg des Theodosius über Eugenius (394 nC.) der Aufnahme des Christentums u. war stolz auf seine heidnischen Ahnen, zB. Vettius Agorius Praetextatus (CLE 111, 4f); Memmius Orfitus (Dessau 1 nr. 1243; vgl. ProsLatRomEmp 1, 653). Die Valerier führten ihr Geschlecht auf die Publicolae zurück (vgl. Arnheim 137/9; s. u. Sp. 1258). – Wie Auson. prof. 23, 5f (MG AA 5, 2, 69) mitteilt, erforschte noch zu seiner Zeit Victorius subdoctor die G. altrömischer Priester.

f. Genealogie der Kaiser. Die politische Bedeutung der Gens Iulia schien auch eine entsprechende G. des adoptierten Oktavian zu verlangen. So haben Augustus selbst oder seine Freunde die väterliche Herkunft aus dem Ritterstand in eine vornehmere gewandelt. Seine Familie sollte bis in die Zeit des Tarquinius Priscus zurückgehen u. von Servius Tullius unter die Patrizier aufgenommen worden sein (Suet. Aug. 1f; vgl. F. Münzer, Art. Octavius nr. 1: PW 17, 2 [1937] 1801f; 1803, 18f zur Verherrlichung des Stammvaters Octavius). M. Antonius hingegen spottete über die niedrige Abkunft der väterlichen Vor-

fahren des Augustus (Suet. Aug. 2, 3). Selbst patrizische Herkunft schien für Augustus noch zu wenig zu sein. So kam die nach griechischen Vorbildern gestaltete Überlieferung auf, die Mutter Atia habe Octavius vom schlangengestaltigen Apollon empfangen u. das Siegel des Gottes in Form einer Schlange an ihrem Leib getragen (Suet. Aug. 94, 4; Dio Cass. 45, 1, 2; vgl. Dom. Marsus: Epigr. Bob. 39; Sidon. Apoll. carm. 2, 121/6; Bäumerich 51 f[4] u. o. Sp. 1161 f u. u. Sp. 1244). Erzeugung durch einen Gott wurde auch den mythischen Königen u. Archegeten Servius Tullius, Caeculus, Modius Fabidius, sowie Scipio Africanus maior zugeschrieben (Belege bei Weinstock 19; vgl. R. M. Haywood, Studies on Scipio Africanus [Baltimore 1933 bzw. Westpoint, Conn. 1973] 23/7). – Für die G. der Kaiser des 1. Jh. nC. ist Sueton De vita Caesarum die Hauptquelle (unvollständige Stellensammlung von Bäumerich 133/6). Unklar ist die Bedeutung einer weiteren Schrift Suetons mit dem Titel Συγγενικόν (Suda s.v. Τράγκυλλος [4, 581 Adler]; vgl. Schanz-Hosius 3[3], 61). Die Scriptores historiae Augustae bieten Nachrichten zur G. der Kaiser u. der Aristokratie (vgl. R. Syme, Ammianus and the Historia Augusta [Oxford 1968] 154/64). Solange der Charakter dieser Sammlung von Kaiserviten nicht geklärt ist, kann auch über die Bedeutung der oftmals fiktiven G. nichts Sicheres ausgesagt werden (vgl. R. Syme, Emperors and biography [Oxford 1971] 12f). Für die Spätantike kommen ferner außer den Inschriften u. Geschichtsschreibern die Panegyriker u. Claudian in Betracht (zu Ammianus vgl. Syme, Ammianus aO. 142/53). – Im Kampf um die Kaisernachfolge war der Hinweis auf die Vorfahren von höchster Bedeutung. Germanicus nützte es, in seinem Stammbaum M. Antonius u. Augustus zu zählen, während es seinem Rivalen Drusus schadete, den Ritter Pomponius Atticus zum Ahnen zu haben (Tac. ann. 2, 43, 5f). Caligula scheute sich nicht, seinen nicht standesgemäßen Großvater Agrippa aus seiner G. zu streichen u. dafür seinem Urgroßvater Augustus Inzest mit der eigenen Tochter anzudichten (Suet. Cal. 23, 1). Nach dem Erlöschen des julisch-claudischen Kaiserhauses bestieg Galba aus altpatrizischem Geschlecht den Kaiserthron. Obwohl er sich auf den Inschriften als Nachfahre des Q. Catulus Capitolinus bezeichnete, setzte er als Kaiser an den Anfang seiner G. väterlicherseits Jupiter u. mütterlicherseits Pasiphae (Suet. Galb. 2; Sil. It. 8, 470f; Dio Cass. 51, 3, 7; vgl. Wickert 2165f). Eine Schrift des Q. Elogius (der Name ist unsicher überliefert) gab als Archegeten der gens Vitellia Faunus, den König der Aboriginer, u. die vielerorts als göttlich verehrte Vitellia an. Ihre Nachkommen hätten über Latium geherrscht u. seien aus dem Sabinerland nach Rom gelangt u. dort unter die Patrizier aufgenommen worden (Suet. Vit. 1; vgl. Waszink zu Tert. an. 46, 7; Bäumerich 27). Gegen diese G. stellten Cassius Severus u. andere Feinde der Vitellier einen mißgünstigen Stammbaum auf: der Archeget sei ein Freigelassener gewesen, ein Flickschuster (Suet. Vit. 2, 1). Als Schmeichler versuchten, das Geschlecht des aus einfachen Kreisen stammenden Vespasian auf die Gründer von Reate u. den Begleiter des Herakles zurückzuführen, verlachte er sie (Suet. Vesp. 12; vgl. Kunkel 279f). Kaiser Domitian wurde für einen Sohn Athenas gehalten (Philostr. v. Apoll. 7, 24). Von einem unbekannten Kaiser heißt es: deorum stirpe genito (CLE 20, 9 [2./3. Jh. nC.]; vgl. ProsImpRom[2] F 551). Hadrian soll in seiner Selbstbiographie seine spanische Herkunft dadurch verschleiert haben, daß er behauptete, seine Vorfahren seien zZt. der Scipionen aus dem picenischen Adria nach Italica in Spanien ausgewandert (Hist. Aug. v. Hadr. 1, 1). Das Geschlecht des M. Aurelius soll nach Marius Maximus auf Numa u. einen italischen König zurückgehen (Hist. Aug. v. M. Ant. Phil. 1, 6; vgl. Eutrop. 8, 9, 1). Commodus war sich seiner edlen Abstammung wohl bewußt (Herodian. 1, 5, 5; vgl. 1, 7, 3f). Später forderte er, als Herakles, Sohn des Zeus, angesprochen zu werden (ebd. 1, 14, 8). Glabrio wurde von Pertinax als Nachfolger empfohlen, weil er von Aeneas stamme (Herodian. 2, 3, 4). Clodius Albinus soll die Postumii, Albini u. Ceionii als seine Vorfahren betrachtet haben (Hist. Aug. v. Clod. Alb. 4, 1; 12, 8; 13, 5; vgl. Overbeck 21/3). Der Afrikaner Septimius Severus machte sich durch erfundene Adoption zum Sohn des vergöttlichten Marcus Aurelius, u. die syrischen Kaiser Elagabal u. Severus Alexander wurden als natürliche Söhne des Severus Antoninus ausgegeben (vgl. Wickert 2144f; K. Groß, Art. Elagabal: o. Bd. 4, 989 u. G. Walser, Die Severer in der Forschung 1960–1972: Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt 2, 2 [1975] 619/22). Severus Alexander verleugnete seine syrische Herkunft u. ließ sich eine G.

anfertigen, die bei den Metellern endete (Hist. Aug. v. Sev. Alex. 28, 7; 44, 3). Maximinus Thrax soll seine barbarische Herkunft mit allen Mitteln verheimlicht haben (Hist. Aug. v. Max. duor. 1, 5/7; 9, 1; vgl. Wickert 2146). Die Gordiane sollen väterlicherseits von den Gracchen u. mütterlicherseits von Trajan stammen (Hist. Aug. v. Gord. 2, 2; ebd. 9, 4 u. 17, 1f zu anderen gleichfalls erfundenen G. der Gordiane; vgl. Wickert 2146; J. Béranger, L'hérédité dynastique dans l'Histoire Auguste: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1971 [1974] 1/20, bes. 5). Claudius Gothicus, der angeblich ein natürlicher Sohn von Gordian II war (PsAur. Vict. epit. 34, 2), wurde von einigen als Nachkomme der Trojaner Ilos u. Dardanos bezeichnet (Hist. Aug. v. Claud. 11, 9). Der Kaiser M. Claudius Tacitus soll den berühmten Geschichtsschreiber als Verwandten beansprucht haben (Hist. Aug. v. Tac. 10, 3). Der von Bauern stammende Maximianus Galerius behauptete, wie Alexander d. Gr. von einem Gott in Schlangengestalt gezeugt worden zu sein (PsAur. Vict. epit. 40, 17); dieser Gott war nach Lact. mort. pers. 9, 9 Mars (s. o. Sp. 1197). Von Probus wurde behauptet, er sei mit Claudius Goticus, u. von Licinius, er sei mit Philippus Arabs verwandt (Hist. Aug. v. Prob. 3, 3, dazu Wickert 2148; Hist. Aug. v. Gord. 34, 5). Es hat den Anschein, als ob die Kaiser u. Gegenkaiser ihre G. gegeneinander ausgespielt hätten. Licinius brauchte wohl gegen Konstantin, dessen Familie auf den Gotensieger Claudius zurückgeführt wurde (s. u. Sp. 1254f), ebenfalls eine genealogische Verknüpfung zu einem früheren Kaiser. – Auch kleinere Usurpatoren versuchten, sich durch den Hinweis auf ihre angeblich hohe Abstammung Ansehen u. Legitimität zu verschaffen; so behauptete beispielsweise der Lingone Iulius Sabinus (70 nC.), von Caesar abzustammen (Tac. hist. 4, 55, 2; Dio Cass. [Xiph.] 66, 3, 1), Iotapianus (um 249) berief sich auf seinen angeblichen Vorfahren Alexander (gemeint ist wohl Severus Alexander: Aur. Vict. Caes. 29, 2), u. der Usurpator Domitianus nannte Kaiser Domitian u. Flavia Domitilla seine Ahnen (Hist. Aug. v. tyr. trig. 12, 14).

g. Kritik. Wer bezweifelt, daß Adel vererbt werden kann, trifft damit zugleich das genealogische Interesse. In Rom war aber Kritik am Geburtsadel u. an G. erst möglich, als die alten adeligen Familien ihren Leistungsvorsprung im öffentlichen Leben mehr u. mehr eingebüßt hatten u. ihr gesellschaftlicher Anspruch mit ihrem sittlich-politischen Verhalten nicht mehr übereinstimmte. Am Ende der röm. Republik war die Degenerierung des Adels einem um seine gesellschaftliche Gleichstellung mit den Nobiles kämpfenden Mann wie Cicero nur allzu offenkundig. Geschult an den griech. Argumenten gegen den Geburtsadel, kritisierte er die Ansprüche jener Adeligen, die nur auf ihre berühmten Vorfahren u. ihre G. hinweisen konnten. Adelige Herkunft sei für sich genommen kein Wert, sondern erst in Verbindung mit Virtus (Hauptstelle: ep. fam. 3, 7, 5 vJ. 50 vC., an Appius Claudius Pulcher, cos. 54, gerichtet, mit Hinweis auf Athenodoros [s. o. Sp. 1180]; vgl. ferner Tusc. 5, 46; rep. 1, 51f; leg. agr. 2, 95). Bei seiner Kritik ist Cicero von der Stoa beeinflußt (s. o. Sp. 1182). – Sallust läßt den Verwandten Ciceros Marius, ebenfalls einen homo novus, eine scharfe Rede gegen die auf ihre großen Vorfahren stolzen, aber selbst untätigen Adeligen halten (b. Jug. 85, 21). Der Gedanke, Leistung gegen adelige Abkunft auszuspielen, wurde zu einem literarischen Topos (zB. Laus Pis. 10f; bes. Iuvenal. 8; Quint. inst. 5, 11, 4f). Wer über keine G., wohl aber über Leistungen für die Res publica verfügte, stellte sich gleichberechtigt neben die Geburtsadeligen. Da aber die Vorstellung vom Wert der Abstammung noch allzu mächtig war, konnte sich ihm auch der homo novus nicht entziehen. So sagt Cicero von Cato Censorius, er wolle ipse sui generis initium ac nominis ab se gigni et propagari (Verr. 2, 5, 180). Über C. Rutilius Gallicus, der durch militärische Verdienste bis zum Konsulat gelangt war, bemerkt Statius, er habe den Seinen das Geschlecht ersetzt u. auf seine Vorfahren den Adel rückwärts erstreckt (silv. 1, 4, 68f mit der Bemerkung von Vollmer). Oder man sagte witzig: ‚N. N. scheint von sich selbst abzustammen' (Tiberius über Curtius Rufus bei Tac. ann. 11, 21; vgl. Cic. Phil. 6, 17; Planc. 67; fin. 5, 13; s. o. Sp. 1180). Valerius Maximus nennt den tapferen Centurio Titius eine ‚adelige Seele ohne irgendwelche Ahnenbilder' (3, 8, 7). – Horaz parodiert die Sucht vieler seiner Mitbürger, ihre Familien auf mythische Archegeten zurückzuführen (carm. 3, 17: Aelius Lamia stamme vom König der Lästrygonen, Lamos, ab; vgl. Kiessling-Heinze zSt.; sat. 1, 6). – Ausführlicher schreibt Seneca ep. 44 über das Thema ‚Philosophia stemma non inspicit', wobei er stoische u. platonische Ge-

danken verwendet (er zitiert Plat. Theaet. 174 E; s. o. Sp. 1181). Alle Menschen stammten von den Göttern ab, wenn man sie auf den ersten Ursprung beziehe; nicht ein Atrium voll angedunkelter Ahnenbilder mache den Adeligen (vgl. benef. 3, 28, 1f; Philo virt. 187; Bäumerich 21_1). – Marcus Aurelius soll nicht auf alten Adel u. großen Reichtum, sondern auf Trefflichkeit geachtet haben (Herodian. 1, 2, 2). Für das 3. Jh. sei der angebliche Brief des zum Kaiser gewählten, aus dem Ritterstand kommenden Opellius Macrinus genannt: Adel ohne Bewährung sei nutzlos, die edle Abkunft des Commodus habe dem Senat nichts genutzt (bei Herodian 5, 1, 5f). Claudian gewinnt dem Gegensatz Geburtsadel–Leistung eine interessante Pointe ab, indem er ihn mit dem Gegensatz Parther–Römer verknüpft. Den Sproß der königlichen Familie der Parther könne allein die vornehme Abkunft schützen, in Rom aber bestehe eine andere Wertordnung: virtute decet, non sanguine niti (paneg. IV cons. Hon. 214/24). Ammianus Marcellinus zweifelte am Alter der G. des Aginatius (28, 1, 30; ProsLatRomEmp 1, 29f; vgl. Amm. Marc. 28, 4, 7). – Cicero traf bei seiner Kritik des Volksglaubens auch die G. der griech. Götter (nat. deor. 3, 44 Pease; vgl. 1, 42. 95; 2, 70), während Livius an G. von Völkern, die auf mythische Archegeten zurückgeführt wurden, Zweifel äußerte (1 praef. 6f).

III. Jüdisch. a. Voraussetzungen u. Bedeutung. 1. Stammväter u. ihre Nachkommen. Die reichste Ausgestaltung hat die G. bei den Nomaden gefunden, zu denen die Israeliten am Anfang ihrer Geschichte zählten (zu den Arabern vgl. W. Caskel, Ǧamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī 1/2 [Leiden 1966]). Da die Israeliten noch in geschichtlicher Zeit eine lebendige Erinnerung an ihre nomadische Vergangenheit bewahrt hatten, konnten sie die Urgeschichte ihres Volkes mit Hilfe alter mündlich überlieferter G. darstellen (noch Hieron. in Tit. 3, 9 [PL 26, 631 A] bezeugt, daß Juden aus dem Gedächtnis die Generationen von Adam bis Serubabel aufzählen konnten). Wie sich die Beduinen in Familien-, Sippen- u. Stammesverbände unter Leitung eines Oberhauptes gliedern, so auch die Israeliten (vgl. Scharbert 72/87). Die Bindung an den Stamm prägte sie weit mehr als Griechen u. Römer. Wie in Griechenland führten sich in Israel die Angehörigen eines Stammes auf einen Stammvater zurück, der aber der Sage, nicht dem Mythos angehört. Bereits vor der Landnahme in Palästina verehrten die einzelnen Stämme, die später zum Volk Israel zusammenwuchsen, ihren Stammesgott. Nach altisraelitischem Glauben hatte dieser Gott den Stammvater erwählt u. sich ihm mitgeteilt. Deshalb wurde er auch mit dem Stammvater in Verbindung gesetzt, wie die Bezeichnungen ‚der Gott (N. N.) Abrahams', ‚der Schreck Isaaks', ‚der Starke Jakobs' bezeugen (vgl. A. Alt, Der Gott der Väter = Kl. Schriften 1 [1953] 1/78 bes. 16f. 56; C. Westermann, Genesis 12–50 [1975] 108/11). Der Gott des jeweiligen Stammvaters entspricht in manchem den griech. θεοὶ πατρῷοι. Wie jene ist er ein Schutz- u. Patronatsgott zunächst der Sippe, dann des Stammes. Als Offenbarungsempfänger u. Kultstifter blieben die Stammväter bei ihren Nachkommen für immer in Erinnerung. Nach dem Zusammenschluß der Stämme versuchten die Priester, mit Hilfe der G. einen Ausgleich zwischen den Ansprüchen der einzelnen Stämme zu erzielen. Sie deuteten die zunächst voneinander unabhängigen Stammväter Abraham, Isaak u. Jakob als drei zeitlich aufeinander folgende Generationen derselben Familie u. deren jeweiligen Schutzgott als den einen Gott Abrahams, Isaaks u. Jakobs. Ineins mit der Verschmelzung dieser Sippengötter ging in Palästina wahrscheinlich ihre Gleichsetzung mit dem kanaanäischen Hochgott El; mit dem Aufgehen der Mosesschar in den in Palästina bereits ansässigen Stämmen prägte dann der von ihr aus dem Midianiter- oder Kenitergebiet mitgebrachte Jahweglaube das israelitische Gottesbild entscheidend (vgl. G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion [1969] 63/75. 94f; daneben viele andere Hypothesen [Hinweis von C. Colpe]). Moses steht insofern im helleren Licht der Geschichte, als er bereits nicht mehr als Stammvater, sondern nur noch als Empfänger göttlicher Offenbarung galt. Der ererbte Kult des Patronatsgottes, der nicht an einen Ort, sondern an einen Menschen u. seine Sippe gebunden war, trug dazu bei, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit unter den Stammesangehörigen auszubilden. Verstärkt wurde dieses Gefühl durch die Bande des Blutes. Zur Sippe u. zum Stamm gehörten nicht nur die Blutsverwandten u. die angeheirateten Frauen, sondern auch einzelne durch *Adoption aufgenommene Fremde. Strenge Vorschriften sorgten

für die blutsmäßige Reinerhaltung des Volkes (Dtn. 23, 2f; vgl. Jeremias 304/94). Wie in allen frühen Kulturen gab es auch bei den israelitischen Halbnomaden Sippenhaftung u. Blutrache (vgl. Scharbert Reg. s. v.). Erst als die Hebräer seßhaft geworden waren, verehrten auch sie die Gräber ihrer Ahnen (vgl. ebd. 106f). Wie andere archaische Völker glaubten sie, daß der einzelne durch seine Taten nicht nur für sich Segen oder Unheil verursache, sondern auch für die Sippe u. den Stamm. Dabei schrieb man dem Handeln der Stammväter besondere Wirkung zu: Die Stammväter wirken für alle ihre Nachkommen Heil oder Unheil. Zu einer derartigen Überzeugung trug gewiß die Beobachtung bei, daß sich leibliche u. geistige Merkmale in einer Familie vererben. Damit bleibt die Vorstellung von Heil u. Unheil weitgehend an die physische Herkunft gebunden. Zwischen den Stammvätern u. ihren Nachkommen besteht eine Art ‚seelischer Gemeinschaft'. Der Sinn für Gemeinschaft zeigt sich im Glauben an die Vererbbarkeit von Segen u. Fluch durch die Folge der Generationen u. im Zusammengehörigkeitsgefühl der Stammesangehörigen der jeweiligen Generation. ‚Der Hebräer sieht ... in einer Generation die ganze Generationenfolge, im Stammvater alle von ihm abstammenden Personen ... Man kann so geradezu von einer Genealogisierung der Geschichte sprechen' (ebd. 11. 13). Durch Begriffe wie seelische Gemeinschaft, Solidarität in Segen u. Fluch, korporative Persönlichkeit kann dieser Glaube an die Zusammengehörigkeit aller Glieder eines Stammes einigermaßen erfaßt u. umschrieben werden (vgl. de Fraine; zur Kritik J. W. Rogerson, The Hebrew conception of corporate personality: JournTheolStud NS 21 [1970] 1/16). Trotzdem ist die Solidarität zwischen dem Stammvater u. seinen Nachkommen nicht absolut bindend (vgl. Scharbert 277). – Wie nach dem Zusammenschluß der Stämme der Glaube an den einen Schöpfergott entstand, so wohl auch die Vorstellung von Adam als dem Urvater aller Menschen u. Völker. Der Glaube an den einen Schöpfergott machte die Vorstellung von Gott als dem Stammvater der Menschen oder eines Königsgeschlechtes unmöglich. Insofern dürfte für jüdische Ohren die Generationenfolge bei Lc. 3, 38 ‚Seth Adam Gott' mindestens mißverständlich klingen. Das Verhältnis Adams zu Gott ist nach israelitischem Glauben völlig anders als das Seths zu Adam: Gott hat Adam aus Erde geschaffen. Wenn Adam andererseits bei Philon γηγενής heißt, so ist das ein Gräzismus (virt. 199. 203; vgl. leg. alleg. 1, 90). Philon scheut sich sogar nicht vor der Aussage, Adam habe keinen irdischen Vater, sondern nur den unsichtbaren Gott zum Vater; so sei er edelster Abkunft (virt. 204. 203). Ob Lc. 3, 38 ähnlich gedacht hat (vgl. Apon. in Cant. 1 [PL Suppl. 1, 801 u. u. Sp. 1230f])? Adam, der von Gott geschaffen, nicht gezeugt wurde, ist eine urzeitliche Gestalt. Um ihn mit Abraham zu verknüpfen, den die Israeliten für den geschichtlichen Stammvater ihres Volkes hielten, bedurften sie einer G. Nur eine lückenlose Geschlechterfolge konnte den Zusammenhang von Segen u. Fluch zwischen dem Stammvater der Menschheit u. dem des eigenen Volkes sichern. Diese G. zwischen Adam u. Abraham, zwischen Adam u. den Stammvätern der übrigen Völker der Erde steht in Analogie zu den zahlreichen Stammbäumen der Griechen, die ein bestimmtes Geschlecht oder Volk durch eine mythisch-geschichtliche G. an einen Göttersohn der Urzeit anschließen. Während die Griechen mehrere Archegeten des Menschengeschlechts kennen, ohne sie miteinander zu verbinden, sehen die Israeliten in Adam den einzigen Stammvater aller Menschen. Wahrscheinlich hat der Glaube an den einen Gott diese Konzentration bewirkt. Im theologischen Entwurf von Adam u. seinen Nachkommen wirkt der aus der Stammesstruktur der Nomaden erwachsene Gedanke von der Solidarität des Stammvaters u. seiner Nachkommen weiter. Noch der letzte Mensch an der Schwelle zum Weltgericht wird den Frevel des ersten Menschenpaares (Gen. 3) zu tragen haben (4 Esr. 7, 118: ‚Als du [Adam] sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen'; vgl. W. Harnisch, Verhängnis u. Verheißung der Geschichte [1969] 106/20). Die G. macht diesen Strom der Fluchwirkung sichtbar. Ebenso waren die Israeliten davon überzeugt, daß sich das Heil von den Vätern weitervererbe. Insofern steht die G. in Israel sehr oft unter dem theologischen Gedanken einer in den Generationen weiterwirkenden Sünde des Menschen u. eines Heils, das von Gott zu den Stammvätern kommt u. auf eine selige Zukunft vorausweist. Propheten wie Jeremia (31, 29f) u. Hesekiel (18, 1/20) haben die Vorstellung abgelehnt, daß sich Sündenschuld vererbt. Jeder ist für das, was er tut, im Gu-

ten wie im Bösen verantwortlich (vgl. ferner J. Scheftelowitz, Alt-Palästinensischer Bauernglaube [1925] 172).

2. *Messiaserwartung.* Da in diesem Artikel die G. bei den Juden nur soweit darzustellen ist, wie sie zum Werden u. zur Ausgestaltung der christl. Geisteswelt beigetragen hat, ist hier vor allem auf die Erwartung eines bestimmten endzeitlichen Retters hinzuweisen. Dieser Retter, der Gesalbte des Herrn, König u. Messias, sollte aus einem bestimmten Stamm u. Geschlecht Israels hervorgehen (vgl. O. Eissfeldt, Art. Christus I: o. Bd. 2, 1250/7, bes. 1251f; Hahn 133/58; A. S. van der Woude, Art. Messias: BiblHistHdwb 2 [1964] 1197/1204; J. Nelis, Art. Messiaserwartung: BibelLex ²[1968] 1139/48). Die Erwartung eines Messias gründet in dem vertrauenden Glauben an Gott, der die Heilsgeschichte begonnen hat u. sie glücklich beenden wird. Zwar hat schon die alte Kirche Gen. 3, 15 als ‚Protoevangelium' aufgefaßt; jedoch dürfte eine solche Auslegung durch den Literalsinn der Stelle nicht gedeckt sein (vgl. Westermann 351. 354f). Die erste in die Zukunft weisende Heilsverheißung hat Abraham, der Stammvater der Israeliten, empfangen: ‚In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden' (Gen. 12, 2f). Abraham empfängt für sich u. seine Nachkommen diesen Segen. Die Israeliten waren stolz auf ihre Abstammung von Abraham, da sie ihnen ihr zeitliches u. ewiges Heil garantierte. Der Segen Jakobs über Juda präzisiert die Heilsverheißung: Der Fürst, dem die Völker gehorchen werden, wird aus Juda kommen (Gen. 49, 10; vgl. Nelis aO. 1141). Der Glaube an den Retter aus Juda wird durch Prophezeiungen lebendig erhalten: Der Heide Bileam weissagt den ‚Stern aus Jakob u. ein Zepter aus Israel' (Num. 24, 17; vgl. J. Coppens, Les oracles de Biléam: Mélanges E. Tisserant = Stud. Test. 231 [1964] 67/80). Entscheidend für die Erwartung eines königlichen Messias wurde die Prophezeiung des Nathan. Er weissagt das ewige Königtum aus dem Samen Davids (2 Sam. 7, 12f; vgl. 1 Chron. 17, 11f). Als der Gesalbte des Herrn übt der König auch priesterliche Funktionen aus (vgl. Nelis aO. 1141f). Die Frage, ob ein königlicher oder ein priesterlicher Messias zu erwarten sei, ist zur Zeit Jesu nachdrücklich erörtert worden (s. u. Sp. 1206). Seit Nathan war die Überzeugung weit verbreitet, daß der Messias aus dem Hause Davids stammen werde (zum Stammbaum Davids vgl. A. Malamat, King lists of the old babylonian period and biblical genealogies: JournAmOrientSoc 88 [1968] 170f). Die Propheten Jesaja (11, 1/9), Micha (5, 1), Jeremia (23, 5; 30, 9; 33, 15) u. Hesekiel (34, 23f; 37, 24f) unterstützten diese Hoffnung. Nach der Rückkehr aus der Verbannung blickten viele auf den Davidsnachkommen Serubabel (vgl. Sach. 4; Hag. 2, 20/3). Amos 9, 11, vielleicht eine Interpolation nachexilischer Zeit, spricht vom Wiedererrichten der verfallenen Hütte Davids (vgl. ferner Ps. 89. 132, 11). Für das 1. Jh. vC. bezeugen vor allem Ps. Sal. 17 u. 18 diese Hoffnung (vgl. Burger 17f) u. ein Florilegium aus Qumran (4 Q flor. 1, 10/2; vgl. E. Lohse, Der König aus Davids Geschlecht: Abraham unser Vater. Festschrift O. Michel [1963] 337/45). Diese Verheißungen werden die Angehörigen des Hauses David auch nach dem Untergang des Königtums dazu veranlaßt haben, ihre Geschlechtsregister sorgfältig zu führen. Tatsächlich haben nicht nur Angehörige der Familie Jesu v. Nazareth geglaubt, aus Davids Geschlecht zu stammen, sondern auch noch Rabbinen späterer Jahrhunderte (vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu 1² [1930 bzw. 1965] 264/6; Jeremias 309f u. u. Sp. 1224). – Die Gemeinde von Qumran erwartete für die Endzeit zwei Messiasgestalten, einen Hohenpriester aus dem Stamm Levi u. dem Geschlecht Aarons u. einen König aus dem Stamm Juda u. dem Hause Davids (1QS 9, 11; Dam. 12, 23f; 14, 19; 19, 10f; 20, 1; 4 Q test. 9/13; vgl. van der Woude aO. 1203f u. Burger 18/21). Von diesen ist der Hohepriester dem königlichen Messias an Würde überlegen. Auch die Quellenschrift der christlich überarbeiteten Test. XII patr. räumt Levi neben Juda einen bedeutenden Platz im Heilsplan Gottes ein (vgl. J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen = Jüd. Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 3, 1 [1974] 28). An derartige Überlieferungen knüpfen die beiden G. Jesu u. die Exegeten der alten Kirche an. – Die jüd. Sibylle erwartete, daß Gott den königlichen Befreier vom Himmel schicken werde (Orac. Sib. 5, 414f; vgl. 3, 286f. 652f; P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter [1934 bzw. 1966] 209). Seit 150 nC. ist die Vorstellung eines Messias ben Joseph oder ben Ephraim zu belegen, der neben dem davidischen Messias steht (vgl. Strack-B. 4, 784 u. Volz aO. 229). Zur Frage der Gottessohnschaft des

Messias vgl. Michel-Betz 3/23; E. Lohse, Art. υἱός: ThWbNT 8, 361/3.

3. Priester- u. Laienadel. Die theokratische Verfassung Israels in nachexilischer Zeit hatte notwendig eine Herrschaft der Priester zur Folge. Der Priesterstand bildete eine geistliche Adelsschicht aus, die ‚hohenpriesterlichen Geschlechter', die auf Familienüberlieferung, Reinerhaltung ihrer Familie durch ein sehr eng gefaßtes Eherecht u. damit auf G. höchsten Wert legten (vgl. Jeremias 204/23). Nach der rabbinischen Exegese durfte der Hohepriester nur die 12 bis 12½jährige jungfräuliche Tochter eines Priesters, eines Leviten oder eines Israeliten legitimer Abstammung heiraten (vgl. ebd. 175). Die legitimen Hohenpriester leiteten ihr Geschlecht vom Aaroniten Ṣādôq her, die Priester vom Leviten Aaron u. die niedrige Klasse der Priester, die Leviten, von Levi, einem der zwölf Stammväter Israels (vgl. ebd. 167/241; zur geschichtlichen Gestalt des Ṣādôq u. seiner Rückführung auf Aaron seit dem 4. Jh. vC. vgl. R. Meyer, Art. Σαδδουκαῖος: ThWbNT 7, 37). Da die Würde des Priester- u. Levitenamtes in den Familien erblich war, achteten Priester u. Leviten auf ihre G. (vgl. Jeremias 241/51; Cyrill. Alex. Melch. hom. 2, aus dem Äthiopischen übersetzt von S. Euringer: Orientalia NS 12 [1943] 126, ist darüber noch gut unterrichtet). Der Laienadel war dem Priesteradel an Einfluß weit unterlegen (vgl. Jeremias 252/64). Nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft war eine Überprüfung der nach Jerusalem zurückgeführten Familien notwendig, weil mancher Israelit in fremde Familien geheiratet hatte. Nur die blutsmäßig reinen Familien stellten die wahren Nachkommen Abrahams dar, nur ihnen galten die Segensverheißungen Gottes u. der Stammväter. In dieser Zeit entstanden die G. von Laien (vgl. ebd. 308/24).

b. Genealogien des AT u. der Juden. Die wichtigsten G. des AT sind von Crannell 1186/95 zusammengestellt. Eine Formgeschichte der G. als literarischer Gattung fehlt. Wichtige Vorarbeiten haben Johnson 3/82 u. Westermann bes. 8/24. 436 (Literatur) geleistet. Über die G. in der Zeit des antiken Judentums unterrichtet ausführlich Jeremias 166/413 (vgl. Johnson 85/138). – Das Wort tôl^{e}dôt (γένεσις LXX, generatio Vulg.) bedeutet bald Zeugungen, Nachkommen, Geschlechtsregister, bald Entstehungsgeschichte, bald Familiengeschichte (vgl. O. Eissfeldt, Biblos geneseōs: Gott u. die Götter, Festgabe E. Fascher [1958] 31/40; ferner J. Kühlewein, Art. gebären: TheolHdwbAT 1 [1971] 732/6). Daneben begegnet der Ausdruck ṣēfœr hay-yaḥś ‚Buch der G.', Geschlechtsregister (Neh. 7, 5). Der bildliche Ausdruck ‚Stammbaum' ergibt sich beispielsweise aus der messianischen Weissagung von Jes. 11, 1: ‚Und es wird ein Reis aufgehen aus dem Stamm Isais u. ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen' (s. u. Sp. 1213). Wie bei den Griechen bedeutet auch bayit (bêt-) ‚Haus' metaphorisch Geschlecht, Stamm (vgl. Malereien in der Synagoge von Dura Europos; dazu U. Schubert, Der politische Primatanspruch des Papstes dargestellt am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom: Kairos 13 [1971] 194/226, bes. 201). Form- u. theologiegeschichtlich haben die G. im Buch Genesis die größte Bedeutung, da sie die Geschichte der Menschheit u. den Anfang der Heilsgeschichte gliedern u. deuten (vgl. Westermann 8/24). In der späteren Zeit dienten sie vor allem der Legitimation von Priestergeschlechtern. So versuchten die miteinander rivalisierenden Priesterschaften des Tempels von Jerusalem u. des samaritanischen Tempels auf dem Garizim durch G. ihren Anspruch auf Legitimität durchzusetzen (vgl. H. G. Kippenberg, Garizim u. Synagoge = RGVV 30 [1971] 60/8). Die G. der Genesis weisen eine Fülle stilistischer Variationen auf (besonders der Jahwist [J]; in der Priesterschrift [P] sind die G. stärker stilisiert). Die bei Mt. 1, 1/16 belegte Form ‚NN zeugte NN' wird von P bevorzugt, kommt aber auch bei J vor (Gen. 4, 18b [dreimal]; 10, 8/18. 24. 26/9 [13 Namen]; vgl. Westermann 13f. 17). Der Ausdruck tôl^{e}dôt leitet 11 Abschnitte der Genesis ein (2, 4a; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 1. 19; 36, 1. 9; 37, 2, wobei 36, 1 oder 36, 9 als Dublette auszuscheiden hat); dazu kommt Num. 3, 1. Ein selbständiges genealogisches Werk, von dem jetzt nur noch die Fragmente in P vorhanden wären, wird es wohl nie gegeben haben (vgl. Eissfeldt aO.). Die eintönige Sprachgestalt von Gen. 1 bei P u. die Beibehaltung der Bezeichnung tôl^{e}dôt für die Folge der Schöpfungswerke (Gen. 2, 4a) lassen noch die Götter-G., die Theo- u. Kosmogonien des alten Orients u. Ägyptens durchschimmern (vgl. Westermann 11f; zu den G. des Vorderen Orients vgl. A. Bertholet-E. Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte 1^{4} [1925] 531f. 534. 541; L. Ramlot, Les généa-

logies bibliques, un genre littéraire oriental: BibleVieChrét 60 [1964] 53/70; Malamat aO. 163/73; zu Ägypten vgl. E. Hornung, Der Eine u. die Vielen[2] [1973] 134/43. 213/9; zu G. ägyptischer Priester vgl. H. Kees, Das Priestertum im ägyptischen Staat [Leiden 1953/58]). – Wie der einzelne Israelit sein Geschlecht vom angenommenen Urvater seines Stammes, einem der zwölf Söhne Jakobs, ableitet (Übersicht über die drei wichtigsten Formen des Zwölferschemas u. ihre Genealogisierungen bei G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion [1969] 82), so führt er auch alle ihm bekannten Völker jeweils auf einen Stammvater zurück u. läßt sämtliche Stammväter der ihm bekannten Völker von einem der drei Söhne Noes abstammen. So wird Noe nach der Sintflut zu einem zweiten Adam (Gen. 10, 1/32; P mit dem aus J ergänzten System der Völker; vgl. Westermann 662/706). Aus keiner Kultur des Mittelmeergebietes ist bisher eine ähnliche Völker-G. bekannt geworden. Diese Völkertafel soll nicht nur die Verwandtschaft der Völker untereinander veranschaulichen, wobei die G. als Ordnungssystem dient, sondern zeigen, daß Gott der Schöpfer u. Erhalter aller Menschen ist (vgl. Westermann 704/6). Da die Zahl 70 den Juden als Zahl der Vollständigkeit galt, versuchte man in der Völkertafel 70 Völker als Inbegriff der gesamten Menschheit wiederzufinden. Dem Redaktor der Völkertafel lag eine derartige Zahlensymbolik wohl noch fern (LXX zählte ursprünglich wohl 72 Völker; vgl. Heer 52f u. besonders Borst 4, 1967). – Der Gedanke, die Israeliten mit den Spartanern in ein verwandtschaftliches Verhältnis zu bringen, stammt wohl aus der jüd. Apologetik hellenistischer Zeit (vgl. Speyer 164). – Die G. der Kainiten erklärt ähnlich wie die phönizische des Sanchuniathon den kulturellen *Fortschritt durch den Hinweis auf die Abfolge mehrerer Generationen von *Erfindern (Gen. 4, 17/26; vgl. Philo v. Byblos bei Euseb. praep. ev. 1, 10, 7. 9/14. 19. 25; C. Clemen, Die phönikische Religion nach Philo v. Byblos [1939] 39/58; Westermann 436/67). Diese G., die wahrscheinlich ursprünglich selbständig war, diente wohl zunächst dem Ruhm der Kainiten u. wurde erst später dazu verwendet, die verderblichen Folgen des Sündenfalls zu zeigen (vgl. Johnson 7/14). Wie Noe drei Söhne hat, auf die alle Völker nach der Sintflut zurückgehen, so der Kainite Lamech die Söhne Jabal, Stammvater der Nomaden, Jubal, Archeget der Saitenspieler u. Bläser, sowie Tubalkain, den Schmied. Dieses Schema der drei Stammväter (vgl. auch Gen. 11, 26 u. Johnson 13_2) wiederholt sich in unabhängigen G. verschiedener Kulturen u. zeigt ein archetypisches Gepräge (vgl. Herodt. 4, 5f zu den Skythen; Tac. Germ. 2, 3 zu den Germanen; zu derartigen Schemata bei den Griechen s. o. Sp. 1159). Der Priesterkodex enthält auch die wichtige, von Lc. 3, 34/8 benutzte G. der männlichen Nachkommen Adams bis zu Sem, dem Erstgeborenen Noes, u. dessen Nachkommen bis Abraham (Gen. 5, 1/32; 11, 10/26; vgl. Westermann 468/90. 741/51). – Von den übrigen G. der Genesis sind für die Heilsgeschichte u. die Messiaserwartung besonders wichtig Abraham u. seine Söhne (Gen. 16, 15; 21, 1/3; 25, 1/4; vgl. 1 Chron. 1, 28/33), Isaak u. seine Nachkommen (Gen. 25, 20/6; vgl. 1 Chron. 1, 34), Jakob u. seine zwölf Söhne, die angeblichen Stammväter des Volkes Israel (Gen. 29, 31/30, 24; 35, 16/26) sowie deren Nachkommen (Gen. 46, 8/27; vgl. Num. 26, 1/51; 1 Chron. 2/8). Für die G. des Davidsnachkommen Jesus bei Mt. 1, 1/16 u. Lc. 3, 23/38 ist das Verzeichnis der Ahnen Davids (Ruth 4, 18/22; 1 Chron. 2, 9/15) u. der Nachkommen des Königs eine Hauptquelle (2 Sam. 3, 2/5; 5, 13/6; vgl. 1 Chron. 3, 1/24; 14, 3/7). Die meisten G. der Juden enthält 1 Chron. 1/9; hier sind die älteren G. des AT frei benutzt u. neue genealogische Quellen ausgeschöpft worden (Analyse von W. Rudolph, Chronikbücher = HdbAT 1. R. 21 [1955] 1/93, wo auch die hiermit hergestellten neuen historischen Verhältnisse [am wichtigsten 1 Chron. 5, 29/34 zu Ṣādôq, s. o. Sp. 1207] hervorgehoben sind). Für die Zeit nach der Babylonischen Gefangenschaft, als der Davidsnachkomme Serubabel im Auftrag des Kyros die Verbannten zurückführte, hat Esra genaue genealogische Nachforschungen über die völkische Neuordnung der Israeliten angestellt (vgl. die Bücher Esra u. Nehemia; bes. Esr. 2, 59. 61f). In Babylon sollen nur Familien legitimer Abstammung zurückgeblieben sein, während zehn verschiedene Klassen, Priester, Leviten, Israeliten, Profane, Proselyten, Freigelassene, Bastarde, Neṯînîm (Nachkommen der Gibeoniter), Šeṯûqîm (deren Mutter allein bekannt war) u. Findlinge aus Babylon nach Judäa zurückgekehrt sind (vgl. Strack-B. 1, 1f). – Die älteren G. des AT sind in abstei-

gender Linie aufgezeichnet. Diese Form hat der Judenchrist Matthäus gewählt. Erst in hellenistischer Zeit begegnet die aufsteigende G., zB. Esr. 7, 1/5: der Stammbaum Esras (nachgeahmt von 5 Esr. 1, 1/3); Iudt. 8, 1: G. Judiths (vgl. 1 Chron. 6, 33/43; die G. Jesu bei Lukas, der hellenistisch gebildet war; ferner Jos. ant. Iud. 1, 79). Beliebt waren Schemata von zehn Namen (vgl. A. van den Born, Art. Geschlechtsregister: BibelLex [2][1968] 575). – Esr. 2, 61/3 u. Neh. 7, 63/5 geben G. von Priestern an (vgl. 1 Chron. 23/5). Anwärter für das Priestertum, die aus der Diaspora kamen, mußten dem Synhedrium in Jerusalem genealogische Unterlagen über die eigene Herkunft u. die Reinheit der Abstammung der Frauen, die sie heiraten wollten, schicken (vgl. Strack-B. 1, 2/4). Wie aus jüdischen u. christlichen Zeugnissen hervorgeht, gab es eigens dafür in Jerusalem ein Archiv, in dem die Geschlechtsregister der Priesterfamilien verwahrt wurden (zu Jos. c. Ap. 1, 30/6 u. den übrigen jüd. Belegen vgl. Jeremias 242f u. Strack-B. 1, 4/6). Die jüd. Geschlechtsregister werden auch noch von Christen bezeugt: Julius Africanus behauptet, Herodes d. Gr. habe die G. der Juden aus Neid verbrennen lassen, weil seine Familie nicht reiner israelitischer Herkunft gewesen sei (bei Euseb. h. e. 1, 7, 13; vgl. Heer 25f u. Schalit 109/60). Ferner werden Geschlechtsregister der Juden von der gefälschten christl. Schrift De sacerdotio Christi (Suda s. v. Ἰησοῦς [2, 623, 31/7 Adler]; BHG 810/2) erwähnt u. von De prophetarum vita et obitu recensio anonyma: 98 Schermann (vgl. Th. Schermann, Propheten- u. Apostellegenden = TU 31, 3 [1907] 115f). – Herodes der Gr., dessen Vater ein Proselyt idumäischer Herkunft war, ließ sich einen Stammbaum wahrscheinlich von Nikolaos v. Damaskus anfertigen. Durch die gefälschte G. wurde er als Nachkomme vornehmer Juden ausgegeben, die von Babylon nach Judäa gekommen sein sollen (vgl. Jos. ant. Iud. 14, 9; FGrHist 90 F 96). Mit der G. wollte Herodes wohl seinen Anspruch sichern, der verheißene Messias aus dem Hause Davids zu sein (vgl. A. Schalit, König Herodes [1969] 473/9). – Der Priester u. Geschichtsschreiber Flavius Josephus gibt vit. 1/6 den Stammbaum seiner Familie an. Eine so umfangreiche G. weist keine andere antike Selbstbiographie auf (vgl. G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, 1[3] [1949] 339 u. Jeremias 242). – Mindestens seit dem 1. Jh. nC. hat man versucht, Lücken in der genealogischen Überlieferung des AT zu schließen (vgl. PsPhil. ant. bibl. 1f. 4 Kisch).

c. Volkstümliche Anschauungen. Beim Volk war der Glaube verbreitet, die Menschen stammten von Bäumen u. Steinen ab (vgl. Jer. 2, 27; F. Dirlmeier, Homerisches Epos u. Orient: RhMus 98 [1955] 25f u. u. Sp. 1215). Aus der heidn. Umwelt stammt auch die G. der Giganten (Gen. 6, 1/4; vgl. Aug. civ. D. 15, 23). In nachtalmudischer Zeit wird von Armilos, dem Tyrannen der Endzeit u. dem antimessianischen Lügenpropheten, erzählt, er sei von Menschen der Weltvölker oder von Satan aus der Marmorstatue einer schönen Jungfrau in Rom oder aus einem Stein erzeugt worden (vgl. W. Bousset, Der Antichrist [1895] 68. 92_2; Strack-B. 3, 638/40, bes. 639_1).

d. Philon. Philon teilt den Pentateuch in Geschichte u. Gesetz ein. Die Geschichte bestehe aus dem Bericht über die Schöpfung u. die G. Das genealogische Genos betreffe teils die Bestrafung der Gottlosen, teils die Belohnung der Gerechten (v. Moys. 2, 47). Da Philon als Jude an die Überlieferung des AT gebunden war, konnte er nicht wie griechische Geschichtsschreiber die genealogische Schriftstellerei verwerfen (s. o. Sp. 1169f). Die genealogischen Angaben Gen. 22, 23f hält er nicht für geschichtliche, sondern für symbolische Aussagen (congr. 44f). In der Schrift ‚Über den Adel' (virt. 187/227) folgt er der Beweisführung ähnlicher Abhandlungen der Stoiker u. Kyniker; nur ersetzt er die heidn. Beispiele durch solche aus dem AT; dabei erwähnt er auch Frauen (ebd. 220/5; vgl. Wendland-Kern 51/5). Philon bestreitet, daß die Vorstellung einer Solidarität des Geschlechts in Verdienst u. Sünde richtig sei (virt. 226f); denn Schlechte stammten auch von Guten ab (ebd. 199f). Wahrer Adel bestehe nicht in der Abkunft von guten Vätern oder Großvätern, sondern in der Nachahmung der Frömmigkeit des Vaters (quaest. in Gen. 4, 180). Selbst Sklaven seien von diesem Adel der Seele nicht ausgeschlossen (virt. 189; vgl. Eurip. Melan.: frg. 495, 40/3 N[2].). Mit der Abhandlung über den wahren Adel wollte Philon den griech. ‚Gottesfürchtigen' zeigen, daß sie nicht hinter den von Abraham abstammenden Söhnen zurückstehen müßten; denn Abraham, der Stammvater Israels, sei selbst als Heide aus den Heiden von Gott berufen worden (virt. 212/9; vgl. Abr. 31). Clemens v. Alexandrien hat Abschnitte aus dieser Schrift

wörtlich mitgeteilt (strom. 2, 98, 3/100, 2). – In aetern. mund. 55/7. 68 bekämpft Philon den griech. Volksglauben von der Erdgeburt der Menschen; dabei werden die Spartoi erwähnt (vgl. F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles 10[2] [Basel 1969] 65).

B. Christlich. I. Terminologie. Die christl. Schriftsteller haben die meisten Wörter des Begriffsfeldes G. von den Griechen u. Römern übernommen. Das wohl aus theologischen Gründen geschaffene u. erstmals Hebr. 7, 3 belegte Wort ἀγενεαλόγητος ist vielleicht schon von hellenistischen Juden geprägt worden (s. u. Sp. 1235). Mit γενεαλογία wurde auch das Buch Genesis bezeichnet (zB. Chron. pasch.: PG 92, 109 B). In byzantinischen Texten bezeichnet ἡ σειρά die G. (zB. Joh. Damasc. expos. fid. 87 [2, 199, 32 Kotter]; vgl. lateinisch linea: zB. Leo I ep. 31, 2 [PL 54, 791 B]). Zu σπέρμα im Sinn von Nachkomme(n) vgl. G. Quell - S. Schulz, Art. σπέρμα: ThWbNT 7, 537/47. In der gleichen Bedeutung verwenden die lat. Autoren semen (häufig belegt ist ἐκ σπέρματος, e semine, Ἀβραάμ, Δαυίδ; vgl. E. Lommatzsch, Art. Abraham: ThesLL 1, 129, 81 f); zu ‚Haus' in der Bedeutung von Familie u. Geschlecht vgl. Aug. civ. D. 15, 19 u. O. Michel, Art. οἶκος: ThWbNT 5, 132. Die lat. Kirchenschriftsteller ersetzen das Fremdwort genealogia bisweilen durch generatio (vgl. G. Meyer, Art. generatio: ThesLL 6, 2, 1788, 50/70; zu generatio im Sinn von Herkunft vgl. ebd. 1783, 35/43; im Sinn von Nachkommenschaft ebd. 1784 f; vgl. auch M. Schuster, Art. germen: ebd. 6, 2, 1924, 32/48). Das Wort genealogia hat bereits durch 1 Tim. 1, 4 u. Tit. 3, 9 für die Christen einen schlechten Klang bekommen (s. u. Sp. 1253 f). Der Begriff rückte auch in die Nähe von astrologischer Geheimwissenschaft u. Zauberei (vgl. Ev.PsMt. 30,2 [228 f de Santos Otero]; Potam. mart. Es.: PL 8, 1416 B). Wenn Moses genealogus genannt wird, sollte er damit als Verfasser der G. in Genesis u. Numeri charakterisiert werden (Prud. apoth. 315; Ven. Fort. v. Mart. 1, 24). – Das Bild vom Stammbaum bot sich den Christen vom biblischen Sprachgebrauch der ‚Wurzel Jesse' an (vgl. Jes. 11, 1. 10; Apc. 5, 5: ἡ ῥίζα Δαυίδ; 22, 16; Tert. carn. 21, 5; A. Thomas, Art. Wurzel Jesse: LexChristlIkon 4 [1972] 549/58). Ausführlicher spricht Isid. orig. 9, 5 de adfinitatibus et gradibus u. 9, 6 de agnatis et cognatis, also über Verwandtschaftsbezeichnungen; 9, 6, 28 bemerkt er: stemmata dicuntur ramusculi quos advocati faciunt in genere, cum gradus cognationum partiuntur ... mit drei graphischen G. (sog. arbor iuris; vgl. Burch. Worm. decret. 7, 28 [PL 140, 784/6]; M. Conrat, Contributo alla letteratura degli alberi genealogici: ArchStorItal Ser. 5, 49 [1912] 3/10). – Eutropius Presb. simil. carn.: PL Suppl. 1, 541 f wählt das Bild vom Blutstrom; er will rivum ... dominici sanguinis per anfractus genealogiae Matthaeo monstrante betrachten. – Die Christen haben den Begriff der G. u. die damit verwandten Vorstellungen vielfach übertragen verwendet. Bereits die Gemeinde von Qumran sprach metaphorisch von Gottes- u. Teufelssöhnen (Michel - Betz 12/4). Jeder Christ wurde zu einem Kind Gottes, die Kirche zur Mutter u. so entstand eine geistliche Familie mit mannigfachen Verwandtschaftsverhältnissen (vgl. Bardenhewer 1, 37/9; H. Emonds, Art. Abt: o. Bd. 1, 45/55). Aus der blutsmäßigen Verwandtschaft aller Völker (Gen. 10) u. der heilsgeschichtlich bedeutsamen Abstammung der Juden von ihrem Stammvater Abraham wird bei den Christen die Verwandtschaft der Gläubigen untereinander, mit Gott u. Jesus Christus, dem Abrahams- u. Davidssohn. Die Christen sind durch die Taufe neu gezeugt u. wiedergeboren worden. Die Taufe begründet somit einen neuen Adel (vgl. zB. ILCV 63 B, 1/10). Da die Christen aufgrund ihres Glaubens an Jesus Christus u. seine Botschaft zu Kindern Gottes geworden sind, leiten sie sich von Abraham ab, der als erster an den einen Gott des Himmels u. der Erde geglaubt hat. Als seine wahren Nachkommen bilden sie auch das wahre Volk Israel. Ihr Stammvater ist der Abrahamssohn Jesus (Iust. dial. 123, 9; Aristid. 15, 1; Philo Carp. in Cant. 98 [PG 40, 92 B]). Ein Beispiel für einen derartigen metaphorischen Sprachgebrauch bietet Makarios/Symeon (hom. 46, 2, 9 [GCS Mac. 2, 87]): ‚Die Christen gehören einem anderen Äon an; sie sind Söhne des himmlischen Adam, ein neues Geschlecht, Kinder des Hl. Geistes, strahlende Brüder Christi' (vgl. hom. 4, 26, 1 [GCS Mac. 1, 62]).

II. Beurteilung der physischen Herkunft. a. Abwertung. Für den Israeliten war die physische Abkunft von Abraham, dem Stammvater seines Volkes, mehr als nur eine Voraussetzung seines Heiles. Wie das AT u. die Evangelien zeigen, haben sich die Juden dieser Abstammung von Abraham häufig ge-

rühmt. Aber bereits Johannes der Täufer warnt seine Zuhörer, daß ihnen beim kommenden Gericht Gottes ihre Abrahamssohnschaft nichts nützen werde, denn Gott könne aus Steinen Kinder Abrahams schaffen (Mt. 3, 9; Lc. 3, 8; vgl. die Polemik Galens usu part. 11, 14 [2, 158 Helmreich]; s. o. S. 1160). Im Streitgespräch zwischen Jesus u. den Juden bei Joh. 8, 30/59 wird deutlich, daß ein Sohn Abrahams nur der ist, der wie Abraham glaubt u. handelt. Damit verwirft Jesus die mit Stolz betonte Abkunft von einem physischen Ahnherrn als unwesentlich für das Heil (vgl. Mt. 8, 11f u. Jesu Worte über seine Mutter u. Verwandten: Mc. 3, 31/5 par.; Joh. 2, 4; v. Campenhausen 11f). In diese Richtung weist auch die Predigt des Paulus über Abraham u. seine echten Nachkommen, die an Gottes Offenbarung Glaubenden (Rom. 4, 1/25; 9, 7f; Gal. 3, 7/9. 29; 4, 22/31; vgl. J. Jeremias, Art. Ἀβραάμ: ThWbNT 1, 9). Wichtig ist allein die in das freie Ermessen des Menschen gestellte Entscheidung für oder gegen Gott u. seine Offenbarung. Diese Entscheidung kann unabhängig von den Vorfahren, von ihren Verdiensten oder Lastern u. Sünden getroffen werden. Eine Solidarität in der Schuld gibt es nach Jesus bei Joh. 9, 1/3 nicht (vgl. R. Bultmann im Joh.-Kommentar [17][1962] 251 zSt.; hingegen führt bei Paulus die Typologie Adam – Christus zur Auffassung, daß alle Menschen, da sie vom sündigen Urvater abstammen, Tod u. Sünde geerbt haben, durch Jesus Christus aber davon erlöst worden sind [Rom. 5, 12/21]). Nicht ohne Grund nennt Mt. 1, 3. 5f in der G. Jesu verschiedene übelbeleumundete Frauen (vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 3, 2: ,Über die Schlechtigkeit der Vorfahren muß man nicht erröten'; zur Deutung der bei Matthäus genannten vier Frauen vgl. Vögtle 9, 38/41). Für das ewige Heil des Menschen hat nur seine geistliche Zeugung u. Geburt aus Gott Bedeutung (Joh. 1, 12f; dazu v. Campenhausen 11f; 1 Joh. 3, 9; dazu Dieterich, Mithr. 139f). Sichtbarer Ausdruck für die pneumatisch gewirkte Geburt aus Gott ist die Taufe, durch die jeder Mensch zum Kinde Gottes werden kann. Vorbild war wohl die Taufe Jesu durch Johannes, bei der Jesus als Sohn Gottes von einer himmlischen Stimme bezeugt wurde, u. von der manche Christen glaubten, daß Jesus erst in diesem Augenblick zum Sohne Gottes erhoben worden sei (s. u. Sp. 1239f). Jeder Mensch steht als einzelner unmittelbar zu Gott u. wirkt unabhängig von der Kette seiner Vorfahren sein ewiges Heil oder Unheil, so daß er Kind u. Sohn Gottes oder Kind u. Sohn des Teufels wird (1 Joh. 3, 10; s. u. Sp. 1243f). Die physische Zeugung u. Abstammung wird so durch die pneumatische Zeugung u. Abstammung überboten. Durch diese grundsätzliche Abwertung der physischen G. u. durch die Aussicht, mit Hilfe des Glaubens an Jesus Christus u. der sittlichen Vollkommenheit die Kindschaft Gottes zu erringen, werden viele aus den niederen Bevölkerungsschichten für das Evangelium gewonnen worden sein (vgl. auch Joh. Chrys. in Mt. hom. 3, 2 am Ende). – In diesem Sinn haben die Kirchenschriftsteller die zuvor genannten Stellen der Evangelien u. der Paulusbriefe über die Abrahamskindschaft ausgelegt u. damit zur Überwindung des Stolzes oder der Scham wegen der physischen Abkunft beigetragen. Ihre Beweisführung stützt sich meist auf Stellen der Bibel. Sofern ihr Argumentationsziel aber im Sittlichen liegt, stimmt es weitgehend mit dem der stoischen Kritik am Adel überein: nur die Arete, die Virtus, entscheidet über den Wert des Menschen, nicht die physische Abkunft (s. o. Sp. 1200). Aus der Vielzahl der Belege sei hingewiesen auf Iust. dial. 44, 4; 140, 3f; Joh. Chrys. in Mt. hom. 3, 2; 19, 4; 44, 2; Ambrosiast. in 1 Tim. 1, 4; in Tit. 3, 9 (CSEL 81, 3, 252f. 332f); in 2 Cor. 11, 18 (ebd. 81, 2, 289). – Ähnlich wie einzelne Griechen u. Juden den archaischen Gedanken der Vererbbarkeit des Frevels abgelehnt haben (s. o. Sp. 1182 u. 1204f), setzten sich auch christliche Schriftsteller mit dieser Vorstellung auseinander. Dabei gingen sie meist von Stellen des AT aus (vgl. zB. Didasc. 2, 14, 3/10 u. Const. ap. 2, 14, 3/10 [1, 50f Funk]; Anast. Sin. quaest. et resp. 35 [PG 89, 573f]; Cypr. ep. 55, 27; Ambrosiast. quaest. test. 14 [CSEL 50, 39/41]: quid est ut deus ... peccata patrum filiis se reddere promiserit in tertiam et quartam progeniem ?; Prosp. Aquit. in Ps. 108 [PL 51, 313f]; vgl. Klostermann 9. 33/45; J. Fink, Noe der Gerechte [1955] 70/83). Andere Stellen des AT dienten dem Beweis, daß sich weder die guten noch die schlechten Charaktereigenschaften immer auf die Kinder vererben, zB. Hieron. ep. 60, 8, 1f: nec me iactabo de genere, id est de alienis bonis, cum et Abraham et Isaac, sancti viri, Ismahelem et Esau peccatores genuerint ... nec virtutes nec vitia parentum liberis inputantur; ab eo tempore cen-

semur, ex quo in Christo renascimur (vgl. Paul. Nol. carm. 15, 84/94; Op. imperf. in Mt. 3 [PG 56, 651]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 3, 2; 9, 5; 58, 4; 44, 1 geht von Mt. 12, 46/9 aus). Gegen den Glauben an die Vererbbarkeit geistiger u. charakterlicher Eigenschaften erwähnt Hieronymus einmal zwei Beispiele der röm. Republik (ep. 54, 4, 2): exhibuit Ciceronis filius patrem in eloquentia? Cornelia vestra ... Graccos suos se genuisse laetata est? – Novatian. spect. 5, 3f (CCL 4, 173) ruft aus: quam vana sunt ... prosapiam designare, avos ipsos atavosque memorare. quam hoc totum otiosum negotium, immo quam turpiter ignominiosum! (vgl. Prud. perist. 10, 111/40). Pontius Diaconus, der Biograph Cyprians, übergeht die vornehme Abkunft Cyprians u. beginnt mit der Bekehrung zum Christentum, der nativitas caelestis (v. Cypr. 2, 1f Pellegrino; vgl. Eugipp. v. Sev. epist. ad Pasch. 9). Auch die drei großen Kappadokier schätzen die physische Herkunft gering ein. Wert hat nur der durch den Glauben u. ein Leben aus dem Glauben gewonnene Adel. Basil. Caes. hom. 19, 2 (PG 31, 509 C) spricht von dem einen γένος πνευματικόν, das allen 40 Märtyrern gemeinsam sei. Gregor v. Nyssa betont in seinen Enkomia, nur die durch den freien Willen erworbene Verwandtschaft mit Gott schaffe wahren Adel (laud. Bas.: PG 46, 816B; v. Greg. Thaum.: ebd. 896B; vgl. W. Völker, Gregor v. Nyssa als Mystiker [1955] 238f); ähnlich Gregor v. Nazianz, der aber in seiner herben Kritik am Adel von den Kynikern beeinflußt ist (vgl. J. R. Asmus, Gregorius v. Nazianz u. sein Verhältnis zum Kynismus: TheolStudKrit 67 [1894] 323/5 u. bes. H. M. Werhahn, Gregor. Naz. Σύγκρισις βίων = Klass.-philol. Stud. 15 [1953] 37/9). Joh. Chrysostomos benutzt einmal das von Plat. Theaet. 174e beigebrachte u. von Sen. ep. 44, 4 aufgenommene Argument: Wenn die Adelsstolzen in ihrer G. weiter zurückgingen, so fänden sie unter ihren Ahnen Köche, Eseltreiber u. Krämer, u. die anderen, die über keinen prunkvollen Stammbaum verfügten, fänden unter ihren Vorfahren auch solche, die sich mehr als sie selbst ausgezeichnet hätten (in Mt. hom. 58, 3). Noch entschiedener wertet er die biologische Abkunft im Enkomion auf den Märtyrer Lucian ab (3 [PG 50, 525]). – Ein Brief unter dem Namen Isidors v. Pelusium warnt vor dem käuflichen Briefadel von Gnaden eines (kaiserlichen) Eunuchen oder eines Kaisers, der selbst nicht einmal adelig ist; nur gute Sinnesart verleihe wahren Adel (ep. 2, 291 [PG 78, 721]; vgl. ep. 1, 86. 99). Dieser Inhalt läßt eher auf einen nichtchristl. Schriftsteller, vielleicht des 3. Jh. nC., schließen (zu anderen angeblichen Briefen Isidors vgl. W. Speyer: JbAC 17 [1974] 56/8 u. R. Riedinger: VigChrist 29 [1975] 29_{16}). – Boethius beginnt seine Kritik des Adels mit einem rationalen Beweis (cons. 3, 6, 7/9): Der Ruhm der Vorfahren hat nur für sie selbst, nicht für ihre Nachkommen Bedeutung. Das einzige Gut, das adelige Abkunft mit sich bringt, ist die Verpflichtung, nicht von der Virtus der Vorfahren abzufallen. Im anschließenden Gedicht (carm. 6) weist Boethius auf Gott als den gemeinsamen Vater aller Menschen hin. Nur wer von diesem Ursprung durch seine Laster abfällt, wird unadelig (vgl. schon Min. Fel. 37, 10: nobilitate generosus es, parentes tuos laudas? omnes tamen pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur). – Einzelne Christen hatten zu ihren Vorfahren ein gebrochenes Verhältnis, da diese im Irrtum des Polytheismus befangen waren (Min. Fel. 20, 3. 5; 23, 1; Prudent. c. Symm. 1, 38f).

b. Aufwertung. Obwohl das Evangelium alle äußeren Güter, zu denen auch edle Abkunft zählt, als unwesentlich für das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott bezeichnet u. auch den Gedanken der Vererbbarkeit der Schuld weitgehend relativiert hat, wurde die physische Herkunft, vor allem adelige Abstammung, von vielen Christen hoch eingeschätzt. Damit setzte sich die antike u. zugleich volkstümliche Auffassung durch, nach der edle Abkunft genauso wie der damit meist verbundene Reichtum ein Gut sei (vgl. Orig. c. Cels. 1, 29). Dazu kam der Einfluß der atl. Schriften, die der physischen Herkunft unter heilsgeschichtlichem u. profangeschichtlichem Gesichtspunkt große Bedeutung zumessen. Die zahlreichen Stellen des AT, die von einer Vererbung des Fluches u. Segens sprechen, wurden oft ohne Einschränkung benutzt u. kritiklos kommentiert (zB. Iren. dem. 20f. 24 [SC 62, 60/2. 67/9]; vgl. Tert. adv. Marc. 2, 15). Der von Paulus Rom. 5, 12/21 ausgeführte Gedanke einer Erbschuld wurde besonders durch Augustinus u. seine Auseinandersetzung mit den Pelagianern erneuert u. weiter begründet (zB. Aug. pecc. mer. 1, 9; vgl. das mit Kritik zu benutzende Buch von

J. Groß, Geschichte des Erbsündendogmas 1. 2 [1960/63], bes. 1, 257/376). Da besonders die aus vornehmen Geschlechtern Roms u. der Provinzen stammenden Christen durch Texte des AT ihre Wertung der Abstammung bestätigt sahen, wurde die durch Jesus eingeleitete Überwindung der Wertschätzung physischer Abkunft zumindest stark beeinträchtigt. Besonders die volkstümliche Literatur der Heiligenleben u. Enkomia zeigt diese wohl erst mit dem Sieg der Kirche im 4. Jh. einsetzende Entwicklung. Wenn Gregor v. Nazianz meint, daß die Heiden den von ihnen Gefeierten gern vornehme, ja göttliche Abkunft andichten (or. 43, 3, wo zahlreiche altgriechische Geschlechter genannt werden; vgl. dazu PsNonnos: PG 36, 1057A), so stehen ihnen darin die Verfasser von Passionen u. Heiligenleben nicht viel nach (s. u. Sp. 1221f). Aus vornehmen Familien stammende christliche Bischöfe, die mehr adelig als christlich waren, wie etwa Sidonius Apollinaris, gingen sogar so weit, daß sie ihre Hochschätzung der physischen Herkunft durch Stellen des NT bestätigt sehen wollten. So deutet er Lc. 1 als Enkomion auf Johannes den Täufer (ep. 7, 9, 17). In diese Richtung weist auch Hieron. ep. 127, 5, 4, der meint, Johannes der Evangelist sei dem Hohenpriester propter generis nobilitatem bekannt gewesen, wovon Joh. 18, 15 nichts steht. Joh. Ruf. (?) v. Petr. Ib. (14 Raabe) beruft sich auf Ps. 14, 5 ,Gott ist beim gerechten Geschlecht' u. Ps. 112, 2 ,Das Geschlecht der Gerechten ist gesegnet' sowie auf 1 Petr. 2, 9, um zu begründen, weshalb er ausführlich die Abstammung des Petrus darlege. Er verwendet auch den Gedanken, daß Gute wieder Gute zeugten (21 Raabe). – Sogar bei der Wiedergabe atl. Texte wirkt das Denken in Adelsstammbäumen nach. So beschreibt Alcimus Avitus, der vornehme Bischof von Vienne, das Verhältnis Noes zu Henoch nach Art einer adeligen Deszendenz (carm. 4, 172/5 [MG AA 6, 2, 240]). Als während des 5. u. 6. Jh. viele christlich gewordene Adelige zu Bischöfen gewählt wurden, führten sie die genealogischen Überlieferungen ihrer heidnischen Ahnen weiter (s. u. Sp. 1261f). – Alle jene Kirchenschriftsteller, die durch die antike Rhetorenschule gegangen sind, kannten auch die Regel, daß die Abstammung des Gefeierten ausführlicher zu berücksichtigen sei (vgl. H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires [2][Bruxelles 1966] 133/47; Th. Payr, Art. Enkomion: o. Bd. 5, 339; ferner Basil. Caes. hom. 19, 2 [PG 31, 509A]; bes. Hieron. ep. 60, 8, 1; 130, 3: rhetorum disciplina est abavis et atavis et omni retro nobilitate ornare quem laudes, ut ramorum sterilitatem radix fecunda conpenset et quod in fructu non teneas, mireris in trunco; Hilar. Arel. v. Honor. Arel. 4 [51 Cavallin]; Honor. Mass. v. Hilar. 2 [81 Cavallin]; Isid. orig. 2, 4, 5/7; auch in rhetorischen Schulschriften der Christen [s. o. Sp. 1190]). Viele Kirchenschriftsteller versuchten, einen Ausgleich zwischen der profanen u. der christl. Wertung edler Abkunft zu finden. Sie trugen die G. des Gefeierten zwar vor oder spielten wenigstens in Form der praeteritio darauf an, benutzten sie aber meist als Folie für den preiswürdigeren Verzicht des Gefeierten auf diese weltliche Ehre (zB. Greg. Naz. or. 8, 3 von seiner Schwester Gorgonia; Hieron. ep. 77, 2, 3 von Fabiola; 108, 1 von Paula; 130, 3 von Demetrias; Hilar. Arel. v. Honor. Arel. 4 [51 C.]; Honor. Mass. v. Hilar. 2 [81 C.]). Hieronymus hat wohl aus Rücksicht auf die ihm befreundeten röm. Adeligen die edle Abkunft in seinen Enkomia nur geringfügig gegenüber dem ,Adel' christlicher Tugend abgewertet (s. u. Sp. 1256f). Dabei verwendet er manchmal die Redewendung (ep. 108, 1, 1): nobilis genere (formelhaft: Aug. en. in Ps. 120, 13 [CCL 40, 1799]: von der Märtyrerin Crispina; Gennad. vir. ill. 19: von Sulpicius Severus), sed multo nobilior sanctitate (ähnlich Hieron. v. Hilar. 14; vgl. Aug. ep. 150; pelagianische Epist. Honorif. 5 [PL Suppl. 1, 1692]; Pass. Leocad. 4 [2, 66 Fábrega Grau]; Pass. Rog. et Don. 2 [322 Ruinart] u. noch der Fälscher von Fel. IV ep. 3 [PL 65, 22B]). Ein weiterer Grund für die Hochschätzung der G. lag darin, daß in mancher Familie das Andenken an einen Vorfahren, der das Martyrium erlitten hatte, weitergepflegt wurde. So rühmt beispielsweise Cyprian mit den Begriffen profanadeliger G. die hl. Vorfahren des ihm befreundeten Bekenners Celerinus (ep. 39, 3; vgl. A. P. Frutaz, Art. Celerinus: LThK 2 [1958] 988). Ähnlich beschreibt Gregor v. Nazianz im Epitaphium auf Basilius die christl. Ahnen (or. 43, 3/10; vgl. Bardenhewer 3, 130f). Demgegenüber schärft Origenes ein, es helfe dem Sohn nichts, einen Märtyrer zum Vater zu haben, wenn er nicht selbst gut lebe (in Hes. hom. 4, 8 [GCS 33, 368f]). Ein neuer Impuls, auf G. zu achten, entstand auch aus dem Gefühl der Dankbarkeit gegenüber den

christl. Vorfahren, die den Nachkommen den Glauben als kostbares Gut vererbt hatten (vgl. Fragmentum copticum ex actis S. Coluthi martyris erutum ed. A. A. Giorgi [Romae 1781] 36: per fidem nobilitatis meae et doctrinam patrum meorum credo). Aber auch die durch die Erfahrung immer wieder bestätigte Tatsache der Vererbung leiblicher u. geistig-sittlicher Eigenschaften verstärkte die Anteilnahme an der G. So meint Origenes c. Cels. 1, 33, Jesus könne als außergewöhnliche sittliche Persönlichkeit nicht einer unreinen Verbindung entstammt sein.

III. Verwendung. Die Kirchenschriftsteller haben in ihren Kommentaren die G. des AT u. NT erklärt. Vor allem haben die beiden Stammbäume Jesu (Mt. 1, 1/17; Lc. 3, 23/38) eine große Literatur ausgelöst. Die am Rande der theologischen Literatur stehenden chronographischen Werke benutzten die G. des AT, besonders der Genesis. Genealogische Bemerkungen begegnen meist in knapper, seltener in ausführlicher Form in allen biographisch bestimmten Gattungen vom Grabtitulus bis zur Legende (zum Bestand christlicher Biographien vgl. M. Pellegrino in seiner Ausgabe von Pontius v. Cypriani [Alba Cuneo 1955] 7/30; ferner A. Prießnig, Die biographischen Formen der griech. Heiligenlegenden, Diss. München 1921/22). Eine besondere Unterart der Biographie stellen die seit dem 4. Jh. zu belegenden Grabreden auf christliche Zeitgenossen dar, in denen wie bei den antiken Laudationes funebres die Abkunft des Toten stets erwähnt wird (vgl. die von Vollmer 472/5 genannten Beispiele). Seltener bieten die echten, häufiger die gefälschten oder die zur Erbauung verfaßten erfundenen Passionen u. Heiligenleben genealogische Hinweise. Dabei wird gern die vornehme Abstammung betont u. dies besonders dann, wenn nichts Genaues bekannt war. Man wollte damit wohl zugleich den Heiligen verherrlichen u. den Leser, nicht zuletzt den nichtchristlichen, auf die Bedeutung des Heiligen aufmerksam machen (vgl. zB. Greg. Nyss. Theod.: PG 46, 740D; v. Greg. Thaum.: ebd. 897A/B; Basil. Caes. hom. 19, 2; 23, 2; Ps-Greg. Nyss. v. Ephr.: PG 46, 824A/B; sehr rhetorisch wirkt auch Hieron. ep. 60, 8: Epitaphium Nepotiani [ProsLatRomEmp 624]; vgl. Delehaye aO. 139/41. 144; die Beispiele bei Leclercq 2883_1; ferner Pass. Artem. 8 [GCS 21, 155]; Paul. Nol. carm. 15, 51f; Pass. Clem. 10 [2, 44 Fábrega Grau]; Pass. Symphor. 1 [125 Ruinart]; Pass. Vincent. 1 [400 R.]; Pass. Firm. 1 [636 R.] u. viele andere). Dieselbe Tendenz zeigen auch die unechten Apostelgeschichten. Dort sprechen sehr oft Frauen der höchsten Kreise mit den Aposteln (vgl. R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike [1932 bzw. 1969] 147; Speyer 255f). In der auf antike Quellen zurückgehenden Erzählung De Constantino Magno eiusque matre Helena (hrsg. von E. Heydenreich [1879] c. 2. 31) weiß man zwar noch, daß Helena eine Schankwirtin war, erklärt aber, daß sie ursprünglich aus vornehmer Familie Triers stammte (ebd. 32 begegnet der Gedanke von der Vererbung edler Art). – Genealogische Bemerkungen enthalten auch die literaturgeschichtlichen Schriften des Hieronymus (zB. vir. ill. 2. 11. 13. 23. 84. 111. 135) u. des Gennadius (vir. ill. 19). Der Liber pontificalis gibt bei jedem Papst in der Regel den Namen des Vaters an (vgl. L. Duchesne in seiner Ausgabe 1 [Paris 1886 bzw. 1955] LXXVI/VIII). Zweimal bemerkt der Verfasser, er habe die G. (genealogiam, generationem) nicht finden können (c. 10. 26). Papst Gaius stammte angeblich aus dem Geschlecht des Kaisers Diokletian (c. 29; Quelle hierfür sind die phantastischen Angaben in den Acta Susannae 1. 3 [ASS Febr. 3^3, 62]; unzutreffend Leclercq 2875). Auch Enkomia auf Kaiser u. Vornehme enthalten genealogische Hinweise (zB. Porf. Optat. carm. 8, 11f. 19f; 9, 24. 32f; zu Sidon. Apoll. s. u. Sp. 1261; zu Venant. Fort. vgl. K. F. Stroheker, Germanentum u. Spätantike [1965] 196f. 201f), ebenso Hochzeitsgedichte (zB. Dracont. Rom. 7, 2. 107/17). – Auch um die lückenhafte geschichtliche Überlieferung zu ergänzen, wurden G. erfunden. Da von Maria aus dem NT kein Stammbaum bekannt war, wurde er nachträglich erdichtet (vgl. Strack 11*/3*). In byzantinischer Zeit kennt man plötzlich die Eltern aller Apostel (Anon. de apostolorum parentibus: Th. Schermann, Prophetarum vitae fabulosae [1907] 202/4; vgl. ebd. 63*). Sehr scharf verurteilt Julius Africanus ep. ad Aristid. (55/7 Reichardt) jene, die Stammbäume aus religiösen Motiven erfinden oder tendenziös bearbeiten. – Wie manche Heiden u. Juden haben auch einzelne Christen unedle Abstammung ihres Gegners böswillig behauptet (zB. Mar. Merc. subnot. 4, 4 [PL 48, 131] über Julianus v. Aeclanum). – Mancher vornehme Christ wird wie der Märtyrer

Romanus darauf verzichtet haben, durch den Hinweis auf seine G. vor der Folter bewahrt zu bleiben (vgl. Prudent. perist. 10, 111/40).

IV. Herkunft Jesu Christi. a. Urteil des NT: Jesus Christus, der Davids- u. Gottessohn. 1. Grundsätzliches. Eine der ältesten Glaubensaussagen über Jesus v. Nazareth hat Paulus Rom. 1, 3f überliefert: Jesus ist nach dem Fleisch, d.h. nach seiner menschlichen Natur u. Herkunft, aus dem Samen Davids geboren, nach dem Geist aber, d.h. nach seiner überirdischen Natur u. Herkunft, ist er der Sohn Gottes. Hier wie 2 Tim. 2, 8 wird auf die Auferstehung Jesu hingewiesen, da sie seine Gottessohnschaft erweist. Diese vorpaulinische Glaubensformel geht vielleicht auf griechischsprechende Judenchristen zurück (vgl. Burger 30). Hat aber Jesus v. Nazareth selbst beansprucht, aus dem Hause Davids zu stammen, oder haben erst Judenchristen Jesus als Davidssohn bezeichnet, da für sie der Messias nur als Davidssohn vorstellbar war? Die geschichtliche Frage nach der menschlichen Herkunft Jesu beantworten die ntl. Schriften, insbesondere die G. bei Mt. 1, 1/17 u. Lc. 3, 23/38 im Sinn der Davidssohnschaft Jesu (vgl. Apc. 5, 5; Hebr. 7, 14). Hiergegen meldet die traditionsgeschichtliche Forschung starke Zweifel an (zB. Lambertz u. Burger; für die Tradition treten Jeremias 324f u. Hahn 242/79 ein). Eine in der Exegese umstrittene Stelle ist in diesem Zusammenhang vor allem Mc. 12, 35/7 par. (vgl. Hahn 259/62 u. Burger 52/9). Jesus setzt sich hier mit der traditionellen jüd. Vorstellung von der Davidssohnschaft des Messias auseinander u. scheint gegen sie mit Ps. 109, 1 zu polemisieren, zumindest aber die Davidssohnschaft des Messias in ihrem Gewicht zu relativieren: ,Wenn David ihn (d.h. den Messias) ,Herr' nennt, wie kann er denn sein Sohn sein?' Hätte Jesus so gesprochen, wenn er selbst Nachkomme Davids gewesen wäre? Möglicherweise ja, da Jesus die physische Herkunft als unerheblich für das Heil des Menschen u. somit für die Gotteskindschaft bewertet hat (s. o. Sp. 1215). Andererseits ist auch die Möglichkeit zu erwägen, daß Christen diese Rede Jesus in den Mund gelegt haben, um durch sie das schwierige Verhältnis von Davids- u. zugleich Gottessohnschaft Jesu zu klären (zu Barn. 12, 11 s. u. Sp. 1238). Für die ntl. Tradition, nach der Jesus durch seinen Adoptivvater Joseph zum Hause David gehörte, sprechen auch Überlieferungen über Verwandte Jesu bei Hegesipp. In den ,Denkwürdigkeiten' (um 180 nC.) erwähnt er Symeon, einen Vetter Jesu. Sein Vater Klopas sei ein Bruder Josephs gewesen (bei Euseb. h. e. 3, 11). Unter Trajan sei Symeon als Davidsnachkomme u. Christ angeklagt u. zum Tode verurteilt worden (ebd. 3, 32, 3. 6; vgl. Blinzler 96/100). Weiter berichtet Hegesipp, Vespasian habe nach der Einnahme Jerusalems alle Davidsnachkommen aufspüren lassen (bei Euseb. h.e. 3, 12). Wie er ferner mitteilt, sollen die beiden Enkel des Herrenbruders Judas namens Zoker u. Jakobus als Nachkommen Davids vor das Gericht Domitians gebracht, dann aber wegen ihrer Armut freigelassen worden sein (ebd. 3, 19f; die Namen überliefert Philipp. Sid., hrsg. von C. de Boor = TU 5, 2 [1888] 169; vgl. Blinzler 100f; ferner Euseb.-Hieron. chron. zJ. 96 u. die darauf zurückgehenden Chronisten [GCS 47, 192e. 411e]). Vielleicht sind sie die ,Herrenleute', auf die, wie Jul. Africanus mitteilt, die G. bei Matthäus u. Lucas zurückgehen sollen (bei Euseb. h.e. 1, 7, 14; ferner A. Meyer - W.Bauer: Hennecke-Schneem. 1, 315f u. o. Sp. 1206). – Die zuvor erwähnte Glaubensformel Rom 1, 3f hat Paulus für seine sogenannte Zweistufenchristologie nutzbar gemacht. Die menschliche Herkunft ist die Stufe der Erniedrigung (dabei erwähnt Paulus nie die Jungfrauengeburt; vgl. v. Campenhausen 13f). Die göttliche Herkunft aber ist die Stufe des präexistenten u. erhöhten Herrn (vgl. E. Schweizer, Röm. 1, 3f u. der Gegensatz von Fleisch u. Geist vor u. bei Paulus: Neotestamentica [Zürich 1963] 180/9; Burger 25/35; H. Schlier, Die Anfänge des christologischen Credo: Zur Frühgeschichte der Christologie [1970] 13/58, bes. 24f. 40f; Hengel 93/104). In dieser zeitlich vor den kanonischen Evangelien liegenden Glaubensformel dient die Angabe der zweifachen Herkunft Jesu zur Umschreibung seines gottmenschlichen Wesens: Jesus ist der Sohn Davids u. der Sohn Gottes. Dabei ist die Aussage ,aus dem Samen Davids' ,zuerst eine theologische, keine zuerst genealogische Feststellung' (O. Kuss, Der Römerbrief 1. Lieferung [1957] 5; vgl. Burger 33), denn das Prädikat Davidssohn ist fast gleichbedeutend mit Messias u. insofern ein Hoheitstitel (vgl. Hahn 242/79; Lohse u. Burger). Der die Würde u. Einzigartigkeit Jesu nur unvollkommen wiedergebende Hoheitstitel ,Davidssohn' ist allerdings schon während des

1. Jh. nC. gegenüber dem Titel ‚Gottessohn' verblaßt (zu den geschichtlichen Voraussetzungen des Begriffs ‚Gottessohn' u. zu seiner Anwendung auf Jesus vgl. Hahn 280/333; P. Wülfing v. Martitz u.a., Art. υἱός, υἱοθεσία: ThWbNT 8, 334/402 u. bes. Hengel). Wie noch nachzuweisen ist, haben einige der ersten Christen mehr das geheimnisvolle In- u. Miteinander der menschlichen u. göttlichen Herkunft Jesu betont, andere dagegen ein zeitliches Nacheinander angenommen. Juden u. Heiden haben nur die menschliche Herkunft Jesu zugegeben u. manche Gnostiker nur an die himmlische Abkunft geglaubt (s. u. Sp. 1237/43). Die Frage nach der Herkunft Jesu ist demnach weitgehend mit dem christologischen Problem identisch. So sind die genealogischen Aussagen des NT über Jesus immer zugleich als Zeugnisse des Glaubens u. des Glaubensverständnisses bestimmter christlicher Gruppen zu werten. – Über die zweifache Herkunft Jesu geben besonders die vier Evangelien näheren Aufschluß. Wie Augustinus bemerkt, werden die Erzähler der Abkunft (origo), Taten, Worte u. Leiden des Herrn Jesus Christus im eigentlichen Sinn Evangelisten genannt (c. Faust. 2, 2). Neben den Wundern Jesu, seinen Worten u. seiner Passion (u. Auferstehung) kommt den Angaben über seine Herkunft in den Evangelien also erhöhte Bedeutung zu. Juden u. Griechen haben ausführliche bis zum ersten Menschen u. zur Gottheit reichende G. aufgestellt. Da Matthäus sein Evangelium vornehmlich an die Juden u. Judenchristen gerichtet u. Lukas sein Evangelium für Heiden u. Heidenchristen verfaßt hat, konnten sie bei ihren Lesern Verständnis für das Ahnenverzeichnis Jesu erwarten. Matthäus u. Lukas sind zugleich die einzigen der ntl. Schriftsteller, die über die geistgewirkte Empfängnis u. die Jungfrauengeburt ausführlich berichten (vgl. E. Nellessen, Das Kind u. seine Mutter [1969] 97/109; A. Vögtle, Offene Fragen zur lukanischen Geburts- u. Kindheitsgeschichte: Bibel u. Leben 11 [1970] 51/67). Während Matthäus sein Evangelium mit der G. Jesu beginnt u. daran die geistgewirkte Empfängnis u. die Jungfrauengeburt anschließt, trägt Lukas die G. Jesu erst beim Taufbericht nach. Es scheint, als ob die von beiden Evangelisten bezeugte geistgewirkte Empfängnis u. die Jungfrauengeburt die Verknüpfung der zweifachen Herkunft Jesu erklären sollten. Die menschliche Herkunft des Davidssohnes Jesus steht dabei unter dem Zeichen der jüd. Erwartung eines Messias aus dem Stamm Juda u. dem Königsgeschlecht Davids (s. o. Sp. 1205f). – Mit dem Bericht der geistgewirkten Empfängnis u. der Jungfrauengeburt bei Matthäus u. Lukas scheint aber der Bericht von der Taufe Jesu ursprünglich konkurriert zu haben. Dafür spricht schon die Tatsache, daß Markus, der älteste Evangelist, mit dem Taufbericht sein Evangelium von Jesus begonnen hat u. daß diesem Bericht bei ihm funktional die gleiche Bedeutung zuzukommen scheint wie bei Matthäus der G. mit dem Bericht der geistgewirkten Empfängnis (zu Mc. 1, 9/11 vgl. Hahn 340/6). Lukas, der nach Markus u. Matthäus schreibt, versuchte hier wohl zu vermitteln, indem er die G. beim Taufbericht einfügt u. sie unter den Gesichtspunkt der Gottessohnschaft Jesu stellt (zu der Frage, ob das Lukasevangelium nicht ursprünglich mit 3, 1 begonnen hat, vgl. Johnson 235/7). Lukas hat wohl bemerkt, daß die Überlieferung von Jesu Taufe eigentlich das Gleiche aussagt wie die Überlieferung von der geistgewirkten Empfängnis. Allerdings besteht der wichtige Unterschied darin, daß Jesus bei Matthäus u. Lukas seit seiner Zeugung durch den Hl. Geist im Schoß Marias Sohn Gottes war, während man nach Markus zu dem Urteil kommen könnte, Jesus sei erst im Verlauf seines Lebens, eben bei der Taufe im Jordan, mit der Gottessohnschaft begabt worden. Im Gegensatz zu Mt. 3, 16, Lc. 3, 22 u. Joh. 1, 32f spricht Mc. 1, 10 bezeichnenderweise vom Geist, der in Jesus eindringt (πνεῦμα ... καταβαῖνον εἰς αὐτόν; vgl. Hahn 342; ferner F. Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern [1970] 44/51. 127/70). Die Spannung zwischen der Überlieferung von Davidssohnschaft u. Jungfrauengeburt einerseits u. von Taufe andererseits hat u.a. der Ambrosiaster quaest. 54 (CSEL 50, 99f) gesehen: Si ex semine David Christus filius deo(!) factus est secundum carnem, hoc est, natus iam filius dei est in utroque ... quo modo ergo, postquam baptizatus est, dictum ei a domino deo est: ‚Tu es filius meus, ego hodie genui te'? Spannungen bestehen aber nicht nur zwischen den Berichten über die Jungfrauengeburt u. die Taufe Jesu, sondern auch zwischen diesen Überlieferungen u. dem Glauben an den menschgewordenen präexistenten Logos (Gal. 4, 4; Joh. 1, 1/18; 8, 58; vgl. Iust. dial. 87f; Vögtle aO. 58f; zur pneumatischen Christologie vgl. Harnack, Dogmen-

geschichte 1, 212/20). Die genannten verschiedenartigen genealogisch-christologischen Nachrichten über die Herkunft Jesu dürften weitgehend als chiffreartige Hinweise u. Vergegenwärtigungen für die im Glauben erfahrene Einzigartigkeit Jesu zu verstehen sein.

2. Die einzelnen Evangelisten. Markus verzichtet auf eine ausführliche G. u. gibt mit dem ersten Satz sein Glaubensbekenntis ab: Jesus ist der verheißene Messias, der Christus, u. der Sohn Gottes. – Matthäus greift am Anfang seines Evangeliums bewußt die Genesis u. ihre tôl^{e}dôt mit der Überschrift auf: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ (1, 1 mit nachfolgendem genealogischem Verzeichnis 1, 2/16 bzw. 17; vgl. Gen. 2, 4a. 5, 1 u. o. Sp. 1207f). Insofern dürfte sich diese Überschrift auf die G. Jesu u. nicht auf das ganze Evangelium beziehen u. ,Urkunde des Ursprungs ...' bedeuten (vgl. O. Eissfeldt, Biblos geneseōs: Gott u. die Götter, Festgabe E. Fascher [1958] 36; anders Zahn 39/44, dem u.a. auch E. Klostermann, Das Matthäusevangelium = Hdb. z. NT 4^{4} [1971] 1 zuneigt; vgl. K. Stendahl, Quis et Unde? An analysis of Mt. 1/2: Judentum Urchristentum Kirche. Festschrift J. Jeremias [1960] 94/105, bes. 101f; Johnson 146/9). – Bei Lukas folgt nach den Erzählungen der wunderbaren Empfängnis Elisabeths u. (in gesteigerter Form) Marias sowie der Geburt Jesu erst 3, 21/38 im Anschluß an den Taufbericht das Verzeichnis mit den Ahnen Jesu. Wie bei Matthäus zählt die G. bei Lukas die Ahnen des Adoptivvaters Joseph auf u. nicht etwa die Ahnen von Jesu Mutter (zu dem grammatisch mehrdeutigen Satz Lc. 3, 23 vgl. außer Heer 82/96 J. M. Pfättisch, Der Stammbaum Christi beim hl. Lukas: Der Katholik 88 [1908] 269/76, die aber beide unrichtig die im Genitiv stehenden Namen vom Nominativ Jesus statt vom Genitiv Joseph abhängen lassen). Nach dem jüd. Gesetz galt Jesus als Sohn des Davidsnachkommen Joseph (erbrechtlich entschied in Israel die Tatsache, ob der Vater jemanden als seinen Sohn anerkennt oder nicht: mBaba batra 8,6a). Johannes übergeht wie Markus einen Stammbaum Jesu. Statt dessen preist er Jesus als den menschgewordenen präexistenten, ewigen Logos (1, 1/18. 30, bes. 1, 14; 8, 58). Er benutzt die auch im antiken Bereich bekannte Vorstellung, daß der Heilbringer vom Himmel herabkommt, also himmlischen Ursprungs ist (Joh. 3, 13. 31; 6, 38. 41f; vgl. 1 Cor. 15, 47; G. P. Wetter, Der Sohn Gottes [1916] 82/101; s. o. Sp. 1164 u. u. Sp. 1241). Johannes erinnert zwar auch an die physische Herkunft Jesu u. läßt über sie die ungläubigen Juden urteilen, ohne ihre irrige Meinung richtigzustellen (6, 42). Ebd. 7, 41f wird so getan, als ob die Davidssohnschaft Jesu nicht allen bekannt gewesen sei. Überraschend wirkt auch das Wort des Philippus an Nathanael (1, 45); Philippus rühmt zwar Jesus als den von Moses u. den Propheten Vorausverkündeten, verschweigt aber seine Davidssohnschaft u. nennt Jesus nur Sohn Josephs (1, 41 spricht Andreas über Jesus als über den Messias-Christos). Äußerlich betrachtet ist Jesus der Galiläer u. Nazarener (1, 46). Für Johannes tritt anscheinend die physische Abkunft Jesu u. damit auch seine Davidssohnschaft in den Hintergrund, weil sie für seine Auffassung von Jesus als dem göttlichen Logos unwesentlich ist. Die Gefahr aber, daß seine Christologie doketisch mißdeutet werden könnte, hat er durch sein entschiedenes Bekenntnis zur Inkarnation des Logos gebannt (Joh. 1, 14; vgl. H. Windisch, Johannes u. die Synoptiker [1926] 99/102. 113; v. Campenhausen 10/3). – Die vier Evangelisten verkünden Jesus als den vorausgesagten Messias aus dem Hause David u. den Gottessohn (Matthäus; vgl. H. Räisänen, Die Mutter Jesu im NT [Helsinki 1969] 60/7. 73f), als den zweiten Adam u. Sohn Gottes (Lukas; vgl. Heer 32/58), den Messias u. Gottessohn (Markus) u. den präexistenten Logos (besonders Johannes). Die Stammbäume Jesu bei Matthäus u. Lukas sind aber nicht nur jeweils in einen übergeordneten christologischen Zusammenhang gerückt, sondern auch in ihrem Inhalt von theologischem Denken durchformt. Johnson 112 weist in diesem Zusammenhang auf die literarische Gattung des Midraš hin u. sieht im religiösen Interesse u. im Nachdruck, der auf den Buchstaben des AT gelegt wird, einen wichtigen Unterschied zu vergleichbaren G. der Griechen u. Römer. Die beiden G. dienen der Verkündigung u. Rechtfertigung des Christusglaubens; sie wollen die Gläubigen stärken, ermahnen u. erbauen sowie auf die Juden apologetisch wirken. Verwirft man die übrigen Bezeugungen der Davidssohnschaft Jesu als ungeschichtlich, so wird man auch die G. als Erfindungen abtun (zB. K. A. Eckhardt, Die Herkunft des Messias: ArchKultGesch 31 [1942/43] 257/317

u. Lambertz). Hält man aber die Davidssohnschaft Jesu für eine geschichtliche Tatsache, so wird man weniger die unleugbar vorhandene Konstruktion der beiden G. betonen als vielmehr ihre theologischen Ziele u. Absichten zu verstehen versuchen, wie dies beispielsweise Vögtle 9, 32/49 u. Johnson 139/252 getan haben. – Matthäus gliedert die Reihe der Ahnen in dreimal 14 Generationen (1, 17): Die erste Periode von Abraham bis König David folgt dem AT (Ruth 4, 12. 18/22; 1 Chron. 2, 1/15; diese Namen stimmen mit der G. bei Lukas überein). Die zweite Periode reicht von König David über Salomon u. die königlichen Nachkommen bis zur Zeit des Verlustes der Königsherrschaft. Dabei sind die geschichtlich überlieferten 17 Könige auf 14 vermindert (zu dieser Konstruktion vgl. Lambertz 212/4; Vögtle 9, 32. 33f). Die dritte Periode von der Zeit der babylonischen Gefangenschaft bis zu Jesus, dem neuen David u. messianischen König, enthält allerdings nur 13 Glieder. Hier scheint in der Überlieferung der Name des Königs Jojakim, des Vaters des Jechonias, verlorengegangen oder in V. 11 durch den im folgenden Vers genannten Jechonias verdrängt worden zu sein. Beide Namen lauten im Hebräischen sehr ähnlich, wie bereits einzelne Kirchenschriftsteller bemerkt haben (vgl. Lambertz 214; Vögtle 9, 41/6; zu weiteren Irrtümern der G. vgl. Lambertz 213f). Die Personen stimmen in der G. bei Matthäus von Salomon an mit den bei Lukas genannten nicht überein mit Ausnahme des Salathiel, seines Sohnes Serubabel u. des Adoptivvaters Jesu, Joseph. Indem Matthäus die G. Jesu von Abraham bis auf Jesus herabführt, bleibt er innerhalb des jüd. Gesichtskreises stehen (vgl. R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche u. Judentum im Matthäusevangelium [1963]). Bei ihm ist die Zahl 14 betont. Aus seiner Konstruktion der dreimal 14 Generationen soll sich ergeben, daß Jesus der vorausgesagte Davidssohn u. Messias ist. Die Maßzahl 14 ist wahrscheinlich der genealogischen Überlieferung des AT entnommen: von Abraham bis König David zählt man 14 Generationen. Ferner ist sie die davidische Zahl: Der hebräische Name David ergibt, isopsephisch gelesen, den Zahlenwert 14 (4+6+4; vgl. Vögtle 9,36). Der Zweck der G. liegt wohl weniger im Nachweis, daß Jesus aus dem Hause David stammt, als im Nachweis, daß er der im AT verheißene messianische Davidssproß ist: 14 Generationen waren notwendig, um die Verheißung Gottes an Abraham wenigstens zum Teil in Form der Königsherrschaft Davids zu erfüllen, 14 Generationen dauerte der Abstieg bis zum Verlust dieser Herrschaft u. wieder 14 Generationen waren notwendig bis zur Geburt des davidischen Königs der Heilszeit (vgl. Heer 110/29; Vögtle 8, 242). Derartige schematische Geschichtsdarstellungen waren den Juden durchaus geläufig (Klostermann aO. nennt Beispiele). Für die Zahl 14 hat H. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, Diss. München (1939) 62/8, bes. 67, auf eine Parallele aus Ägypten aufmerksam gemacht: 14 Ahnen verehrte der Pharao, der zugleich auch als Sohn seines Schöpfergottes galt. Beim Min-Kult des Ramses II beginnen die auf die Zahl 14 beschränkten Ka-Statuen der Könige mit dem ersten geschichtlichen Pharao Menes. Die Analogie zu den 14 Generationen von Abraham, dem Stammvater Israels, bis David, dem ersten König, bzw. zu den dreimal 14 Generationen, an deren Ende der messianische König u. Gottessohn Jesus steht, fällt zumindest auf. – Während Matthäus die G. von Abraham, dem Ahnherrn des jüd. Volkes u. Träger der Messiasverheißung, auf Jesus in 42 Generationen herabführt u. die dem AT entlehnte stilistische Formel ‚NN ἐγέννησεν NN‘ benutzt (s. o. Sp. 1208), bietet Lukas eine fast ganz abweichende genealogische Namensliste in umgekehrter Anordnung, also aufsteigend, von Jesus beginnend mit insgesamt 77 Namen, 56 Namen bis zu Abraham u. endend bei Adam u. Gott (‚Kainam‘ zwischen dem Semsohn Arphaxad u. Sala bei Lc. 3, 36 ist der LXX entnommen: Gen. 11, 13; vgl. van den Brincken 55). Die Anzahl der Namen bei Lukas ist nicht wie bei Mt. 1, 17 durch eine summierende Angabe abgesichert. Deshalb schwanken die Handschriften u. die Angaben der Kirchenschriftsteller zwischen 71 u. 77 Namen (vgl. Heer 3. 58/97). Lukas verwendet ein stilistisches Schema, das ohne den Artikel, der hier wegen der indeklinierbaren hebräischen Namen notwendig war, auch in griechischen G. begegnet (s. o. Sp. 1150). Lukas zählt in seiner aufsteigenden G. außer dem Adoptivvater Jesu 18 unbekannte Nachkommen Davids gegenüber den neun bei Matthäus auf u. gelangt zu Serubabel u. Salathiel (beide mit Matthäus gemeinsam). Darauf folgen weitere unbekannte Nachkommen Davids bis zum Davidssohn Nathan.

Nach einer jüd. Überlieferung wurde dieser dritte Sohn Davids mit dem Propheten Nathan gleichgesetzt (vgl. Johnson 240/7). Die von Lukas mitgeteilten Namen der Nachkommen dieses Davidssohnes sind bis Salathiel ungeschichtlich (vgl. Jeremias 330f). Als eine Quelle der G. bei Lukas kommt vielleicht Sach. 12, 10/4 in Betracht, wo ausdrücklich David, Nathan, Levi u. Semei erwähnt werden. Die Beweisführung von Vogt 108f ist umzukehren: Sach. 12, 10/4 bestätigt nicht Lukas, sondern die G. bei Lukas scheint aus dieser atl. Prophetie entwickelt zu sein (vgl. Johnson 240/7). – Solange die Exegeten annahmen, die beiden in so vielen Punkten nicht übereinstimmenden G. stellten geschichtliche Urkunden dar u. müßten deshalb miteinander auszugleichen sein, gingen sie in die Irre (zu Harmoniesierungsversuchen der alten Kirche s. u. Sp. 1234; über die Zeit vom 16. Jh. bis 1907 vgl. die Bibliographie bei Vogt VII/XX; für die Folgezeit Johnson 142/4; ferner Vögtle 8, 48f). Hingegen ist es sinnvoll, nach der theologischen Absicht der beiden G. zu fragen. Wollte Matthäus Jesus als den messianischen Davidssohn verkünden, so scheint Lukas ihn vor allem als den Sohn Gottes darstellen zu wollen. Dafür spricht schon die Tatsache, daß Lukas die G. im Anschluß an den Bericht über die Taufe Jesu vorträgt (s. o. Sp. 1225f). Sodann ist zu beachten, daß die G. nicht wie bei Matthäus mit Abraham endet, sondern über Adam auf Gott als den letzten Ahn Jesu zurückgeführt wird. Anscheinend versuchte Lukas damit auch die bei den Heiden beliebte mythisch-geschichtliche G. für seinen theologischen u. missionarischen Zweck fruchtbar zu machen (s. o. Sp. 1166f). Da Lukas sein Evangelium für Heidenchristen verfaßt u. damit einen universalen Blickpunkt gewählt hat, betont er wohl auch die Gottessohnschaft gegenüber der Abrahams- u. Davidssohnschaft (vgl. Iren. haer. 3, 21, 8/23, 8, bes. 22, 3 [SC 211, 422/69]; Irenaeus hat diesen universalen Charakter der G. bei Lukas auch aus der Zahl der 72 Ahnen Jesu herausgelesen; Heer 35/97 u. Jeremias 327 halten diese Anzahl der Namen für ursprünglich). Ferner scheint Lukas mit der G. betonen zu wollen, daß Jesus als der Messias zwar dem Hause David angehört, aber nicht durch die königliche, sondern durch die prophetische Linie (Jer. 22, 30; 36, 30f sprach der königlichen Linie Davids die Thronfolge ab). Vielleicht wollte er damit gegen die G. bei Matthäus polemisieren (s. auch u. Sp. 1238). – Schon sehr bald scheint man in der Urgemeinde überlegt zu haben, wie das Hohepriestertum Christi zu begründen sei. Einzelne versuchten diese Würde Jesu genealogisch abzuleiten. Sie nahmen an, daß Vorfahren Jesu aus dem Stamm Levi in den Stamm Juda geheiratet hätten u. Jesus so Priester u. Könige zu seinen Ahnen zähle (vgl. Iren. frg. 17 [2, 487 Harvey]; Hippol. in Dan. 1, 12 [GCS 1, 20f]; Vogt 35/41). Gegen diese Hypothese wandte sich Julius Africanus (ep. ad Arist.; dazu Vogt 2/7; vgl. Euseb. quaest. Steph. suppl. 14 [PG 22, 973]). Wahrscheinlich wollte bereits der Verfasser des Hebräerbriefes eine derartige Deutung bekämpfen. Für ihn leitet sich das Hohepriestertum Jesu nicht durch Vererbung her, sondern es steht wie das Priestertum des Melchisedek außerhalb einer wie immer gearteten menschlichen Ordnung (Hebr. 7, 5/17). Deshalb weist er nachdrücklich darauf hin, daß der Priesterkönig Melchisedek, das Vorbild Christi im AT, keinen Vater, keine Mutter u. keine G. habe (Hebr. 7, 3; s. u. Sp. 1235). Vielleicht kennzeichneten diese Rangbezeichnungen ursprünglich den göttlichen Logos (Wuttke 11/3 vermutet Philon als Quelle).

b. Urteil der Kirchenschriftsteller. Grundlage u. Ausgangspunkt der Kenntnis über Jesu Herkunft waren für die alte Kirche die Schriften des NT, die atl. Prophezeiungen über den Messias aus dem Hause David sowie unechte oder tendenziös gedeutete messianische Weissagungen jüdischer u. heidnischer Weiser. Dazu kamen Überlieferungen aus dem Kreis der Verwandten Jesu. Wie die Apostel u. Evangelisten versuchten auch die Kirchenschriftsteller, tiefer die Einzigartigkeit Jesu zu verstehen. Damit blieb die Frage nach seiner gottmenschlichen Herkunft im Mittelpunkt des vom Glauben geleiteten Forschens u. Nachdenkens. Bald versuchten die Kirchenschriftsteller, Schwierigkeiten der ntl. Überlieferung, vor allem der beiden Stammbäume Jesu bei Matthäus u. Lukas, zu lösen, bald den Glauben an die menschliche u. zugleich göttliche Herkunft Jesu gegen Juden, Heiden u. Häretiker zu verteidigen. So erörtert Iren. haer. 3, 21, 8f (SC 211, 422), daß Jesus nicht König u. Erbe hätte sein können, wenn er der leibliche Sohn des Davidssprosses Joseph gewesen wäre, denn Joseph sei als Nachkomme des verfluchten Jechonias von der Königsherrschaft ausgeschlossen gewesen

(mit Hinweis auf Jer. 22, 24f; 36, 30f; vgl. Euseb. quaest. Steph. suppl. 16 [PG 22, 973 D]; ferner Iren. haer. 3, 16/23 [286/469] u. J. T. Nielsen, Adam and Christ in the theology of Irenaeus of Lyon, Diss. Groningen [1968] 11/23). Eine Kernstelle des Beweises für die zweifache Herkunft Jesu ist für sehr viele Kirchenschriftsteller Rom. 1, 3f. Zur Abwehr der gnostisch-doketischen Christologie beruft sich Iren. haer. 3, 11, 8. 16, 2f (166. 290/300) auf die Davidssohnschaft Jesu. Diese sichert somit die menschliche Abkunft u. Natur Jesu (vgl. Ambros. fid. 5, 100/12, bes. 105; Aug. c. Faust. 2, 2 [CSEL 25, 1, 254f] mit Hinweis auf 2 Tim. 2, 8). – Während einzelne Gnostiker Jesus für ein göttliches Wesen hielten, das vom Himmel herabgestiegen sei (s. u. Sp. 1241), haben Rechtgläubige eher metaphorisch auf diesen himmlischen Ursprung hingewiesen u. damit die eine Herkunftslinie des Gottmenschen angedeutet (zB. Aristid. apol. 15, 1 [23 Geffcken]; Iren. dem. 58 [SC 62, 122]; vgl. die Auslegung der Väter zu Joh. 3, 13, zB. Eucher. instr. 1 [CSEL 31, 1, 114]). In einem derartigen Zusammenhang zitiert Quodvultd. prom. 2, 3 (SC 102, 504) anerkennend Orac. Sib. 8, 218 u. Verg. ecl. 4, 7 u. 6 (ebd. 3, 5 [508]; weitere Belege für die Gleichsetzung der vergilischen nova progenies mit Jesus nennt P. Courcelle, Les exégèses chrétiennes de la quatrième églogue: RevÉtAnc 59 [1957] 298/300).

1. Das Problem der Stammbäume Jesu. Gegen die Lehre der Monophysiten u. des Eutyches verweisen griechische u. lateinische Väter auf die beiden G. Jesu bei Matthäus u. Lukas (Theodrt. v. Cyr. eran. 2 [135f Ettlinger]; Antiochos v. Ptolemais bei Gelas. test. vet. 26 [PL Suppl. 3, 781] u. Leo I ep. 31, 2 [PL 54, 791 B]). Auch Nestorius gründet seine Christologie auf die G. bei Mt. 1, 1 (serm. bei Rustic. syn. 78, 8f [Acta Conc. Oec. 1, 4, 6]). Augustinus führt gegen den Manichäer Faustus, der die Göttlichkeit u. Davidssohnschaft Jesu leugnet, die G. des Evangeliums ins Treffen (c. Faust. 23, 1/10). Andererseits veranlaßten dieselben G. Ungläubige u. Gläubige zu Einwänden u. Zweifeln (vgl. Orig. c. Cels. 2, 32; hom. 28 in Lc. [GCS 49, 161]; Euseb. h.e. 1, 7, 1). Wie Aug. c. Faust. 3, 2 bemerkt, haben über die G. Jesu in lateinischer Sprache nur sehr wenige, in griechischer aber zahllose Autoren geschrieben (ähnlich Niceph. Call. h.e. 1, 11 [PG 145, 661 C]). Da diese Literatur weitgehend innerkirchlich orientiert ist, kann über sie hier nicht näher gesprochen werden (vgl. Vogt 34/71 u. H. Smith, Ante-Nicene exegesis of the gospels 1 [London 1925] 201/18). Am folgenreichsten war der Lösungsvorschlag des Julius Africanus (ep. ad Aristid. = TU 34, 3 [1909] 1/62; vgl. Vogt 1/34 u. Bardenhewer 2², 269f). Er setzt sich mit älteren, von ihm nicht mit Namen genannten Exegeten auseinander, die in der G. bei Matthäus die königliche u. in der G. bei Lukas die priesterliche Abkunft Jesu ausgedrückt sehen wollten (vgl. Vogt 2/7). Beide G. bezögen sich auf Joseph, den Davidssproß u. Adoptivvater Jesu. Wenn der Vater Josephs bei Mt. 1, 16 Jakob u. bei Lc. 3, 23 Heli heißt u. auch die übrigen Ahnen in beiden G. verschiedene Namen tragen, so lasse sich dieser Widerspruch auflösen: Jakob ist der natürliche, Heli der gesetzliche Vater Josephs. Jakob u. Heli waren Halbbrüder, Söhne einer Mutter namens Esthan. Heli starb kinderlos. Nach dem jüd. Gesetz der Leviratsehe (Dt. 25, 5/10; vgl. G. Ziener, Art. Leviratsehe: LThK 6 [1961] 995f) heiratete Jakob die Frau Helis u. zeugte für den verstorbenen Bruder den Sohn Joseph. Dieser war nach der natürlichen Ordnung ein Sohn Jakobs, nach der gesetzlichen aber ein Sohn Helis (zu den Verteidigern u. Gegnern dieser Theorie vgl. Vogt 41/71). Hieronymus verweist in seiner Auseinandersetzung mit Kaiser Julian auf diese Lösung des Africanus (in Mt. 1 [CCL 77, 7/10]). Dabei erwähnt er auch Eusebius (quaest. Steph.: PG 22, 879/928. 957/76; vgl. G. Bardy, La littérature patristique des ‚Quaestiones et responsiones' sur l'Écriture sainte: RevBibl 41 [1932] 228/34). Einzelne Abhandlungen über die G. Jesu antworten wohl auch auf Einwände des Porphyrios (s. u. Sp. 1242f).

2. Der Davidssohn Jesus in den atl. Messiasweissagungen. Die o. Sp. 1205f mitgeteilten Messiasverheißungen des AT u. der atl. Apokryphen wurden von den Zeiten der Apostel an vor allem in der Auseinandersetzung mit Juden u. Heiden als Beweis dafür verwendet, daß Jesus der erwartete Messias aus dem Stamm Juda u. dem Hause Davids sei u. somit die Erfüllung des AT darstelle (vgl. A. von Ungern-Sternberg, Der traditionelle atl. Schriftbeweis ‚De Christo' u. ‚De evangelio' in der Alten Kirche bis zur Zeit Eusebs v. Caesarea [1913] 275/94 zum NT). Vielleicht gab es sogar schon am Ende des 1. Jh. nC. eine Sammlung dieser atl. Messiasprophezeiungen für den apologetischen Gebrauch (vgl. Th.

Schermann, Propheten- u. Apostellegenden = TU 31, 3 [1907] 116/8 u. o. Sp. 1206). Die messianischen Weissagungen des AT wurden vor allem in der Auseinandersetzung mit den Juden verwendet (vgl. A. v. Harnack, Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani = TU 1, 3 [1883] 52. 93). Die zahlreichen Texte der Kirchenväter mit derartigen Stellen des AT können hier allerdings nicht genannt werden. Für die ersten drei Jahrhunderte hat sie von Ungern-Sternberg aO. gesammelt (vgl. bes. Euseb. dem. ev. 7, 3 [GCS 23, 337/47]; Cypr. ad Quir. 2, 11 [CCL 3, 1, 43f]; Lact. inst. 4, 13, 6/14, 1; ferner das Register der PL 219, 325 f. 327). Einzelne Christen begnügten sich nicht mit den messianischen Weissagungen des AT u. der jüd. Pseudepigrapha. Um ihre Gegner wirkungsvoller zu widerlegen, wollten sie noch eindeutigere Vorhersagen über den verheißenen Messias aus dem Haus David haben, u. so interpolierten sie jüdische Pseudepigrapha oder erfanden neue Weissagungen, u. verbreiteten sie unter den Namen griechischer Weiser u. Götter (zB. Orac. Sib. 6, 16; 7, 31; 8, 254; Lact. inst. 4, 13, 21; vgl. Speyer 234f. 246/52; zur tendenziösen Deutung von Verg. ecl. 4, 7 s. o. Sp. 1233).

3. Gott u. Christus haben keine Genealogie. Einzelne griechische Philosophen haben Gott, die Seele oder den Kosmos für ungeworden oder ungezeugt gehalten. Um diesen Gedanken sprachlich wiederzugeben, benutzten sie die Wörter ἀγένητος (von γίγνομαι) oder ἀγέννητος (von γεννάομαι). Die Kirchenschriftsteller haben diese Termini übernommen (vgl. J. Lebreton, Histoire du dogme de la trinité 2 [Paris 1928] 635/47; Waszink zu Tert. anim. 4; hier läßt Tertullian Platon die Seele ,ungeboren ⟨u. ungeschaffen⟩' nennen, um so schärfer den Gegensatz zur eigenen Lehre von der geborenen u. geschaffenen Seele ausdrükken zu können [Hinweis von J. H. Waszink]). Außerdem verwendeten einzelne Väter den erstmals Hebr. 7, 3 belegten Begriff ἀγενεαλόγητος, um das ewige göttliche Sein des Vaters oder des Sohnes zu umschreiben (zB. Orig. in Lc. hom. 28 [GCS 49, 161]; PsIust. quaest. et resp. 67). Was Hebr. 7, 3 über Melchisedek als den Typos Christi ausgesagt wird, trifft auf Gott zu: er ist vater- u. mutterlos, er hat weder einen Anfang noch ein Ende in der Zeit. In der jüd. Apc. Abr. 17 (27f Bonwetsch) wird Gott als der durch sich selbst Gewordene, Ungewordene, Mutterlose, Vaterlose u. Unerzeugte gerühmt, u. Synesios preist Gott als ,Vater aller Väter, Selbstvater, Vorvater, Vaterlosen, Sohn seiner selbst' (hymn. 3, 145f). Beide Texte gehen wohl auf ägyptische Götterhymnen zurück, wie ein Vergleich mit dem Hymnus auf Ptah zeigt (hrsg. von W. Wolf, Der Berliner Ptah-Hymnus: ZsÄgyptSpr 64 [1929] 17/44; die Handschrift gehört der 22. Dynastie an, ihr Inhalt aber ist weit älter). Von Ptah wird gerühmt: ,Du hast keinen Vater, der dich gezeugt hat, als Du entstandest. Du hast keine Mutter, die Dich geboren hat'; er wird als ,Vater der Väter aller Götter' angerufen u. gepriesen als ,der sich selbst gezeugt hat' (Wolf aO. 26, 12f; 21, 4; 18, 19; vgl. W. Helck, ,Vater der Väter' = NachrGöttingen [1965, 9]). Ähnlich heißt es von Osiris im Kalender des Filocalus: ,aus sich geboren' (CIL 1, 1^2, 333f; vgl. E. Norden, Die Geburt des Kindes [1924 bzw. 1958] 35_3; E. Hornung, Der Eine u. die Vielen ^{2}[1973] 139). Laktanz betont gleichfalls die Anfangslosigkeit Gottes u. beruft sich dafür auf Hermes Trismegistos als Zeugen, der Gott vater- u. mutterlos genannt habe (inst. 1, 7, 2; 4, 13, 2). Auch hier dürfte das ägyptische Kolorit durchschimmern, da Hermes Trismegistos die Züge des ägyptischen Thot trägt. Vielleicht ist der von Laktanz zitierte Ausspruch von Christen erfunden worden, ähnlich wie das von ihm genannte Apollonorakel, wo Gott αὐτοφυής u. ἀμήτωρ heißt (inst. 1, 7, 1) oder jenes Orakel der Sibylle bei Theophil. ad Autol. 2, 36 Vers 7 über den ungewordenen Gott. Bei Nonnos Dionys. 41, 52f wird die Natur als vater- u. mutterlos verherrlicht (vgl. Orph. hymn. 10, 10; Greg. Naz. carm. 2, 2, 7, 254). – Weil Christus als Logos mit dem göttlichen Vater in der Natur des Wesens vereint ist, besitzt auch er keine G. (Joh. 1, 1. 14; Orig. in Lc. hom. 28 [GCS 49, 161]; Act. Philipp. 141 [AAA 2, 2, 76]). Um die zweifache Herkunft Jesu Christi zu verdeutlichen, benutzten manche Kirchenschriftsteller die Adjektive ἀπάτωρ u. ἀμήτωρ. Mutterlos heißt Jesus, da er vom Vater vor aller Zeit gezeugt wurde, vaterlos aber, weil er im Schoß der Jungfrau Maria ohne Vater gezeugt wurde (vgl. die Belege bei Wuttke 44f; ferner Theod. Mops. in Hebr. 7, 3 [PG 66, 961 D]; PsEustath. Melch. hrsg. von B. Altaner, Kleine patristische Schriften = TU 83 [1967] 351; vgl. ebd. 354f; Lact. inst. 4, 13, 2/4). – Um die genealogische Unableitbarkeit der Göttlichkeit Christi zu erweisen, zi-

tieren einzelne Väter zum Beweis Jes. 53, 8: τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; diese Worte spricht der Prophet über den ‚Knecht Gottes'; dieser aber galt den Christen als Typos Jesu (zB. Iust. dial. 43, 3; 63, 2; 76, 2 u.ö.; Iren. haer. 3, 19, 2 [SC 211, 374f]; dem. 70 [SC 62, 137]; Euseb. h.e. 1, 2, 2f; PsJoh. Chrys. Melch. 2 [PG 56, 259]; PsIust. quaest. et resp. 67; Hieron. in Es. 14, 53, 8/10 [CCL 73 A, 592f]).

c. Urteil der Juden. 1. Jesus, der Sohn Josephs u. Marias. Im Gegensatz zu jenen Juden, die in Jesus v. Nazareth den verheißenen Davidssohn u. Messias sahen u. an seine göttliche Herkunft glaubten, blieb Jesus für die meisten Juden seiner Zeit u. der nachfolgenden Jahrhunderte nur der leibliche Sohn des Zimmermanns Joseph u. Marias (Mt. 13, 54/7; Lc. 4, 22; Joh. 6, 42; vgl. Mc. 6, 3; dazu Blinzler 71f u. H. K. McArthur, 'Son of Mary': NovTest 15 [1973] 38/58; Lc. 3, 23; Joh. 1, 45; 7, 26f; E. Schweizer, Art. υἱός: ThWbNT 8, 364; für die spätere Zeit vgl. Act. Pilat. 1, 1; 2, 4; 16, 2 de Santos Otero; Act. Petr. c. Sim. 23 [AAA 1, 71]; Act. Andr. et Matth. 12 [ebd. 2, 1, 78]; Dial. Tim. et Aquil. 76 Conybeare). Diese jüd. Auffassung spiegelt sich wahrscheinlich auch in der singulären u. in ihrer Herkunft schwer deutbaren Lesart des Cod. Syrus Sinaiticus zu Mt. 1, 16: Ἰωσὴφ ᾧ ἐμνηστεύθη παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν (vgl. Dial. Tim. et Aquil. 76 C.; Bauer 32; Heer 154/93; C. H. Turner, Historical introduction to the textual criticism of the NT: JournTheolStud 11 [1909/10] 205/8). Zur Begründung der Josephssohnschaft Jesu beriefen sich einige Juden sogar auf die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn, wobei sie diesen Hoheitstitel fälschlich als ‚Sohn, gezeugt von einem Menschen' auslegten (PsIust. quaest. et resp. 66; selbst Christen der Großkirche deuteten den Begriff ‚Menschensohn' in einem genealogischen Sinn, wie Iust. dial. 100 u. ihm folgend Greg. Naz. or. 30, 21 [PG 36, 132 B] zeigen; vgl. C. Colpe, Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: ThWbNT 8, 480f). – Manche Juden u. Judenchristen, die Jesus für einen Davidssproß hielten, spielten die Davidssohnschaft gegen die von den Christen behauptete Gottessohnschaft aus, indem sie darauf hinwiesen, daß Jesus der leibliche Sohn des Davidsnachkommen Joseph sei (vgl. Barn. 12, 10f; Tert. carn. 14, 5; PsClem. hom. 18, 13). Die Gottessohnschaft Jesu wurde auch ironisch abgelehnt (zB. Ev. Petr. 3, 6. 9 [1, 121 Hennecke-Schneem.]; vgl. Iust. dial. 108; Bauer 457f). Umgekehrt betonten einzelne Heidenchristen die Gottessohnschaft so sehr, daß für die Davidssohnschaft kein Platz blieb (Beispiel: Barn. 12, 10f; vgl. Heer 37_1). Noch bei Evagr. alterc.: CSEL 45, 1, 17 fragt der Jude Simon nach der Vereinbarkeit von Davids- u. Gottessohnschaft.

2. Jesus kein Davidssohn. Mehrere Gründe führten einzelne Juden zu der Auffassung, Jesus stamme nicht von David ab. Schon Joh. 7, 41f bemerkt, daß Juden an Jesu Davidssohnschaft zweifelten, weil er aus Galiläa u. nicht aus Judäa komme. Wenn Mt. 2, 1/18 u. Lc. 2, 4/20 behaupten, Jesus sei in Bethlehem geboren u. diese Stadt sei die Stadt Davids, so werden sie damit vielleicht doch nicht derartigen Zweifeln entgegentreten wollen, da die von Mt. 2, 6 zitierte Weissagung Micha 5, 1. 3 in der erhaltenen jüd. Überlieferung sonst nie mit David in Verbindung gebracht wurde (vgl. Burger 24; anders K. Stendahl, Quis et Unde?: Judentum Urchristentum Kirche. Festschrift J. Jeremias [1960] 97/100). Daß einzelne Juden die Davidssohnschaft Jesu bezweifelten, bezeugen auch noch spätere Kirchenschriftsteller, wie Theodrt. v. Cyr. in 2 Tim. 2, 8f (PG 82, 840 C) oder das arianische Op. imperf. in Mt. prol.: PG 56, 611. Andere Juden glaubten, der Messias sei zwar ein Nachkomme Davids, könne aber nicht aus der frevelbeladenen königlichen Linie Davids stammen (vgl. Euseb. quaest. Steph. 3, 2; PsIust. quaest. et resp. 78 u. o. Sp. 1231f). – Ob die Ebioniten, die ein Königtum in Israel ablehnten, auch stets die davidische Herkunft Jesu geleugnet haben, wie H. J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des Judenchristentums [1949] 242/7, bes. 246 behauptet, dürfte wegen Tert. carn. 14, 5 ungewiß bleiben (vgl. Orig. in Mt. 16, 12 [GCS 40, 513] u. Schoeps aO. 73).

3. Jesus, der Sohn des Pandera u. der Dirne Maria. Wohl erst nach der apostolischen Verkündigung von Jesus als dem Christus wird ein christenfeindlicher Jude die Fabel einer unehelichen Zeugung Jesu aufgebracht haben. Der heidn. Christengegner Celsus hat eine kurz zuvor entstandene jüd. Schrift benutzt, in der die Verleumdung verbreitet wurde, Maria habe im Ehebruch mit einem Soldaten namens Panther oder Pandera Jesus empfangen u. sei von Joseph verstoßen worden (Orig. c. Cels. 1, 28. 32 [SC 132, 150. 163];

vgl. M. Lods, Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens: RevHistPhilRel 21 [1941] 1/33, bes. 5/9. 30/3; H. Bietenhard, Caesarea, Origenes u. die Juden [1974] 42. 46; zu den zahlreichen christl. u. jüd. Zeugnissen, bes. dem Talmud, vgl. Bauer 458f; Strack 9*/14*. 17*. 21*; Strack-B. 1, 36/8; Bietenhard aO. 44. 47). Jesus hieß deshalb bei einigen Juden nur ‚Sohn der Dirne' (vgl. Bietenhard aO. 44; Orig. in Lc. frg. 74 [GCS 49, 258]; Tert. spect. 30, 6; Act. Pilat. 2, 3/6; 9, 1 de Santos Otero). Der angebliche Vater Jesu wird nach seiner Volks- u. Religionszugehörigkeit nicht genauer bestimmt. Jüdische Herkunft liegt gewiß fern. ‚Panthera' ist als griechischer Personenname u. römischer Beiname belegt (vgl. A. Deissmann, Der Name Panthera: Orient. Studien Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag 2 [1906] 871/5). Vielleicht sollte der angebliche Vater Jesu als ein hellenisierter Orientale erscheinen. Der Name Ben Pandera könnte auch aus einer Fehldeutung von ‚Sohn der Jungfrau (παρθένος)' entstanden sein (vgl. L. Patterson: JournTheolStud 19 [1917] 79f). In diesem Zusammenhang ist auch auf Epiphan. haer. 78, 7, 5 hinzuweisen. Wie er mitteilt, hat Jakob, der Vater Josephs, den Beinamen Panther geführt. Der Name erscheint bei späteren christl. Schriftstellern noch öfter in der G. Jesu (vgl. die Zeugnisse bei Strack 11*. 12*f). Wenn Jesus aber der uneheliche Sohn eines heidnischen Vaters u. einer verkommenen jüd. Mutter war, so galt er als Bastard u. durfte nicht in die Gemeinde Israels aufgenommen werden (Dtn. 23, 3; vgl. Jeremias 374/9). Eigentümlich ist auch die Parallele zwischen dieser G. Jesu u. einer G. Melchisedeks: nach vereinzelten Nachrichten wurde Melchisedek als Sohn einer Dirne bezeichnet (vgl. Epiphan. haer. 55, 7, 1; PsJoh. Chrys. Melch. 3 [PG 56, 260]; Filastr. haer. 148, 1f [CCL 9, 309f]); zu der jüd. Tendenzlegende von der Abstammung Herodes d. Gr. s. o. Sp. 1211. – Zur Bezeichnung Jesu als Ben Stada vgl. Strack-B. 1, 38f; ferner R. Schnackenburg, Art. Tol(e)doth Jeschu: LThK 10 (1965) 239.

d. Urteil der Häretiker u. der Manichäer. Alle jene Christen konnten den G. bei Matthäus u. Lukas sowie der geistgewirkten Erzeugung aus der Jungfrau Maria nicht zustimmen, die annahmen, der von Menschen stammende Jesus v. Nazareth sei erst bei der Taufe im Jordan zum Gottessohn erhöht worden. Bereits im Taufbericht Lc. 3, 22 begegnet nach einer hsl. Überlieferung (Cod. Cantab.) die Himmelsstimme (Ps. 2, 7): ‚Mein Sohn bist du; heute habe ich dich geboren' (vgl. H. Usener, Das Weihnachtsfest [2][1911 bzw. 1972] 40/52 u. Heer $45f_1$. 49f). Nach dieser von den übrigen Textzeugnissen des Lc.-Evangeliums abweichenden Lesart beginnt die Gottessohnschaft des Menschen Jesus erst bei seiner Taufe durch Johannes den Täufer (zu dieser sog. adoptianischen Christologie vgl. Harnack, Dogmengeschichte 1, 211f). Eine Steigerung der adoptianischen Auffassung ist jene gnostische, nach der bei der Taufe der wirkliche oder der doketisch gedeutete Mensch Jesus v. Nazareth durch Vereinigung mit einem göttlichen Wesen zum Gottessohn Christus geworden ist. Eine derartige Vereinigung des Menschen Jesus mit dem Hl. Geist ist im Ebionitenevangelium geschildert (zitiert von Epiphan. haer. 30, 13, 7f; vgl. P. Vielhauer bei Hennecke-Schneem. 1, 102f; ferner Iren. haer. 3, 11, 3. 16, 1. 6 u.ö. [SC 211, 146f. 286f. 310f]). Die Kerinthianer lehrten fast das Gleiche (ebd. 1, 21, 1 [1, 211 Harvey]; Hippol. ref. 7, 33). Wie Epiphan. haer. 30, 14, 3 mitteilt, haben die Ebioniten ihr gleichnamiges Evangelium, das dem Mt.-Evangelium nahegestanden haben soll, ohne G. begonnen (vgl. Vielhauer aO. 100/4; Heer 19f rechnet mit einem Irrtum des Epiphanius u. glaubt, das Ebionitenevangelium habe mehr Ähnlichkeit mit Lukas gehabt). Entsprechendes berichtet Epiphan. haer. 28, 5 auch von den Kerinthianern. Auch sie sollen nur ein verstümmeltes, d.h. um die G. verkürztes Mt.-Evangelium benutzt haben (vgl. H.-Ch. Puech bei Hennecke-Schneem. 1, 256). Die Ebioniten hielten Jesus für den leiblichen Sohn Josephs u. Marias, der erst bei der Taufe zum Christus geworden sei (Iren. haer. 1, 22 H.; 3, 21, 1 [SC 211, 398]; 5, 1, 3 [SC 153, 24f]; Euseb. h.e. 6, 17; vgl. G. Strecker, Art. Ebioniten: o. Bd. 4, 496). In einem anderen judenchristl. Evangelium, dem Hebräerevangelium, wird als Mutter Jesu der Hl. Geist angegeben (hebr. ruaḥ ist Femininum; frg. 3 [1, 108 Hennecke-Schneem.]; vgl. frg. 2 u. Vielhauer ebd. 77). Ob dieses Evangelium eine G. Jesu im Stil des Matthäus oder Lukas geboten hat, ist nicht zu entscheiden; hingegen dürfte das Nazoräerevangelium sie enthalten haben (vgl. Epiphan. haer. 29, 9, 4; Vielhauer aO. 90. 104). – Auch bei manchen Gnostikern galt Jesus als leiblicher Sohn Josephs u. Marias (Iren. haer. 3, 11, 3 [SC 211,

146]; Act. Thom. 2 [AAA 2, 2, 102]), so bei den Karpokratianern (Iren. haer. 1, 20, 1 H.), bei Kerinthos (ebd. 1, 21 H.), dem Gnostiker Justin (Hippol. ref. 5, 26, 29), den Valentinianern (Orig. in Tit.: PG 14, 1304 B), u. Theodrt. Cyr. haer. 2, 1/11 (PG 83, 388/97) zählt Gnostiker u. Häretiker auf, die Jesu göttliche Herkunft geleugnet haben. Bei anderen Gnostikern wird die antike, bereits bei Johannes anklingende Vorstellung vom Heilbringer, der vom Himmel niedersteigt, beherrschend: Jesus sei überhaupt kein Mensch gewesen, sondern ein übermenschliches, göttliches Wesen, das vom Himmel auf die Erde herabgestiegen sei (doketische Christologie). Die Grenze zwischen einer wörtlich verstandenen himmlischen Abkunft Jesu u. einer übertragen gemeinten ist dabei oft fließend. Sowohl Gnostiker als auch Angehörige der Großkirche sprechen über die himmlische Herkunft Jesu. Wer Jesus ausschließlich für ein himmlisches Wesen hielt, mußte die G. u. die Kindheitsgeschichten bei Matthäus u. Lukas verwerfen. So begann Markion ohne einen Hinweis auf die natürliche Herkunft Jesu sein Evangelium (Hippol. ref. 7, 31, 5; Tert. adv. Marc. 1, 15, 1. 19, 2; 4, 7, 1/4; carn. 2, 1; vgl. Bauer 34f). Die physische Herkunft Jesu leugneten Doketen wie Satornilos (Iren. haer. 1, 18 H.), Kerdon (Epiphan. haer. 41, 1, 7), Monoimos (Hippol. ref. 8, 13, 3). Im Adamantios-Dialog 5, 13f (GCS 4, 198f) bestreitet der Bardesanite Marinos die Davidssohnschaft Jesu, da er die menschliche Herkunft Jesu verwirft. Auch Apelles, der ein Evangelium geschrieben haben soll, leugnete die natürliche Herkunft Jesu (vgl. Bauer 36f; H.-Ch. Puech bei Hennecke-Schneem. 1, 259f). Aus dieser doketischen Richtung der Gnosis kommt wohl auch jenes angebliche Prophetenwort der Act. Petr. c. Sim. 24 (AAA 1, 72): non de vulva mulieris natus, sed de caelesti loco descendit. Doketische Überzeugungen teilte auch Tatian. Er hat, wie Theodrt. Cyr. haer. 1, 20 (PG 83, 372) mitteilt, die beiden G. weggeschnitten u. alle übrigen Stellen der Evangelien, die für eine Zeugung Jesu aus dem Samen Davids sprachen (vgl. Merkel 77/9). Eine doketische Christologie vertraten einzelne Manichäer, wie Faustus v. Mileve (Capitula de christiana fide et veritate 2/10, aus der Gegenschrift des Augustinus c. Faust. Man. wiederhergestellt von P. Monceaux, Le manichéen Faustus de Milev [Paris 1924] 45/56; vgl. Pasch. Radb. in Mt. praef.: PL 120, 37f). Faustus glaubt, aus Mt. 1, 1 beweisen zu können, daß die G. selbst nicht zum Evangelium gehört habe (bei Aug. c. Faust. 2, 1). Aus dem Widerspruch der G. bei Matthäus u. Lukas schließt er auf die Unglaubwürdigkeit der beiden G. Jesu (ebd. 3, 1). Seine Darlegung dient dem Zweck, Christus als nicht von Maria geboren, sondern als göttliches Wesen zu erweisen. So leugnete er auch, daß im AT etwas über Christus geweissagt worden sei (cap. 25/8 [87/98 Monceaux]; vgl. Aug. civ. D. 15, 26).

e. Urteil der Heiden. Wie das bei Origenes c. Cels. noch faßbare Werk des Kelsos (um 180 nC.) zeigt, hat dieser älteste literarische Gegner der Christen eine jüd. Schrift benutzt, in der die Herkunft Jesu von Pandera u. der Dirne Maria behauptet wurde (s. o. Sp. 1238f). Kelsos macht sich diese jüd. Polemik zu eigen u. versucht darüber hinaus, die Gotteskindschaft der Gläubigen gegen die Gottessohnschaft Jesu auszuspielen (bei Orig. c. Cels. 1, 57; vielleicht schwebte ihm Joh. 1, 12f vor). Wie er meint, sei Maria, die Mutter Jesu, nicht aus einem königlichen Geschlecht hervorgegangen, da niemand sie gekannt habe, nicht einmal die Nachbarn (bei Orig. c. Cels. 1, 39). Weiter wirft er den Verfassern der G. Dreistigkeit vor, da sie Jesu Abkunft auf den menschlichen Stammvater u. auf die jüd. Könige zurückgeführt haben (vgl. Lc. 3, 38 u. Mt. 1, 6/11). Entstammte die Frau des Zimmermanns einem so vornehmen Geschlecht, so würde sie es wohl selbst gewußt haben (bei Orig. c. Cels. 2, 32). Anscheinend kontaminiert Kelsos die beiden Stammbäume zu einem einzigen u. hält diesen für die G. Marias u. Jesu. Ferner leugnet er die Notwendigkeit, atl. Weissagungen auf Christus zu beziehen. Damit verwirft er auch die von den Christen herangezogenen u. auf Christus bezogenen Messiasweissagungen (bei Orig. c. Cels. 1, 50; 3, 1). – Porphyrios hat in seiner Kritik des Buches Daniel durch den Vergleich mit dem AT die Verwechslung von Joachim u. Joachin (Jechonias), u. die dadurch verursachte Auslassung einer Generation der G. bei Matthäus bemerkt (vgl. Hieron. in Dan. 1, 1 [CCL 75A, 776f] u. Pacat. c. Porphyr. frg. 4 [PL Suppl. 4, 1200]; A. v. Harnack, Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen: SbBerlin [1921] 275/8; s. o. Sp. 1229). Wie noch zu erschließen ist, hat er aus der Hl. Schrift nach Gründen gesucht, die Jesus als reinen Menschen erweisen (vgl. A. v.

Harnack, Porphyrius ‚Gegen die Christen' = AbhBerlin [1916, 1] 79f. 96 frg. 53. 85). – Auch Kaiser Julian hat die beiden G. scharf kritisiert. Er wies auf den Widerspruch hin, daß der Vater Josephs bei Matthäus Jakob, bei Lukas aber Heli laute (bei Hieron. in Mt. 1, 16 [PL 26, 23f]). Er kannte wohl auch die Theorie des Julius Africanus, nach der Lukas die gesetzliche Generationenfolge aufgezählt habe. Gegen diese Theorie wendet er ein, weshalb dann aber Lukas den leiblichen Sohn des Booz anführe u. nicht den gesetzlichen (bei Dionys. bar Sal. in Mt. 1 [CSCO Scr. Syr. 16, 43]). Diese Kritik stammt wohl aus Julians Werk ‚Gegen die Galiläer', das aus Cyrills v. Alexandrien Gegenschrift zum Teil noch zu erkennen ist (vgl. C. J. Neumann, Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt [1880]). Julian kritisierte hier mehrfach die beiden Stammbäume der Evangelien (vgl. Neumann aO. 126f. 212. 234: frg. 1). Die christl. Deutung bestimmter atl. Prophezeiungen auf Jesus als den Davidssohn verwarf er als willkürlich. So gehe Dtn. 18, 15. 18 auf einen Menschen u. nicht auf einen Sohn Gottes (bei Cyrill. Alex. c. Jul. 8 [PG 76, 888]; ganz ähnlich argumentiert auch der Manichäer Faustus v. Mileve bei Aug. c. Faust. 16, 4); Gen. 49, 10 beziehe sich auf die geschichtliche Dynastie Davids, nicht auf Jesus, der überhaupt nicht aus dem Stamm Juda komme, sondern ein Galiläer sei (bei Cyrill. Alex. c. Jul. 8). Ferner meint er, wenn Gott den Logos aus sich erzeuge, könne dieser nicht von Maria geboren werden (214, 20f Neumann). – Die Franken der Zeit Gregors v. Tours glaubten noch fest an ihre Götterfamilien. Chlodowech wandte gegen den Christengott zunächst ein: nec de deorum genere esse probatur (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 29 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 74]).

V. Teufelssöhne u. Herkunft des Antichrist. Im übertragenen Sinn sprach die Gemeinde von Qumran von ‚Söhnen Belials', den Teufelssöhnen (vgl. Michel - Betz 12/4). Diesen Gebrauch kennt auch das Evangelium. Christus nennt die Juden ‚Schlangenbrut' (Mt. 12, 34). Dazu bemerkt Aug. quaest. ev. 1, 6 (PL 35, 1325): quia et diaboli filios appellat. in tantum enim quisque filius eius est, in quantum eum peccando imitatur. Bei Joh. 8, 44 bezeichnet Jesus die Juden als ‚Söhne des Teufels' (vgl. Ambrosiast. quaest. 90 [CSEL 50, 150f]; 80, 2 [136]; kritisch Porphyr. c. Christ. frg. 71 Harnack). In der Auseinandersetzung mit Häretikern u. Heiden wurde ‚Sohn des Satans' geradezu zum Schimpfwort (zB. Polykarp über Markion bei Iren. haer. 3, 3, 4 [SC 211, 42]; vgl. Polyc. Phil. 7, 1; Irrlehrer: Papst Damasus bei Theodrt. Cyr. h.e. 5, 10 [PG 82, 1220D]; die Heiden: Märtyrer Andronikos: Acta Tarachi 3 [455 Ruinart]). Der metaphorische Sinn dieses Ausdrucks wich in volkstümlichen Kreisen einer sinnfälligen Auffassung. Auch in der Gemeinde von Qumran wird einmal die ‚von der Schlange Schwangere' erwähnt (1 QH 3, 12). Die gedankliche Verbindung von Schlange u. Teufel (Gen. 3) u. von Schlange u. Phallos wirkte in diese Richtung. Das Ergebnis zeigt die Überlieferung über den Antichrist, den falschen Messias der Juden. Wie man glaubte, wird der Antichrist aus dem Stamm Dan kommen (Iren. haer. 5, 30, 2 [SC 153, 378]; Hippol. ant. 14f; Quodvultd. dim. temp. 17 [SC 102, 620]; vgl. W. Bousset, Der Antichrist [1895] 112). Selbst aber wird er so tun, als sei er der Messias aus dem Hause David (Cyrill. Hieros. catech. ill. 15, 15 [2, 172 Reischl - Rupp]). Jakob v. Edessa wußte noch Genaueres: ‚Die Schlange Antichrist wird von einer Mutter aus dem Stamm Dan geboren werden u. von einem latinischen Vater, der heimlich u. nicht in ehelicher Liebe gleichsam wie eine schlüpfrige Schlange zur geschlechtlichen Vereinigung mit jener Frau kriechen wird' (Ephrem, opera syriaca 1, 192D Assemani; vgl. PsEphr. fin. extr. 6, hrsg. v. C. P. Caspari, Briefe, Abhandlungen u. Predigten [Christiania 1890 bzw. Bruxelles 1964] 215f; Adso ort. temp. Antichr. hrsg. von E. Sackur, Sibyllinische Texte u. Forschungen [1898 bzw. Torino 1963] 106; Honor. August. eluc. 3, 10 [PL 172, 1163]: in magna Babylonia de meretrice generis Dan nascetur. in matris utero diabolo replebitur; vgl. Bousset aO. 88/92. 112/5). Die Überlieferung ähnelt den Nachrichten des heidn. Altertums über die Begattung sterblicher Frauen durch einen Gott in Schlangengestalt (s. o. Sp. 1197). Zugleich knüpft sie auch an Gen. 49, 17 an: ‚Dan wird eine Schlange werden ...'. Diese Nachrichten über die ehebrecherische Erzeugung des Antichrists sind von der Pandera-Überlieferung zu trennen (vgl. H. Windisch, Angeblich Neues über die Herkunft Jesu: ChristlWelt 49 [1935] 300; ders., Die Legende von Panthera: ebd. 693f u. o. Sp. 1238f).

VI. Genealogien des AT bei den Kirchenschriftstellern. Die Christen der Großkirche ha-

ben das AT als inspirierte Schrift übernommen. Alle dort mitgeteilten Nachrichten über das Urelternpaar u. ihre Nachkommen wurden dem Literalsinn entsprechend als geschichtliche Aussagen gewertet. Kritik an der genealogischen Überlieferung des AT konnten nur Gegner der Großkirche vorbringen, Heiden oder Häretiker. So hat Kaiser Julian bezweifelt, daß alle Menschen von einem Urelternpaar abstammen; dabei verweist er auf die griech. Überlieferung, nach der die ersten Menschen aus den auf die Erde gefallenen heiligen Blutstropfen (des Kronos) entstanden u. göttlichen Geschlechts seien (ep. 89b, 291f Bidez; vgl. J. R. Asmus, Theodorets Therapeutik u. ihr Verhältnis zu Julian: ByzZs 3 [1894] 139 u. o. Sp. 1163). Einzelne genealogische Mitteilungen des AT wurden auch allegorisch ausgelegt. So haben Paulus u. Augustinus den Bericht Gen. 21, 1/14 über Abraham u. seine beiden Söhne Isaak u. Ismael, die Stammväter der Israeliten u. Ismaeliten, in einem geistlichen Sinn gedeutet (Gal. 4, 21/31; civ. D. 15, 2). Da der Inhalt der Genesis weitgehend aus G. besteht, müßte in diesem Kapitel die Geschichte der Genesisnachwirkung bei den Kirchenschriftstellern dargestellt werden. Vorarbeiten dazu bieten F. E. Robbins, The hexaemeral literature, a study of the Greek and Latin commentaries on Genesis (Chicago 1912) u. G. T. Armstrong, Die Genesis in der Alten Kirche (1962). Berücksichtigung verdienten auch dichterische Bearbeitungen wie die ‚Genesis' des Galliers *Cyprianus (CSEL 23, 1/56) oder die Alethia des Cl. Marius Victorius, besonders das 2. u. 3. Buch: CCL 128, 148/93. Ferner müßten jene Schriften ausgewertet werden, die auf die G. im Buch Exodus (6), Numeri (1f. 7. 10. 13. 26. 34), 1 Chronik (1/9. 11f. 15. 23/7), Esra (2. 7. 10) u. Nehemia (3. 7. 10/2) genauer eingehen. – Eine selbständige literarische Gattung, in der die G. des AT ausgiebig benutzt sind, stellen die Weltchroniken dar. Die meisten von ihnen beginnen mit Adam. Insofern stimmen sie mit der G. Jesu bei Lc. 3, 23/38 überein. Diese universal gerichtete G. hat wohl als Vorbild gewirkt. Augustinus hat die Berechnung der 3×14 Generationen bei Mt. 1, 17 für seine Lehre der sechs Weltzeitalter benutzt (Gen. c. Manich. 1, 35/42 [PL 34, 190/3]; civ. D. 22, 30; vgl. K.-H. Schwarte, Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre [1966] 32/9. 286/9; ferner Clem. Alex. strom. 1, 147, 5f). Auch in der Chronologie des Gregor v. Tours wirkt diese Periodisierung des Matthäus nach (hist. Franc. 1, 12. 15f [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 13/5]). Da jeder Stammbaum unausgesprochen eine Chronologie enthält u. da besonders in der Genesis die Lebenszeiten der einzelnen Patriarchen in die G. mitaufgenommen sind, haben christliche Chronographen diese G. zur Grundlage ihrer Berechnungen gemacht. Der Vergleich zwischen parallel verlaufenden G. führte zu chronologischen Fragen. So mußte beispielsweise die G. der Kainiten mit der der Sethiten harmonisiert werden (Gen. 4, 17/22; 5, 6/29; vgl. Aug. civ. D. 15, 20; Joh. Cass. conl. 8, 21, 2 [SC 54, 28]; ferner van den Brincken 58). Widersprüche zwischen den genealogischen Mitteilungen einzelner Bücher des AT versuchte man möglichst zu beseitigen (zB. Eucher. instr. 1 [CSEL 31, 1, 75f] zu Gen. 15, 16 u. Ex. 13, 18 [LXX]). Ferner bedurften die Angaben über eine äußerst lange Lebensdauer der Patriarchen einer Deutung (vgl. Aug. civ. D. 15, 9/14). Besondere Sorgen bereiteten die verschiedenen Altersangaben der jeweiligen Generation im hebräischen Urtext, der Überlieferung der Samaritaner, der syrischen Übersetzung u. der von beiden abweichenden Septuaginta (vgl. Euseb. chron. arm.: GCS 20, 37 u. Zach. Mit. h.e. 1, 2f [*6/*16 Ahrens-Krüger]). Die meisten Chronographen begnügten sich mit einer Wiederholung der atl. G., vor allem der G. von Adam bis Noe u. seiner Nachkommen. Die älteste christl. Weltchronik ist die Chronographie des Julius Africanus in fünf Büchern; sie reicht bis 221 nC. Das erste Buch umfaßt die Zeit von Adam bis zur Sprachenverwirrung aufgrund der G. von Adam bis Noe; es folgt die Zeit von Sem bis Abraham, die durch die G. in Gen. 11, 10/26 berechnet werden konnte (Fragmente bei H. Gelzer, S. J. Africanus u. die byzantinische Chronographie 1 [1880] 52/9; vgl. van den Brincken 50/4). Die etwas jüngere Weltchronik des Hippolytos besteht fast nur aus Folgen von atl. Generationen (GCS 46², 8/30). Diese dürftigen ‚Chronika' sind von mehreren lateinischen Chronographen übersetzt worden: Liber generationis I, erhalten in der Sammlung des Chronographen von 354, Liber generationis II von 334 u. die Alexandrinische Chronik, auch Excerpta barbara oder Barbarus Scaligeri genannt (MG AA 9, 78/140; vgl. van den Brincken 54/7). Der Verfasser des Liber genealogus u. der südgallische Chronist vJ. 511 haben eine lateinische Übersetzung

der Chronik des Hippolytos benutzt (MG AA 9, 160/96. 632). Die Generationenfolge von Adam bis Abraham bieten ferner Euseb. chron. arm.: GCS 20, 38/44, der sog. Kölner Prolog, dessen Quelle wohl dem Anfang des 4. Jh. angehört (hrsg. von B. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie [1880] 227f; vgl. van den Brincken 106), Jul. Hilarius (397) durat. mundi 4f (PL 13, 1099f; c. 6 folgt die G. von Abraham bis Moses), Prosp. epit. chron. 1/25 (MG AA 9, 385f), die Computatio vJ. 452: ebd. 151, Jordan. Rom. 8/10 (MG AA 5, 3f), Greg. Tur. hist. Franc. 1, 4f. 7 (MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 7/9; c. 8 folgen die Nachkommen Abrahams) u. Isid. orig. 5, 39, 2/7. Dagegen hat Sulpicius Severus weniger Wert auf die Wiedergabe der atl. G. gelegt (chron. 1, 2, 5f. 4, 7 [CSEL 1, 4. 6]). Für den Osten ist beispielsweise auf Joh. Malal. chron. 1 (PG 97, 65/82) u. besonders auf das Chronicon Paschale: PG 92, 101/45 hinzuweisen (zu den orientalischen Chronisten vgl. Gelzer aO. 2, 1 [1885] 396/410; 2, 2 [1898] 431/500). – An Anzahl der aus dem AT mitgeteilten G. übertrifft der Liber genealogus vJ. 427 u. 452 alle zuvor genannten Schriften (MG AA 9, 154/96; vgl. Clavis PL² nr. 2254). Auch die G. Jesu bei Matthäus u. Lukas sind hier berücksichtigt. Die Weltchronisten sind ebenso wie Matthäus u. Lukas vor allem an jenen Personen des AT interessiert, die in der Heilsgeschichte u. der Messiaserwartung einen wichtigen Platz einnehmen. Sie benutzten die G., um zu zeigen, daß durch Gottes Ratschluß aus dem Geschlecht des sündigen Urelternpaars die Gerechten wie Seth, Noe, Sem, Abraham, Isaak, Jakob, ferner die zwölf Stammväter des Volkes Israel, von ihnen vor allem Juda u. seine Nachkommen David u. Serubabel hervorgegangen sind, die alle auf den Davidssohn u. Erlöser Jesus vorausweisen (zu dieser heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise der atl. G. vgl. Aug. civ. D. 15, 8. 20; 16, 10; Lib. geneal.: MG AA 9, 161). Adam gilt allgemein als der Urvater der Menschen (Tert. anim. 20, 6, wo Adam princeps generis [sc. humani] u. fons naturae genannt wird; vgl. Waszink zSt.; F. Vollmer, Art. Adam: ThesLL 1, 564, 36/41). Seth weist in besonderer Weise auf Jesus Christus voraus, weil sein Name auch als ‚Auferstehung' gedeutet wurde (vgl. F. Wutz, Onomastica sacra = TU 14, 1/2 [1914/15] Reg. s.v.; Aug. civ. D. 15, 15; Joh. Cass. conl. 8, 21, 3 u. u. Sp. 1254). Aus Seths Stamm geht Noe hervor, der als zweiter Vater der Menschheit gefeiert wurde (Greg. Naz. or. 18, 17 [PG 35, 1005 B]; Ambros. off. min. 1, 121 [PL 16, 63 D]). Sem erhält den besonderen Segen Noes (Gen. 9, 26; vgl. Aug. civ. D. 16, 9; Isid. orig. 7, 6, 16: ex eius [sc. Sem] quoque stirpe et Christus), u. Abraham trägt im Namen die Verheißung, Vater vieler Völker zu werden (Gen. 17, 5; vgl. Wutz aO., Reg. s.v. u. E. Lommatzsch, Art. Abraham: ThessLL 1, 129, 45/9). Der Glaube an die Stammväter von Völkern bleibt durch das AT, besonders durch die Völkertafel Gen. 10 bei den Christen lebendig (vgl. Aug. civ. D. 16, 3): Juda gilt als Archeget der Juden (Iust. apol. 1, 32) u. Heber als Archeget der Hebräer (zB. Aug. civ. D. 16, 3, 10; Quodvultd. prom. 1, 15 [SC 101, 184/6]). Auch die Vorstellung einer Stammutter begegnet (ebd. 1, 27 [212]: Rebecca; vgl. Gen. 25, 23). Deshalb hat man auch die entsprechenden griech.-röm. Überlieferungen über Stammväter nicht angezweifelt (zB. Aristid. apol. 2; 3, 2; 8, 1, hrsg. v. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten [1907] 5f. 10f; vgl. ebd. 41f. 44. 59; Filastr. haer. 111, 5 [CCL 9, 277]; Isid. orig. 9, 2, 1: gens est multitudo ab uno principio orta u. ebd. 2/127). – Die Vorstellung von der Solidarität des Geschlechts in Sünde u. Heil bleibt durch die Rezeption des AT weiter lebendig (s. o. Sp. 1204). 1 Joh. 3, 12 weist auf Kain, der als Schlechter von einem Schlechten abstamme; Augustinus zitiert diese Stelle mit Anerkennung (civ. D. 15, 7; vgl. ebd. 15, 1). Gemäß der Überlieferung von Gen. 9, 25 glaubte Iren. dem. 20 (SC 62, 61f), daß alle Völker, die von Cham abstammen, unter dem Fluch des Noe stehen (vgl. Philo virt. 202; Jos. ant. 1, 140/2). Zu diesen Nachkommen rechnet er u.a. die Araber, die aber nach der Genesis Nachfahren Sems sind, Phönizier, Ägypter u. Lydier (falls nicht ‚Libyer' zu lesen ist). Bereits jüdische Schriftsteller haben die ihnen bekannt gewordenen Völker mit den Gen. 10 aufgezählten Völkern genealogisch verknüpft (vgl. zB. Jos. ant. 1, 122/47). Christliche Exegeten haben derartige jüdische Konstruktionen weitergeführt (J.-M. Vosté, La table ethnographique de Gen. 10 d'après Mar Išo'dad de Merw: Muséon 59 [1946] 319/32, bes. 332 verweist unter anderem auf Hieron. Hebr. quaest. in Gen.: PL 23, 999/1005 u. Procop. in Gen.: PG 87, 1, 308; vgl. ferner Lib. gen. I [MG AA 9, 96/101]; Filastr. haer. 121 [CCL 9, 285]; Eucher. instr. 2 [CSEL 31, 1, 150f] u. Isid. orig. 9, 2, 2/60).

Griechen, Römer u. Kelten wurden meistens auf Nachkommen Japhets zurückgeführt (vgl. Hippol. chron. 58. 60. 72 [GCS 46², 12]; Lib. gen. I [MG AA 9, 96]; Filastr. haer. 121, 6f [CCL 9, 285]). Daneben begegnet aber auch die wohl auf romfeindliche jüdische Überlieferung zurückgehende Ableitung der Römer von Esau-Edom (Drac. laud. dei 3, 144/68 [MG AA 14, 96] u. F. Arévalo zSt.: PL 60, 848f). Im ausgehenden Altertum haben christliche Gelehrte versucht, die germanischen Völker auf zeitlich nähere Völker des Mittelmeergebietes zurückzuführen, so zB. die Aquitanier auf die Griechen (Hieron. in Gal. 2 [PL 26, 381 A]), die Briten auf Bruto, Britto oder Brutus, einen Enkel des Trojaners Aeneas; dabei wurde bei Isid. orig. 9, 2, 102 der Plural bruti als Genitiv Singular des Eigennamens Brutus mißdeutet (vgl. Borst 2, 1, 472f; zur G. der Iren vgl. ebd. 466/8). Seit Fredegar sah man die Trojaner als die Ahnen der Franken an (vgl. G. Brummer, Byzantinistik u. Geistesgeschichte: Gymnas 69 [1962] 56f; E. Zöllner, Geschichte der Franken [1970] 5). Im MA, ja bis in die Neuzeit, wurden G. von Völkern u. Adelshäusern geschaffen, die bis zur Völkertafel von Gen. 10 reichten (Beispiele u. Literatur nennen Bickerman, Borst 4, 1978 u. Brummer aO.).

VII. Auseinandersetzung mit heidnischen Genealogien. a. Herkunft der Menschen von Erde, Himmel u. Elementen. Wenn Paulus 1 Cor. 15, 47 schreibt: ‚Der erste Mensch stammt von der Erde u. ist aus Lehm, der zweite Mensch vom Himmel u. ist himmlisch', so nimmt er damit im ersten Teil des Satzes Gen. 2, 7 u. 3, 19 auf (vgl. Philo leg. alleg. 1, 31). Wie Iren. haer. 3, 21, 10 (SC 211, 428) u. dem. 32 (SC 62, 82) bemerkt, entstammt Adam der jungfräulichen Erde (vgl. schon Jos. ant. 1, 34; Ev. Philipp. 82 [43f Till]; v. Campenhausen 30f; ferner Olymp. Alchem. 32 [2, 89 Berthelot]). Für die Christen ist Adam der homo terrenus (vgl. F. Wutz, Onomastica sacra = TU 14, 1/2 [1914/15] Reg. s. v.; F. Vollmer, Art. Adam: ThesLL 1, 564, 42/4; Arator act. 2, 437/9). In diesen Aussagen ist die Erde aber nicht wie im antiken Volksglauben als Wirkursache gedacht, sondern als Materialursache: Gott hat Adam aus Erde geschaffen. Die alte volkstümliche Vorstellung von der Mutter Erde u. dem Vater Himmel blieb weiterhin lebendig u. wurde verschieden gedeutet (vgl. Tert. nat. 2, 12, 31: venerationis gratia; apol. 10, 9; Hieron. hom. Orig. in Ez. 4 [PL 25, 722 C]). So sprachen einzelne Christen auch wie die Heiden von den erdgeborenen Giganten, ohne damit behaupten zu wollen, daß die Erde die Mutter der Giganten sei (öfter im Zusammenhang mit Gen. 6, 4 [LXX]; zB. Iren. dem. 18. 27 [SC 62, 58f. 76]). Wenn Christen die Ausdrücke γηγενής, terrigenus u. ähnliche verwenden, so meinen sie damit nur den Menschen als irdisches Wesen (vgl. Cyrill. Hieros. catech. ill. 10, 4 [1, 264 Reischl-Rupp]; Evagr. alterc.: CSEL 45, 1, 30: Maria quae ex genere terrigeno fuit). – Die Vorstellung, die besonders von Epikureern wie Lucr. 5, 808 vertreten wurde, daß die Erde die Erzeugerin des Menschen sei (vgl. C. Bailey im Kommentar 3, 1453f u. o. Sp. 1162f), wurde immer scharf zurückgewiesen, so von Lact. inst. 6, 10, 19: non per omnem terram nati sunt homines e terra tamquam ex draconis alicuius dentibus proseminati, ut poetae ferunt, sed unus homo a deo fictus ab eoque uno terra omnis humano genere conpleta est (zu der ähnlichen Polemik Philons s. o. Sp. 1213; vgl. ferner Lact. inst. 2, 10, 16 mit Hinweis auf Verg. georg. 2, 340f; dazu Spoerri 129; Theodrt. graec. affect. 5, 9). Dracontius bekämpfte den Glauben des Volkes u. die daraus abgeleiteten Theorien griechischer Philosophen, nach denen die Erde, das Meer (Wasser), der Himmel, die Sterne oder die Luft die Menschen geboren oder geschaffen haben sollen (laud. 1, 333f [MG AA 14, 40]). Augustinus widerlegte die Behauptung der Manichäer, daß alle Lebewesen auf der Erde, im Wasser u. in der Luft aus Embryonen entstanden seien, die vom Himmel gefallen seien (c. Faust. 6, 8 [CSEL 25, 1, 296]), u. Hieronymus setzte sich mit der angeblichen Theorie des Phythagoras u. aller Platoniker auseinander, nach der die Seele vom Himmel gekommen sei (ep. 126, 2; zu der vergleichbaren Polemik des Lukrez s. o. Sp. 1163).

b. Herkunft der Götter. Laktanz verwirft die orphische Vorstellung eines doppelgeschlechtigen Urgottes, der aus sich alles erzeugt haben soll (inst. 4, 8, 4). Manche Apologeten haben, ausgehend von Euhemeros u. ähnlich denkenden heidnischen Religionskritikern, die mythischen Götterfamilien als geschichtliche Herrscherfamilien gedeutet (vgl. K. Thraede, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 877/90). So konnten sie die Überlieferungen von Ehen u. Zeugungen der angeblichen Götter

leicht lächerlich machen (zB. Lact. inst. 1, 8/15; Maximin. episc. Goth. c. pag., hrsg. v. A. Spagnolo - C. H. Turner: JournTheolStud 17 [1916] 325/7; Prudent. perist. 10, 176/80. 376f; Pass. Clem.: 2, 40 Fábrega Grau u. noch Bischof Daniel v. Winchester: MG Ep. sel. 1, 39 nr. 23). Tertullian macht aus Saturn, dem Sohn des Himmels u. der Erde, einen Findling, den Sohn unbekannter Eltern, der im Volksmund terrae filius heisse (Tert. apol. 10, 9f; Min. Fel. 23, 12 Beaujeu; vgl. ebd. 24, 1; Lact. inst. 1, 5, 7. 11, 50/12, 1. 13, 1f; Prudent. c. Symm. 1, 42f. 53. 59; s. o. Sp. 1162). Ähnlich verspottet Filastrius die Familien vorderorientalischer Götter (haer. 24. 27 [CCL 9, 225f. 228]). Andere Kirchenschriftsteller haben die Götterdynastien Ägyptens als Königsfamilie gedeutet u. sich über ihre genealogische Abhängigkeit lustig gemacht (vgl. die Stellen bei F. Zimmermann, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller [1912] 9/13). Gegen die himmlische Abkunft des Asklepios weist Cyrill v. Alexandrien u.a. auf die G. dieses Arztes hin; seine Mutter Koronis sei eine elende u. unbekannte Frau gewesen (c. Iulian. 8 [PG 76, 941D]). Diese Beweisführung sieht wie eine Kontrastimitation der jüd. u. heidn. Invektive gegen Jesus u. Maria aus (s. o. Sp. 1238f. 1242). Vor allem haben die Apologeten die theogonischen Dichtungen der Griechen kritisiert. So stellt Clem. Alex. protr. 6, 72, 1 die ,dichterische', d.h. unwahre, ,Theogonie' der ,wahren Theologie' gegenüber. Der Vers Il. 14, 201 (= 302) vom Ozean, dem Ursprung der Götter, wird dabei mehrfach zitiert (Athenag. leg. 18; Theophil. Autol. 2, 5; Hippol. ref. 10, 7, 1; PsIust. coh. 2, 4; Theodrt. graec. affect. 2, 29; vgl. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten [1907] 197). Besonders wurden die Theogonien Hesiods u. des Orpheus als unwahr angeprangert (zB. Athenag. leg. 17/9; Geffcken aO. 193f. 197/200; Epiphan. haer. 31, 2/4; Theodrt. graec. affect. 2, 28f; Lact. inst. 1, 5, 4/10). – Irrtümlich behauptet Johannes Damascenus, daß mit den 1 Tim. 1, 4 erwähnten G. ,die Theogonien der Griechen, die Stammbäume der Götter' verworfen würden (in 1 Tim. 1, 4 [PG 95, 1000A]); zu dieser Deutung hat ihn vielleicht Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 1, 2f (PG 62, 505. 507) angeregt (s. u. Sp. 1253f).

VIII. Genealogie im Gnostizismus. Da die Vorstellung der G. die gnostischen Systeme des 2. Jh. nC. wesentlich prägt, wäre es beinahe möglich, allein unter diesem Blickpunkt eine Geschichte des Gnostizismus zu schreiben (vgl. Tert. an. 18, 4 Waszink: ... haereticarum idearum sacramenta: hoc enim sunt et aeones et genealogiae illorum; carn. 24, 2). An dieser Stelle können allerdings nur einige Hinweise gegeben werden. Über die kosmischen G. der Gnostiker unterrichten alle jene Kirchenschriftsteller, die gegen diese ,Häretiker' geschrieben haben, so vor allem Irenaeus, Hippolytos, Epiphanios, Theodoret v. Cyrus, Tertullian u. Filastrius. Dazu kommen die Schriften der Gnostiker (vgl. bes. C. Colpe, Heidnische, jüdische u. christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi 1/3: JbAC 15/17 [1972/74]; zur Frage der Entstehung des Gnostizismus in der Zeit um 100 nC. vgl. die besonnene Darstellung von K. Beyschlag, Simon Magus u. die christl. Gnosis [1974] bes. 1/6. 211/9). Die genealogischen Systeme der Gnostiker sind nicht ohne die Theo- u. Kosmogonien des Alten Orients, Israels u. Griechenlands zustande gekommen. Bereits einzelnen Kirchenschriftstellern ist diese Beziehung aufgefallen (zB. Iren. haer. 2, 18, 1f [1, 287f Harvey]; Hippol. ref. 5, 20, 4/10; Epiphan. haer. 31, 2f; vgl. J. Ratzinger, Art. Emanation: o. Bd. 4, 1222). Gemäß dem ursprungsmythischen Denken versuchten die Gnostiker, auf die Frage nach dem Wesen u. der Bestimmung des Menschen zu antworten, indem sie nach seiner Herkunft fragten. Sie benutzten für ihre Systeme die griech. u. jüd. Überlieferungen über Theo-, Kosmo- u. Anthropogonie. So beriefen sich die Naassener ausdrücklich auf die griech. Mythen vom Ursprung der ersten Menschen (Hippol. ref. 5, 7, 2/6; s. o. Sp. 1160f). Monoimos benutzte für seine Spekulation über den Gott ,Mensch' Il. 14, 201: ,Okeanos, Ursprung der Götter u. Ursprung der Menschen' (Hippol. ref. 8, 12, 1f; s. o. Sp. 1251). – Orphiker u. Stoiker haben bereits angenommen, daß die oberste Gottheit mannweiblich sei (vgl. B. Cardauns, Varros Logistoricus über die Götterverehrung [1960] 16/9. 59/61). Wie Clemens v. Alexandrien bemerkt, hat Orpheus mit der Bezeichnung Gottes als μητροπάτωρ den Anstoß zur Emanationslehre gegeben (strom. 5, 126, 2 = Kern, Orph. frg. nr. 248). Einzelne Gnostiker haben gleichfalls das Urprinzip für mannweiblich gehalten (vgl. zB. Hippol. ref. 6, 17, 3. 42, 4; W. A. Meeks, The image of the androgyne. Some uses of a

symbol in earliest christianity: HistRel 13 [1973/74] 165/208). In den vier männlichen Prinzipien der Valentinianer, Bythos, Nus, Logos u. Anthropos, ist jeweils das weibliche mitenthalten (Ennoia, Aletheia, Zoe u. Ekklesia). Diese bilden die erste Ogdoas der Äonen. Aus ihnen entstehen auf dem Weg der Zeugung weitere zehn u. weitere zwölf Äonen (vgl. Iren. haer. 1, 1, 1. 5, 1 [1, 10. 100 H.]; zu mannweiblichen Äonen vgl. Hippol. ref. 5, 14, 3. 10; 8, 9, 2; Greg. Naz. carm. 2, 1, 11, 1166). Die Geschlechtlichkeit der Äonen wird auch in grober Form vorgestellt (vgl. Beyschlag aO. 146/53: ‚Die Vergewaltigung der Ennoia'). Als mannweiblich galt auch der Urmensch Adamas (Hippol. ref. 5, 6, 5; vgl. 5, 8, 4). Die Vorstellung von Zeugung, Abstammung u. Verwandtschaft durchzieht, positiv oder negativ gewendet, alle gnostischen Systeme (zB. Iren. haer. 1, 1, 9 [1, 42 H.]; 3, 25, 6 [SC 211, 489], wo der Begriff ἀπάτωρ begegnet). – Die hellenistisch-jüd. Spekulation über die als Hypostase gedachte Weisheit u. den Logos dürfte eine weitere Vorstufe sein, die zu den gnostischen G. geführt hat.: Der Vater des Weltalls u. seine Mutter, Sophia, zeugen den kosmischen Sohn (vgl. J. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon v. Alexandreia [1931 bzw. New York 1966] 64/9 u. U. Früchtel, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo v. Alexandrien [Leiden 1968] 172/5, bes. zu Philo ebr. 30f, der aber diese Vorstellungen von Sinnlichem weitgehend gereinigt hat; vgl. auch Hengel 78/89). So entsteht eine Triade göttlicher Kräfte, von der auch heterodoxe christliche Texte sprechen (vgl. H. J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa [Assen 1966] 144/51; Colpe aO. 17 [1974] 120). Manche Gnostiker nahmen die Paarung eines männlichen u. eines weiblichen Äons an (zur Syzygienlehre vgl. H.-J. Schoeps, Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis [1956] 56f; G. Strecker, Das Judentum in den Pseudoklementinen = TU 70 [1958] 155f; zur genealogischen Deutung der Zahlen bei den Pythagoreern u. Gnostikern vgl. Hippol. ref. 1, 2, 6f; 4, 51, 4f; 6, 23, 1f). – Die ältesten Zeugnisse zu den G. der Gnostiker sind wahrscheinlich in 1 Tim. 1, 4 u. Tit. 3, 9 enthalten. Bereits Tertullian hat beide Stellen in dieser Weise gedeutet, allerdings mit anachronistischem Bezug auf das System des Valentinus (praescr. 33, 8; adv. Val. 3; vgl. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT [2][1924] 345; Büchsel 662f u. N. Brox, Die Pastoralbriefe [1969] 35f. 103). Vielleicht sollten jüdisch beeinflußte Gnostiker bekämpft werden, Vorläufer der späteren Sethianer (zu ihnen s. u.). – Als ein Beispiel für eine gnostische G. sei das System des *Basileides genannt: Vom ungezeugten Vater ist zunächst der Nus gezeugt, von diesem der Logos, vom Logos die Phronesis, von der Phronesis die Sophia u. Dynamis, von der Dynamis aber u. der Sophia die Kräfte, Mächte u. Engel ... (Iren. haer. 1, 19, 1 [1, 198f H.]). – Manche Gnostiker haben sich für leibliche Söhne des obersten Gottes gehalten, so die Prodikianer (Clem. Alex. strom. 3, 30, 1). Die Sethianer leiteten ihr Geschlecht von Seth ab. Ihm gaben sie den Namen Ἀλλογενής, weil er im Gegensatz zu den vom Teufel mit Eva gezeugten Kain u. Abel der echte Sohn Adams u. Evas gewesen sei; von Seth stamme Christus ab, ja er sei mit ihm identisch (vgl. Epiphan. haer. 39, 1, 3; Apc. Adae, hrsg. v. A. Böhlig - P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Cod. V von Nag Hammadi [1963] 96/117). Plotin bekämpfte diese Gnostiker (vgl. Porph. v. Plot. 16; Colpe aO. 17 [1974] 113/5 zu der Schrift ‚Allogenes' aus Cod. XI). – Gnostiker haben, wohl im Anschluß an jüdische Spekulationen oder ausgehend von Hebr. 7, 2f, den ‚vater- u. mutterlosen' Melchisedek, der keine G. besitzt, für ein himmlisches Wesen gehalten, das erhabener als Christus sei (vgl. Hippol. ref. 7, 36, 1: Theodotos, der Wechsler; Theodrt. Cyr. haer. 2, 6 [PG 83, 392f]; PsTert. haer. 8, 3; G. Bardy, Melchisédech dans la tradition patristique: RevBibl 35 [1926] 502f). Epiphan. haer. 55, 1, 5 erwähnt eine Sekte der Melchisedekianer (vgl. Bardy aO. 509; H. Stork, Die sog. Melchisedekianer [1928]; K. H. Rengstorf, Art. Melchisedek nr. 2: RGG 4[3] [1960] 844f). Über die Herkunft Jesu bzw. des Christus wurden sehr verschiedene Theorien aufgestellt (vgl. zB. Iren. haer. 1, 27, 1 [1, 222 H.]; Hippol. ref. 6, 35, 4. W. Bousset, Art. Gnostiker: PW 7, 2 [1912] 1539f erwähnt eine christl. persische Weissagung, nach der der Messias aus der Familie Zarathustras hervorgehen soll; s. ferner o. Sp. 1240f).

IX. Ahnenstolz christlicher Kaiser u. Adeliger. a. Erfundene Genealogien christlicher Kaiser. Mehrere christliche Kaiser waren wie viele ihrer heidnischen Vorgänger darauf bedacht, mit Hilfe erfundener G. die Legitimität ihrer Herrschaft zu festigen. Konstantin

verlor iJ. 310 durch den Untergang seines Mitregenten u. Schwiegervaters Maximianus Herculius eine wesentliche Stütze seiner Machtstellung. Im selben Jahr spricht ein unbekannter Lobredner von der Verwandtschaft Konstantins mit Kaiser Claudius II Goticus (Paneg. lat. 6 [7], 2, 1f). Die Frage, wie Konstantins Vater Constantius I mit Claudius II verwandt sei, wurde verschieden beantwortet (vgl. J. Moreau, Art. Constantius I: JbAC 2 [1959] 159). Seit 313 unterstützten auch Münzen diese falsche G. Julian, der Neffe Konstantins, nannte sich nicht nur Flavius Claudius Iulianus, sondern pries auch den Ahnherrn seines Geschlechts Claudius II (Julian. or. 1, 6d; 3, 51c; 10, 313d. 336b Bidez). Die Historia Augusta spricht gleichfalls an vielen Stellen über diese G. (besonders v. Claud. 9, 9; 10; 13, 1/9; vgl. P. Damerau, Kaiser Claudius II Goticus [1934] 82/4; R. Syme, The ancestry of Constantine: Bonner Hist.-Aug.-Colloquium 1971 [1974] 237/53). – Wenn sich der gallische Gegenkaiser der Jahre 407/11 auf einzelnen seiner Münzen Flavius Claudius Constantinus nennt, so wollte er durch die angebliche Verwandtschaft mit der Dynastie der zweiten Flavier seine Legitimität erweisen (vgl. O. Seeck, Art. Constantinus nr. 5: PW 4, 1 [1900] 1028). – Als Ahnherr des Theodosius u. seiner Söhne wurde der gleichfalls aus Spanien gebürtige Trajan bezeichnet. In seiner Rede auf Theodosius preist Themistios Trajan, Marcus Aurelius u. Antoninus als Mitbürger u. Archegeten des Kaisers (or. 19, 229c; vgl. or. 16, 205a; 34, 7 Schenkl-Downey). Der Hofdichter Claudian besang Honorius u. Serena, Sohn u. Nichte des Theodosius, als Nachkommen Nervas u. Trajans (fesc. nupt. Hon. 2, 21/35; IV cons. Hon. 18/131; VI cons. Hon. 420; carm. min. 30, 55/69; vgl. A. Lippold, Art. Theodosius I: PW Suppl. 13 [1973] 839). – Der weström. Kaiser Procopius Anthemius (467/72) führte sein Geschlecht auf Kaiser zurück, wahrscheinlich auf den Usurpator Procopius, einen Verwandten Julians, u. damit auf die konstantinische Dynastie (Sidon. Apoll. carm. 2, 68/93; vgl. W. Ensslin, Art. Prokopios nr. 8: PW 23, 1 [1957] 257f). Das genealogische Interesse des spätröm. Reichsadels wirkte auch auf die neuen germanischen Herrscher des Westreiches ein. Cassiodor schuf für das Haus der Amaler eine G., die nicht frei von Erfindung war. Schon seine Angaben var. 9, 25, 4 zeigen die Dunkelheit seiner Quellen. Der Stammbaum wird auf germanische Heroen zurückgeführt. Athalarich, der Sohn Theoderichs, erhält 16 königliche Vorfahren. Die G., die Cassiodor in der verlorenen Historia Gothica nach dem biblischen Schema ‚NN genuit NN' aufgestellt hat, ist noch bei Jordan. Get. 79/81 erhalten (vgl. L. Schmidt, Die Ostgermanen ²[1941 bzw. 1969] 253f). – Priscian preist den byzantinischen Kaiser Flavius Anastasius I (491/518), der aus einer Familie geringen Ranges stammte, als Nachkommen des Pompeius Magnus (Anast. 10/8 [Poet. Lat. Min. 5, 265]).

b. Genealogien weströmischer Adeliger. Nur zögernd haben sich die Senatoren Roms dem Christentum geöffnet (Apon. in Cant. 10 [PL Suppl. 1, 974]). Die Rücksicht auf die von den Ahnen ererbten Traditionen u. die gesellschaftliche Stellung wird viele Adelige vom Evangelium, das die Gleichheit aller Menschen vor Gott predigte u. zur Brüderlichkeit aufrief, zurückgehalten haben. Zuerst sind adelige Frauen zum Christentum übergetreten. Erst nach der Niederlage der heidnischen Partei iJ. 394 folgten ihre Männer u. Söhne (vgl. J. Straub, Art. Eugenius: o. Bd. 6, 860/77). Am Anfang des 5. Jh. sind namhafte Adelsgeschlechter christlich geworden (vgl. Prudent. c. Symm. 1, 544/77, bes. 566f; P. R. L. Brown, Aspects of the christianization of the Roman aristocracy: JournRomStud 51 [1961] 1/11; W. Eck, Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand: Chiron 1 [1971] 381/406). Auch nach ihrer Bekehrung hielten die Adeligen Roms ihre Familienüberlieferungen in Ehren u. erinnerten sich gern ihrer angeblichen republikanischen Vorfahren. Hieronymus erwähnt Familienüberlieferungen, denen zufolge die heidn. Ahnfrauen der Furia von den Zeiten des Camillus an fast nie eine zweite Ehe eingegangen seien (ep. 54, 1, 2). Die heidn. u. christl. Adeligen Roms bezeugten ihre dem Alten zugekehrte Haltung auch durch die Bewahrung des literarischen Erbes (vgl. O. Jahn, Über die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker: BerLeipzig 3 [1851] 327/72, bes. 365f). Mit diesem der Tradition verpflichteten Denken stimmt ihr Interesse für G. überein. Hierfür ist Hieronymus der wohl wichtigste Zeuge. Er war mit den Frauen des röm. Hochadels befreundet u. versuchte sie mit allen Mitteln der Überredungskunst für ein asketisches Leben zu gewinnen. Indem er auf ihre republikanischen oder mythischen Vor-

fahren anspielt, schmeichelt er zunächst ihrem Ahnenstolz. Dann aber stellt er die persönlich errungene castitas, humilitas, paupertas u. sanctitas als die neuen christl. Werte u. Ideale dem alten Wert des ererbten Adels u. Reichtums gegenüber (zB. ep. 130, 3, 2 über Demetrias; vgl. ebd. 6, 1 u. ep. 127, 1, 3 über Marcella [vgl. ProsLatRomEmp 1, 542f]). Ähnlich preist Augustinus Anicia Faltonia Proba u. Anicia Iuliana (ep. 150; vgl. ProsLatRomEmp 1, 732f. 468) u. Ambrosius seine vornehme Verwandte, die Märtyrerin Sotheris (exhort. virg. 82 [PL 16, 376B]; vgl. ProsLatRomEmp 1, 850). Am eindrucksvollsten hat wohl Hieronymus diesen Gegensatz von adeliger Abkunft u. Verzicht auf alle damit verbundenen Ehren u. Genüsse im Epithaphium S. Paulae (gest. 404) dargestellt, ep. 108, 1, 1: nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate (s. o. Sp. 1220). Gracchorum stirps, suboles Scipionum ... Maeciae Papiriae, matris Africani, vera et germana progenies ... 3, 1: alii altius repetant et ab incunabulis eius ipsisque, ut ita dicam, crepundiis matrem Blessillam et Rogatum proferant patrem, quorum altera Scipionum Gracchorumque progenies est, alter per omnes Graecias usque hodie et stemmatibus et divitiis ac nobilitate Agamemnonis fertur sanguinem trahere ... nos nihil laudabimus nisi quod proprium est ... (vgl. 33 die von Hieronymus gedichtete Grabinschrift für Paula). Die Verwandtschaft mit den Scipionen läßt sich noch einigermaßen nachprüfen u. damit mittelbar auch die Abstammung von den Gracchen, ebenso die Abkunft von den Maecii-Memmii (vgl. Arnheim 124/9 u. Stemma nr. 3; zur G. des Rogatus ebd. 12. 133). Toxotius, dem Gemahl Paulas, wurde nachgesagt, er könne sein Geschlecht auf Aeneas u. die Julier zurückführen (Hieron. ep. 108, 4, 1 mit Zitat aus Verg. Aen. 1, 288; vgl. Arnheim 179; zur hl. Paula u. ihrer Familie vgl. ProsLatRomEmp 674f u. Stemma nr. 23). Mit Paula waren Furia u. Julia Eustochium verwandt (vgl. Hieron. ep. 54, 2, 1). Furia zählte zu ihren Vorfahren M. Furius Camillus, den Befreier Roms von den Galliern, u. die Mutter der Gracchen Cornelia (ebd. 1, 2; 4, 2; vgl. ProsLatRomEmp 312). Wie beim Nachruf auf Paula geht Hieronymus auch in der Gedenkschrift für Fabiola auf ihre Abstammung ein u. erwähnt Quintus Memmius Fabius u. die gens Fabiorum (ep. 77, 2; vgl. Arnheim 119/22. 124 u. Stemma nr. 3). Er ermahnt Eustochium, sie solle sich nichts auf ihre vornehme Herkunft einbilden (ep. 22, 11, 1. 27, 5), preist die an Adel der Geburt erste Römerin Demetrias, weil sie Nonne geworden war (ep. 130, 1) u. feiert Anicia Faltonia Proba als hochadelige Dame (ep. 130, 7, 2). Allgemeiner gehalten sind seine Komplimente für Pammachius (ep. 57, 12: vir omnium nobilium Christianissime, Christianorum nobilissime; fast gleich ep. 129, 1 von Dardanus; vgl. ep. 66, 4. 6. 13; ProsLatRomEmp 1, 663f; Arnheim 120f) u. für den Stadtpräfekten Graccus (ep. 107, 2; vgl. ProsLatRomEmp 1, 399). Auf die Gracchen führte sich auch ein namentlich nicht genannter christlicher Adeliger zurück, der Hieronymus wegen einer angeblich falschen Übersetzung angegriffen hatte. Zu seinen Vorfahren zählte er Asinius Pollio u. Aemilius Paullus (Hieron. in Jon. 4, 6 [PL 25, 1147B]; dazu W. Süss, Der hl. Hieronymus u. die Formen seiner Polemik: Volkskundliche Ernte. Festschr. H. Hepding [1938] 225/7). Über die Bedeutung von G. u. Adel um 400 nC. unterrichtet neben Hieronymus Paulinus v. Nola, der selbst aus vornehmster Familie Aquitaniens stammte u. durch den Verkauf seines Vermögens für die Armen die Zeitgenossen in Staunen versetzt hat (Ambros. ep. 58, 1. 3 [PL 16, 1228f]; Stroheker nr. 291; Arnheim 184f). Er preist die adelige Herkunft von Turcius Apronianus (vgl. ProsLatRomEmp 1, 87) u. besonders von Valerius Pinianus, dem Gemahl der hl. Melania d. J. (carm. 21, 210/65; vgl. ProsLatRomEmp 1, 702); dabei vergleicht er Pinianus mit dem angeblichen Archegeten seines Geschlechts (generis auctor ultimus), dem der Sage angehörenden Valerius Poplicola, u. verherrlicht den heidn. Vorfahren wegen seines christlich gewordenen Nachkommen (carm. 21, 225/33; s. o. Sp. 1196). Über die Abkunft des Alypius wollte Paulinus Genaueres erfahren. Er fragt ihn brieflich mit der auf Homer zurückgehenden Wendung Vergils (Aen. 8, 114): qui genus, unde (sis) domo u. stellt das königliche u. priesterliche Geschlecht, dem Alypius nunmehr angehöre, seiner physischen Herkunft gegenüber (ep. 3, 4; vgl. 1 Petr. 2, 9); ähnlich spricht Ambrosius, dessen Vater praefectus praetorio von Gallien war, vom besonderen Adel des Priestertums, der dem von Präfekturen u. Konsulaten vorzuziehen sei (exhort. virg. 82 [PL 16, 376B]). Ferner dankt Paulinus seinem Schutzpatron, dem

hl. Felix, daß er ihn dem sterblichen Adel seiner Vorfahren entrissen habe, um ihn dem ewigen himmlischen Adel zuzuführen (carm. 21, 453/9). – Die Anicii waren das berühmteste stadtröm. Geschlecht der Spätantike; es blühte vom 4. bis 6. Jh. u. war mit dem übrigen röm. Hochadel mannigfach verflochten (vgl. Arnheim Reg. s. v. Anicii u. Stemma nr. 2). Um die Bedeutung der Makkabäer zu veranschaulichen, weist Gaudentius auf die Aniciorum progenies hin (s. 15, 2. 17 [CSEL 68, 131. 134]). Filastrius deutet die von ihm als Familienverband aufgefaßten Baale euhemeristisch u. vergleicht diese Götterfamilie mit den Geschlechtern der Gracchen u. Anicii (haer. 24, 3 [CCL 9, 226]). Am Ende des 4. Jh. ist Sex. Claudius Petronius Probus (Konsul 371), der mit Anicia Faltonia Proba verheiratet war, zum Christentum übergetreten (Dessau nr. 1267; vgl. nr. 1265f; Prudent. c. Symm. 1, 549/57; ProsLatRomEmp 1, 736/40 u. Arnheim Reg. s. v.). Ausonius preist die G. dieses vornehmen Hauses (ep. 16, 31/7. 82/93 [MG AA 5, 2, 175f]). Anicius Bassus, Stadtpräfekt von Rom iJ. 382, wird gefeiert, weil er durch eigene Verdienste für den Staat die Taten seiner vornehmen Ahnen übertroffen habe (Dessau nr. 1262; vgl. 1263; Prudent. c. Symm. 1, 558/60; Arnheim 182f). Auch Hieronymus (ep. 130, 3) u. Augustinus (ep. 150) rühmen das vornehme Geschlecht der Anicii. Im Verlauf des 5. u. 6. Jh. blieb das Ansehen dieses Hauses ungebrochen. Kaiser, Päpste u. der letzte Philosoph der Antike, Boethius, gingen aus ihm hervor. Der gallische Bischof Ruricius v. Limoges war nach Ven. Fort. carm. 4, 5, 7f mit den Anicii verwandt (Stroheker nr. 327). Iulia Anicia wird vom Papst Hormisda iJ. 519 mit folgenden Worten geehrt (ep. 85 [883f Thiel]): ut sicut personam vestram imperialis sanguinis vena nobilitat, ita conscientiae bonorum meritorum luce praefulgeat (vgl. Anth. Pal. 1, 10, 7f mit der Bemerkung von H. Beckby zSt. u. A. Momigliano, Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec. d. C.: Secondo contributo alla storia degli studi classici [Roma 1960] 231/53, bes. 237f). Cassiodor, der vielleicht selbst zur gens Anicia zählt, feiert um 535 in offiziellen Schreiben den königlichen Stamm der Anicii (var. 10, 11: König Theodahadus an Flavius Maximus, Konsul 523, e gente Aniciorum: quorum nominis dignitas ad te sanguinis fonte perducta ... hilarior instaurata rutilavit; 10, 12, 2; zu Cassiodor vgl. Momigliano aO. 242/7). Cassiodor verfaßte über seine Familie eine genealogische Schrift in Form eines Briefes. Ein Bruchstück daraus ist mit dem Titel erhalten: Ordo generis Cassiodorum: qui scriptores extiterint ex eorum progenie vel ex civibus eruditis (hrsg. von H. Usener, Anecdoton Holderi [1877 bzw. 1969]; Schanz-Hosius 4, 2, 99f). Als Aurelier sprach Cassiodor über Q. Aurelius Memmius Symmachus u. dessen Schwiegersohn Anicius Manlius Severinus Boethius (zu seiner G. der Amaler s. o. Sp. 1255f). – Die zweite große Adelsfamilie neben den Anicii waren die Ceionii (vgl. Arnheim Reg. s. v. u. Stemma nr. 1; A. Chastagnol, Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie Romaine au bas-empire: RevÉtAnc 58 [1956] 241/53). Sie führten ihre G. bis auf Volusus, den etruskischen Führer der Rutuler, zurück (Rut. Nam. 1, 168/70; vgl. ProsLatRomEmp 1, 38. 978). Berühmter Sproß der Ceionii u. der Valerii war die hl. Melania d. J. (vgl. D. Gorce in seiner Ausgabe der Vita Melaniae = SC 90, 20/36). Der Consul suffectus Pompeianus wurde in seiner Grabinschrift gerühmt, aus dem Geschlecht der Insteii zu stammen (ILCV 60, 2) u. Accia Maria Tulliana glaubt, daß ihr Großvater, der Redner Marius Victorinus, sie adle (ebd. nr. 104, 1/3). Viele christliche Senatoren u. Adelige ließen auf ihren Grabinschriften ihre edle Abkunft angeben (vgl. ebd. 56f vom Konsul u. Märtyrer Liberalis [vgl. ProsImpRom L nr. 163]; 83, 7f; 87, 4; 135, 5f; 148, 1f [vgl. Stroheker nr. 14]; 149, 1 [vgl. ders. nr. 113]; 163, 1; 176, 2; 179, 1 [vgl. ders. nr. 123]; 181, 7 [vgl. ders. nr. 360]; 190, 2; 210, 1; 211, 1 [vgl ders. nr. 277]; 229, 5; 246; 266, 8 [vgl. ders. nr. 323]; 267, 4: adelige Abkunft als Trost für frühen Tod; 268, 6; 273 [vgl. ders. nr. 290]; 274, 2; 1075, 1; 1076, 5; 1700, 3; 1732, 4; vgl. ILCV 3, 446f s. v. nobilis; Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule 1 [1975] nr. 29A. 135). – Der Stadtrömer Gennadius Avienus, Konsul 450, leitete sein Geschlecht von den Messalae Corvini her u. Flavius Caecina Decius Basilius, Konsul 463, von den Deziern (Sidon. Apoll. ep. 1, 9, 4). – Der galloröm. Adel berief sich nicht auf keltische Heroen der grauen Vorzeit oder auf Helden ihrer geschichtlichen Vergangenheit, sondern auf berühmte Römer. Polemius hielt den Geschichtsschreiber Tacitus für seinen Ahnherrn u. Leo aus Narbonne den Rhetor *Fronto (Sidon. Apoll. ep. 4, 14, 1; 8, 3, 3; vgl. Stroheker nr.

309 u. 212). Die Gens Pontia, ein bedeutendes Adelsgeschlecht an der unteren Garonne, führte ihre G. wahrscheinlich bis in die Zeit der röm. Eroberung des pontischen Königreichs zurück (vgl. A. Loyen in seiner Ausgabe des Sidonius Apollinaris 1 [Paris 1960] 195 zu carm. 22, 158/78 u. Stroheker 10). Paulinus v. Pella, der Enkel des Ausonius, verehrte seine Vorfahren (euch. 48. 332; vgl. Stroheker nr. 292). Auch der Bischof Sidonius Apollinaris ist sich seiner vornehmen Abkunft deutlich bewußt (ep. 1, 3, 1; vgl. Greg. Tur. hist. Franc. 2, 21; Stroheker nr. 358). Er verwendet sogar den Hinweis auf adelige Abstammung als Empfehlung für einen Anwärter auf das Bischofsamt (ep. 7, 9, 17; vgl. Arnheim 106f). Die Sitte, Ahnenbilder im Atrium aufzustellen, ist Sidonius u. seinen Freunden bekannt: ep. 1, 6, 2 an Eutropius (vgl. Stroheker nr. 137). In seinen Enkomia feiert Sidonius die Vorfahren seines kaiserlichen Schwiegervaters Avitus (carm. 7, 153/62; vgl. Stroheker nr. 58) u. nach dessen Sturz die G. des Kaisers Maiorianus (carm. 5, 107/25; vgl. A. Loyen, Recherches historiques sur les panégyriques de Sidoine Apollinaire [Paris 1942 bzw. Roma 1967] 63). Wenn er von Avitus rühmt: Avite, nobilitas tu solus avos oder von sich selbst sagt: haud indignus avo nepos (carm. 7, 161f; ep. 3, 12, 5, 2), so stimmt der hier zum Ausdruck kommende Familiensinn mit dem der republikanischen Nobiles überein (s. o. Sp. 1191; vgl. ILCV 135, 5f u. Stroheker 22f). Ähnlich denkt auch Alcimus Avitus von Vienne (vgl. Stroheker nr. 60). Er will seiner Schwester, der Nonne Fuscina, nicht die priesterlichen Groß- u. Urgroßväter aufzählen. Ihr sollen als der Bannerträgerin Christi die ganze Sippe, die Lebenden u. die Toten, folgen (carm. 6, 646/66 [MG AA 6, 2, 293f]). Auch spanische Adelige dieser Zeit, wie die Familie des Theodosius, u. Adelige östlicher Randländer zeichnet ein besonderer Sinn für Familienzusammengehörigkeit aus (zu Theodosius vgl. K. F. Stroheker, Germanentum u. Spätantike [1965] 62f; zu Petrus dem Iberer s. u. Sp. 1263f). Die spanischen u. besonders die gallischen Adeligen stellten im 5. u. 6. Jh. die Bischöfe, wobei diese Würde manchmal in der Familie vererbt wurde, so etwa in der Familie des Avitus. Die durch ihre geistlichen Ämter vom Aussterben bedrohten Adelsgeschlechter sorgten sich aber trotzdem um das Weiterbestehen ihrer Familie, wie Avitus ep. 52 zeigt (vgl. Stroheker aO. 205). Auf ihre adelige Abkunft waren einzelne Bischöfe recht stolz, wie die Grabepigramme für Ennodius u. Sacerdos zeigen (ILCV 1046, 3; 1072, 4; vgl. Stroheker nr. 112. 337). Für die ‚Senatores' im Merowingerreich ist das alte Ideal vornehmer Abkunft immer noch richtungweisend, wie die zahlreichen Belege zu Adel u. G. bei Gregor v. Tours u. Venantius Fortunatus zeigen (vgl. Stroheker, Germanentum aO. 192/206). Gregor v. Tours verehrte in Vettius Epagathus, der iJ. 177 als Märtyrer zu Lyon starb, seinen Ahn (v. patr. 6, 1 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 230]; vgl. Stroheker 11 u. nr. 183). Der spätröm. Reichsadel verschmolz schließlich mit dem germanischen Adel des Merowingerreichs u. der übrigen Staaten auf römischem Boden (vgl. E. Stein, La disparition du sénat de Rome à la fin du VIe siècle: Opera minora selecta [Amsterdam 1968] 386/400). Adelsbewußtsein u. Sinn für G. überlebten den Untergang des röm. Reiches u. bestimmten das Denken des europäischen Adels bis in unsere Tage. – Von vielen irischen Heiligen wurde königliche Abstammung behauptet (vgl. P. Walsh, Genealogiae regum et sanctorum Hiberniae [Dublin 1918]). Nicht wenige geistliche u. geistige Persönlichkeiten des Westens, darunter mancher Kirchenschriftsteller, entstammte altem römischen Reichs- oder Munizipaladel. Aus Afrika kam *Fulgentius (Ferrand. [?] v. Fulg. 1, 4 [PL 65, 118f]: parentes habuit ex numero Carthaginiensium senatorum ...), aus Spanien C. Vettius Aquilinus Iuvencus (Hieron. vir. ill. 84: nobilissimi generis Hispanus; vgl. Stroheker, Germanentum aO. 58f), Acilius Severus, Verfasser einer Autobiographie (Hieron. vir. ill. 111; vgl. Stroheker aO. 59. 69), Pacianus u. sein Sohn Dexter (ProsLatRomEmp 1, 251), Priscillianus (Sulp. Sev. chron. 2, 46, 3: familia nobilis), Aurelius Prudentius Clemens (ProsLatRomEmp 1, 214), Merobaudes, Feldherr u. Dichter (CIL 6, 1, 1724: antiqua nobilitas; Hydat. 128: natu nobilis), Eugenius II, Bischof v. Toledo, u. sein Verwandter u. Nachfolger Ildefons (vgl. das dem Ildefons zugeschriebene selbstbiographische Gedicht: MG AA 14, 300f). Vor allem kamen aus Gallien zahlreiche adelige Kirchenschriftsteller (s. o. Sp. 1261f). Aus italischem Adel stammten die Dichterin Faltonia Betitia Proba (vgl. Bardenhewer 3, 561/3), wohl Ambrosius (ProsLatRomEmp 1, 52), der Ambrosiaster (vgl. A. Stuiber, Art. Ambro-

siaster: JbAC 13 [1970] 119f), vielleicht auch der Pelagianer Caelestius (Mar. Merc. subnot. praef. 4 [PL 48, 112A]), Julianus v. Aeclanum, Sohn des Bischofs Memor(ius) u. der Iuliana, die beide aus römischem Uradel stammten (Mar. Merc. subnot. 4, 4 [130f] u. Fulgent.: PL 48, 287A). Von den Päpsten war vielleicht schon Siricius (384/99) ein stadtrömischer Adeliger (vgl. W. Hartke, Römische Kinderkaiser [1951] 415), sicher Felix III, ein Vorfahre Gregors d. Gr., Agapet I u. schließlich Gregor d. Gr. selbst (vgl. E. Caspar, Geschichte des Papsttums 2 [1933] 25f. 200. 339. 629f u. A. Momigliano, Secondo contributo alla storia degli studi classici [Roma 1960] 236_{31}).

c. Genealogien oströmischer Adeliger. Während im Rom der Spätantike der christlich gewordene Adel bis in die Republik zurückreichende G. aufweist, vermochte dies der Adel Kpels nicht; denn es gab dort keine alten Adelsfamilien. Insofern war auch das Interesse für G. dort weniger groß (vgl. A. H. M. Jones, The later Roman empire 284/602, 2 [Oxford 1964] 551; Arnheim 6). Einzelne Byzantiner haben erst spät u. auch nur selten ihre Verwandtschaft mit altrömischen Adelsfamilien durch erfundene G. behauptet (Beispiele aus dem hohen MA nennt F. Dölger, Byzanz u. die europäische Staatenwelt [1953] 79_{16}; vgl. ferner R. Guilland, La noblesse de race à Byzance: ByzantinoSlav 9 [1947] 307/14 u. o. Sp. 1256). Edle Abkunft galt aber auch bei den oström. Christen als hoher Wert, wie die Empfehlungsschreiben Theodorets zeigen (ep. 28. 44 [SC 40, 95. 108]). Männer wie Joh. Chrysostomos behandelten die vornehmen Damen des röm. Adels mit Ehrerbietung (ep. 168 [PG 51, 709]). Synesios, der in vielem noch ganz im Bann nichtchristlichen Denkens steht, blickt verächtlich auf Andronikos herab, der keinen Stammbaum besitzt, u. weist auf die inschriftlich aufgezeichnete G. seiner Familie hin, die den Herakliden Eurysthenes als ihren Archegeten verehrt (ep. 57 [667d Hercher]; vgl. catast. 1 [PG 66, 1572B]; Ch. Lacombrade, Synésios de Cyrène [Paris 1951] 14). – Eine Art christlich geprägten Ahnenkultes hat Petrus der Iberer ausgeübt. Einmal im Jahr, am mittleren Samstag der Fastenzeit, beging dieser hl. Königssohn das Gedächtnis seiner Vorfahren. Diese werden in seiner Vita namentlich auf väterlicher u. mütterlicher Seite aufgezählt (Joh. Ruf. v. Petr. Ib. 15f Raabe); hier ist mit Weiterleben heidnischer Bräuche zu rechnen (vgl. A. Malamat, King lists of the old babylonian period and biblical genealogies: JournAmOrientSoc 88 [1968] 173_{29}).

X. Rückblick. Vergleichen wir die genealogischen Überlieferungen der Griechen, Römer, Juden u. Christen miteinander, so zeigt sich, daß die Christen für ihre Glaubensdeutung nur genealogische Traditionen des AT übernommen haben. Statt zahlreicher auf Götter zurückgehender G. bieten AT u. NT die eine G. Adams u. seiner Nachkommen. Der eine Stammvater der Menschheit gilt aber als Geschöpf u. nicht als Sohn Gottes (im physischen Sinn). Wie die Vorstellung vom Stammvater Griechen, Römern, Juden u. Christen gemeinsam ist, so auch der Gedanke, daß der Stammvater Heil u. Unheil, Segen u. Fluch für seine Nachkommen wirkt. Beziehen sich die G. der Griechen, Römer u. anderer Völker des Altertums ausschließlich auf die mythisch-geschichtliche Vergangenheit, so kennt das AT eine für Israel u. die Menschheit entscheidende G. der Zukunft: Der Messias soll aus Israel, dem Stamm Juda u. dem Hause David kommen. Diese zukünftige G. sahen die Christen in Jesus v. Nazareth erfüllt. So ist die im AT u. in der griech.-röm. Umwelt des NT verbreitete Vorstellung der G. für die Christen besonders unter heilsgeschichtlichem Aspekt wichtig geblieben, wenn sie auch nicht ausreichte, um das einzigartige Wesen u. damit die besondere Herkunft des im Glauben erfahrenen Gottmenschen Jesus v. Nazareth vollständig auszudrücken. Neben dem Titel ‚Davidssohn' trägt Jesus andere Hoheitstitel, unter anderem auch den Titel ‚Gottessohn'. Bei vielen Herrschern u. ‚göttlichen Menschen' der Heiden wurde hingegen die auf eine Gottheit zurückgeführte G. schon als ausreichende Legitimation für die übermenschliche Stellung des Betroffenen angesehen. – Die in den antiken Kulturen lebendige Vorstellung vom Wert physischer Abstammung wurde durch die Lehre Jesu u. der Apostel im Sinn eines vom einzelnen Gläubigen erwerbbaren u. zugleich von Gott gnadenhaft verliehenen Adels der Kindschaft Gottes grundsätzlich überwunden. Trotzdem hat der christlich gewordene röm. u. germanische Adel die genealogischen Traditionen seiner heidnischen Vorfahren weitergeführt u. so der Vorstellung vom Wert physischer Herkunft zu neuem Leben verholfen. – Die Kirchenschriftsteller haben sich vor allem

darum bemüht, die Schwierigkeiten der beiden G. Jesu bei Matthäus u. Lukas mit Hilfe alttestamentlicher Überlieferungen zu lösen. Die Frage nach der zweifachen Herkunft Jesu κατὰ σάρκα καὶ κατὰ πνεῦμα stand dabei im Mittelpunkt. Bei dieser genealogischen Frage, die zugleich theologisch war, sowie in den Kommentaren zu den G. des AT setzten sich die Väter hauptsächlich mit den Anschauungen der Juden auseinander. – Die Polemik zwischen Christen u. Heiden betraf die theogonischen Systeme, die in der Gnosis wiederauflebten, die volkstümlichen u. philosophischen Erklärungen über die Herkunft der ersten Menschen sowie Anstöße, die Heiden an den G. des AT u. NT genommen haben.

A. Alföldi, Die trojanischen Urahnen der Römer (Basel 1957). – M. T. W. Arnheim, The senatorial aristocracy in the later Roman empire (Oxford 1972). – H. J. Bäumerich, Über die Bedeutung der Genealogie in der römischen Literatur, Diss. Köln (1964). – G. Barbieri, L'albo senatorio da Settimio Severo a Carino (193/285) (Roma 1952). – W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909 bzw. 1967). – H. Baumann, Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus u. Mythos (1955). – H. Becker, In defense of Morgan's 'Grecian Gens': SouthwestJournAnthrop 6 (1950) 309/39. – E. Bethe, Ahnenbild u. Familiengeschichte bei Römern u. Griechen (1935). – E. J. Bickerman, Origines gentium: ClassPhilol 47 (1952) 65/81. – J. Blinzler, Die Brüder u. Schwestern Jesu ²(1967). – F. Bömer, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom = ArchRelWiss Suppl.-Bd. 1 (1943). – A. van den Born, Art. Geschlechtsregister: BibelLex ²(1968) 574/6. – A. Borst, Der Turmbau zu Babel 1/4 (1957/63). – A.-D. van den Brincken, Studien zur lat. Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos v. Freising (1957). – M. Broadbent, Studies in Greek genealogy (Leiden 1968). – H. Brunner, Art. Abstammung: LexÄgypt 1 (1975) 13/8. – F. Büchsel, Art. γενεά: ThWbNT 1,660/3. – Ch. Burger, Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung (1970). – H. von Campenhausen, Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche = SbHeidelberg 1962, 3. – Ph. W. Crannell, Art. Genealogy: InternStandBiblEncycl 2 (Chicago 1925) 1183/96. – F. Diekamp, Hippolytos von Theben (1898). – M. Durry, Éloge funèbre d'une matrone romaine (éloge dit de Turia) (Paris 1950). – J. de Fraine, Adam u. seine Nachkommen (1962). – K. von Fritz, Die griechische Geschichtsschreibung 1. Von den Anfängen bis Thukydides Text-Bd.; Anm.-Bd. (1967). – R. Fuhrmann, Ahnengut in römischen Familien, Diss. Halle (1938). – J. Gaudemet, Art. Familie: o. Bd. 7, 286/358. – B. A. van Groningen, In the grip of the past. Essay on an aspect of Greek thought (Leiden 1953) 47/61. – P. Gutierrez, La paternité spirituelle selon S. Paul (Paris 1968). – W. Haedicke, Die Gedanken der Griechen über Familienherkunft u. Vererbung (1937). – F. Hahn, Christologische Hoheitstitel (1963). – J. M. Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas = Bibl. Stud. 15, 1/2 (1910). – K. Heinrich, Parmenides u. Jona (1966) 9/28: Die Funktion der G. im Mythos. – M. Hengel, Der Sohn Gottes (1975). – R. Herzog, Koische Forschungen und Funde (1899). – J. Heuschen - I. Burkard, Art. Stammbaum Jesu: BibelLex ²(1968) 1633/5. – U. Hölscher, Anfängliches Fragen (1968). – O. Immisch, Xenophon über Theognis u. das Problem des Adels: Commentationes philologae. Festschrift O. Ribbeck (1888) 71/98. – F. Jacoby, Abhandlungen zur griechischen Geschichtschreibung (Leiden 1956) Reg. s. v. G. – J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu ³(1962). – M. D. Johnson, The purpose of the biblical genealogies (Cambridge 1969). – A. H. M. Jones - J. R. Martindale - J. Morris, The prosopography of the later Roman empire 1 (Cambridge 1971). – Å. Josephson, Terrae filius: Eranos 54 (1956) 246/62. – K. Jost, Das Beispiel u. Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern u. Geschichtschreibern bis Demosthenes (1936). – M. Kaser, Das röm. Privatrecht 1² (1971). – G. Kittel, Die γενεαλογίαι der Pastoralbriefe: ZNW 20 (1921) 49/69. – E. Klostermann, Späte Vergeltung. Aus der Geschichte der Theodizee (Straßburg 1916). – W. Kunkel, Herkunft u. soziale Stellung der röm. Juristen (1952). – M. Lambertz, Die Toledoth in Mt. 1, 1/17 u. Lc. 3, 23bff: Festschr. F. Dornseiff (1953) 201/25. – H. Leclercq, Art. Aristocratiques: DACL 1, 2, 2845/86. – D. Loenen, De nobilitate apud Athenienses: Mnemos NS 54 (1926) 206/23. – E. Lohse, Art. υἱὸς Δαυίδ: ThWbNT 8, 482/92. – H. Merkel, Die Widersprüche zwischen den Evangelien (1971). – E. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte 1 (1892 bzw. 1966). – O. Michel - O. Betz, Von Gott gezeugt: Festschr. J. Jeremias ²(1964) 3/23. – G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, 1/2 ³(1949/50) Reg. s. v. G. – F. Münzer, Römische Adelsparteien u. Adelsfamilien (1920 bzw. 1963). – M. P. Nilsson, Cults, myths, oracles, and politics in ancient Greece (Lund 1951). – M. Nimsch, G. u. Familientradition bei den älteren griech. Historikern, masch. Diss. Leipzig (1924). – M. Overbeck, Untersuchungen zum afrikanischen Senatsadel in der Spätantike (1973). – H. Peter, Die geschichtliche Literatur über die röm. Kaiserzeit bis Theodosius I u. ihre Quellen 1 (1897 bzw. 1967). – F. Pfister, Art. Erblichkeit: Bächtold-St. 2 (1929/30) 869/74; ders., Der Re-

liquienkult im Altertum = RGVV 5, 1/2 (1909/12 bzw. 1974) Reg. s. v. G. – E. A. PHILIPPSON, Die G. der Götter in germanischer Religion, Mythologie u. Theologie = Illin. Stud. Lang. 37, 3 (Urbana 1953). – P. PHILIPPSON, G. als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod = SymbOsl Suppl.-Bd. 7 (1936) = WdF 44 (1966) 651/87. – E. DES PLACES, Syngeneia. La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la patristique (Paris 1964). – PROSLATROMEMP s. JONES. – J. F. REIMMANN, Historia literaria de fatis studii genealogici apud Hebraeos, Graecos, Romanos et Germanos (Ascaniae-Quedlinburgi 1702). – P. RIEWALD, De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione, Diss. Halle (1912). – H. ROLOFF, Maiores bei Cicero, Diss. Leipzig (1938). – A. SCHALIT, Die frühchristl. Überlieferung über die Herkunft der Familie des Herodes: AnnSwedTheolInst 1 (1962) 109/60. – J. SCHARBERT, Solidarität in Segen u. Fluch im AT u. in seiner Umwelt 1 (1958). – W. SCHMID, Geschichte der griech. Literatur 1/3 = HdbAltWiss 7, 1 (1929/40 bzw. 1959/61). – H. SCHWABL, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 (1962) 1433/1582. – B. SNELL, Die Entdeckung des Geistes [4](1975) 65/82. – W. SPEYER, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971). – W. SPOERRI, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur u. Götter (Basel 1959). – H. L. STRACK, Jesus, die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüd. Angaben (1910). – K. F. STROHEKER, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien (1948 bzw. 1970). – J. TOEPFFER, Attische G. (1889 bzw. New York 1973). – A. VÖGTLE, Die G. Mt. 1, 2/16 u. die matthäische Kindheitsgeschichte: BiblZs NF 8 (1964) 45/58. 239/62; 9 (1965) 32/49. – P. VOGT, Der Stammbaum Christi bei den hl. Evangelisten Matthäus u. Lukas = Bibl. Stud. 12, 3 (1907). – F. VOLLMER, Laudationum funebrium Romanorum historia et reliquiarum editio: JbbKlassPhilol Suppl.-Bd. 18 (1892) 445/528. – H. WAGENVOORT, Studies in Roman literature, culture, and religion (Leiden 1956) 290/7. – ST. WEINSTOCK, Divus Iulius (Oxford 1971). – F. TH. WELCKER, Theognidis reliquiae (Frankfurt/M. 1826) *43/*70. – P. WENDLAND - O. KERN, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie u. Religion (1895). – C. WESTERMANN, Genesis 1 (1974). – L. WICKERT, Art. Princeps: PW 22, 2 (1954) 1998/2296. – G. WUTTKE, Melchisedech der Priesterkönig von Salem (1927). – TH. ZAHN, Das Evangelium des Matthäus [3](1910).

W. Speyer.

Generatianismus s. Seele.

REGISTER

ZU

BAND IX

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Arbandt, Silke (Salzburg):
Gefangenschaft
Arbesmann, Rudolf (New York):
Gefräßigkeit
Binder, Gerhard (Köln):
Geburt II (religionsgeschichtlich)
Bogaert, Raymond (Gent):
Geld (Geldwirtschaft)
Colpe, Carsten (Berlin):
Gefangenschaft, Geister (Dämonen) A. Grundsätzliches, B. I. a. Ägypten, B. I. b. Mesopotamien etc., B. I. d. Iran, B. III. a. Synkretismus in Ägypten
Courcelle, Pierre (Paris):
Gefängnis (der Seele)
Crouzel, Henri (Toulouse):
Geist (Heiliger Geist)
Frank, Karl Suso (Freiburg i. Br.):
Gehorsam
Holford-Strevens, Leofranc A. (Oxford):
Gellius
Kallis, Anastasios (Münster):
Geister (Dämonen) C. II. Griechische Väter
Klauser, Theodor (Bonn):
Gebet II (Fürbitte)
Kötting, Bernhard (Münster):
Gelübde
Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte (Berlin):
Geburt III (ikonographisch)
Kudlien, Fridolf (Kiel):
Geburt I (medizinisch)
Macheiner, Werner (Salzburg):
Gefangenschaft
Maier, Johann (Köln):
Geister (Dämonen) B. I. c. Israel, B. III. b. Frühes u. hellenistisches Judentum, B. III. d. Talmudisches Judentum
Michel, Otto (Tübingen):
Gebet II (Fürbitte)
Müller, C. Detlef G. (Heidelberg):
Geister (Dämonen) C. IV. Volksglaube
van der Nat, Pieter G. (Leiden):
Geister (Dämonen) C. III. Apologeten u. lateinische Väter
Nussbaum, Otto (Bonn):
Geleit
Popkes, Wiard (Hamburg):
Gemeinschaft
ter Vrugt-Lentz, Johanna (Geldrop):
Geister (Dämonen) B. II. Vorhellenistisches Griechenland
Schweizer, Eduard (Zürich):
Geister (Dämonen) C. I. Neues Testament
Spanneut, Michel (Lille):
Geduld
Speyer, Wolfgang (Bonn–Salzburg):
Geier, Genealogie
Stuiber, Alfred (Bochum):
Geburtstag
Waldstein, Wolfgang (Salzburg):
Geißelung
Zintzen, Clemens (Köln):
Geister (Dämonen) B. III. c. Hellenistische u. kaiserzeitliche Philosophie

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Abecedarius	JbAC 3	(1960)	S. 159	Klaus Thraede
Aeneas	JbAC 4	(1961)	S. 184/6	Ilona Opelt
Aethiopia	JbAC 1	(1958)	S. 134/53	Günter Lanczkowski
Aischylos	JbAC 5	(1962)	S. 191/5	Ilona Opelt
Ambrosiaster	JbAC 13	(1970)	S. 119/23	Alfred Stuiber
Amen	JbAC 1	(1958)	S. 153/9	Alfred Stuiber
Anredeformen	JbAC 7	(1964)	S. 167/82	Henrik Zilliacus
Aphrahat	JbAC 3	(1960)	S. 152/5	Arthur Vööbus
Apophoreton	JbAC 3	(1960)	S. 155/9	Alfred Stuiber
Arator	JbAC 4	(1961)	S. 187/96	Klaus Thraede
Aristophanes	JbAC 5	(1962)	S. 195/9	Ilona Opelt
Ascia	JbAC 6	(1963)	S. 187/92	Fernand De Visscher
Barbar	JbAC 10	(1967)	S. 251/90	Ilona Opelt – Wolfgang Speyer
Baruch	JbAC 17	(1974)	S. 177/90	Herbert Schmidt – Wolfgang Speyer
Büchervernichtung	JbAC 13	(1970)	S. 123/52	Wolfgang Speyer
Calcidius	JbAC 15	(1972)	S. 236/44	Jan Hendrik Waszink
Consilium, Consistorium	JbAC 11/12	(1968/69)	S. 230/48	Wolfgang Kunkel
Constans	JbAC 2	(1959)	S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2	(1959)	S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2	(1959)	S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jacques Moreau
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez – Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im „Jahrbuch“ erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in einem Ergänzungsband zum RAC zusammengefaßt werden.